

Sous la direction de  
Jean-François Bert

Avec la collaboration de  
Christian Grosse et Julien Cavagnis

## Michel Foucault et les religions

Foucault nous a donné de multiples potentialités pour repenser certaines des questions classiques posées par l'histoire et les sciences des religions.

Cet ouvrage fait état des nombreux excursus du philosophe vers les domaines de la spiritualité antique, de l'histoire du christianisme primitif, de l'ascétisme chrétien, ou encore de la question des marginalités religieuses. Il est l'occasion, surtout, de réfléchir sur quelques uns des « outils » mis en place par le philosophe et de montrer comment ceux-ci peuvent se révéler pertinents pour saisir les phénomènes religieux de notre modernité.

Des phénomènes qui se comprennent à l'intérieur de problèmes historiques, politiques et sociaux, culturels. Seule manière, répète Foucault, de nous protéger contre les synthèses toutes faites et les découpages familiaux, mais aussi d'ouvrir la réflexion à l'épreuve de la réalité et de l'actualité.

*Jean-François Bert est Maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Lausanne. Spécialiste de l'histoire des sciences humaines, il développe une nouvelle approche qui se veut attentive aux pratiques et aux techniques savantes. Il a codirigé le Cahier de l'Herne sur Foucault (2011), et a participé à l'édition, en Pléiade, des œuvres du philosophe.*

Religions, Histoire, Cultures



*Unil*  
UNIL | Université de Lausanne  
Faculté de théologie et de  
sciences des religions

Livre

29,90 €

EAN : 9782304045208

Diffusion distribution Hachette Livre



Toute la collection sur  
[www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com)

Livre numérique

13,90 €

EAN : 9782304045215

Epub

13,90 €

EAN : 9782304245219

Le Manuscrit

Religions, Histoire, Cultures  
Éditions  
Le Manuscrit

Sous la direction de  
Jean-François Bert

Avec la collaboration de  
Christian Grosse et Julien Cavagnis

# Michel Foucault et les religions

Sous la direction de Jean-François Bert

Michel Foucault et les religions

5.512x8.859

.588

5.512x8.859



9 782304 045208

Sous la direction de  
**Jean-François Bert**

Avec la collaboration de  
Christian Grosse et Julien Cavagnis

# Michel Foucault et les religions

LE MANUSCRIT SAVOIRS

Religions, Histoire, Cultures



Éditions

Le Manuscrit





Michel Foucault  
et les religions



Sous la direction  
de Jean-François Bert,  
Avec la collaboration de  
Christian Grosse et Julien Cavagnis

Michel Foucault  
et les religions

« *Religions, Histoire, Cultures* »

Éditions Le Manuscrit  
Paris

© Éditions Le Manuscrit, 2015

EAN : 9782304045208 (Livre imprimé)

EAN : 9782304045215 (Livre numérique)

EAN : 9782304245219 (Epub)



## PRÉSENTATION DE LA COLLECTION « RELIGIONS, HISTOIRE, CULTURES »

Unissant diverses disciplines, spécialités, et méthodes de travail, l'histoire comme les sciences des religions s'inscrivent depuis peu dans des approches profondément renouvelées. L'histoire culturelle, l'anthropologie sociale et historique, les sciences politiques ou encore l'histoire et la sociologie des sciences en sont quelques-unes.

Cette collection, reliée aux travaux menés au sein la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, propose une série de réflexions approfondies, historiques et critiques, sur la pertinence et les limites des concepts, des théories et des démarches mises en œuvre pour parler du religieux mais aussi de ses objets et de leurs fonctions.

### *Comité scientifique*

Jean-François Bert, Maître d'enseignement et de recherche, Histoire des théories et des méthodes en sciences des religions, Université de Lausanne (IRCM-FTSR)

Christian Grosse, Professeur d'Histoire et anthropologie des christianismes modernes, Université de Lausanne (IRCM-FTSR)

Jorg Stolz, Professeur de Sociologie des religions, Université de Lausanne (ISSRC-FTSR)

David Hamidovic, Professeur de Littérature apocryphe juive et Histoire du judaïsme dans l'Antiquité, Université de Lausanne (IRSB-FTSR)



## SOMMAIRE

<i>Introduction,</i> Jean-François Bert.....	11
<b>Première partie - Lectures du christianisme.....</b>	<b>29</b>
<i>Le christianisme et son double. Foucault, lecteur de Klossowski</i> Philippe Sabot.....	31
<i>Ascèse, mystique, pastorale, Église : essai de typologisation des figures chrétiennes de Michel Foucault</i> Julien Cavagnis.....	45
<i>La lecture foucauldienne de la parrêsia chrétienne</i> Laura Cremonesi.....	71
<i>« Le combat de la chasteté ». Penser la subjectivité chrétienne</i> Michel Senellart.....	87
<b>Deuxième partie - Spiritualité et techniques de soi.....</b>	<b>105</b>
<i>La « spiritualité » dans l'histoire religieuse et l'anthropologie. De saint Paul à Michel Foucault</i> Jacques Le Brun.....	107
<i>Pour une archéologie comparatiste de la notion de « spirituel ». Michel Foucault et la « philosophie antique » comme « spiritualité »</i> Pierre Vesperini.....	137

Sommaire

*Réver chez quelques auteurs chrétiens de l'Antiquité à la lumière  
des analyses de Michel Foucault*

Jean Reynard..... 163

*Critique de la biopolitique et pratique de la spiritualité.  
Agamben avec Foucault*

Saki Kogure ..... 195

**Troisième partie - Du politique au religieux ..... 209**

*Michel Foucault, le christianisme primitif et « l'autobiographie  
forcée » dans les pratiques de soins pénalement ordonnés aujourd'hui*

Guillaume Brie ..... 211

*Une Réforme de la déraison ? Foucault, le protestantisme et la folie*

Jérôme Lamy ..... 227

*Pourquoi nos sociétés sont « démoniaques » ?*

*Économie et sécularisation*

Luca Paltrinieri ..... 241

*Une poudrière nommée Islam*

Alain Brossat ..... 259

Remerciements..... 281

## INTRODUCTION

Jean-François Bert  
FTSR-IRCM  
Université de Lausanne

Comme l'avait fait Paul Veyne en 1978 pour le domaine de l'histoire, Robert Castel pour la sociologie, ou encore Claude Raffestin pour la géographie<sup>1</sup>, il est temps désormais de se demander si Foucault est venu « révolutionner » la pratique de l'histoire des religions, agissant là aussi comme un aiguillon, en nous obligeant à nous déprendre de toute forme de routinisation d'une pratique de recherche et à évaluer en permanence ce que nous faisons et pensons.

Il convient cependant, et dans un premier temps, de donner une vue d'ensemble des abondantes remarques de Foucault relatives à la religion, et ce même si celles-ci sont éparses et difficiles à réunir au vu de la multiplicité des supports utilisés (entretiens, cours, articles, comptes rendus...)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> P. Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Points-histoire, 1978 ; Robert Castel, « Présent et généalogie du présent. Penser le changement d'une forme non évolutionniste » et Claude Raffestin, « Foucault aurait-il pu révolutionner la géographie », in *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Pompidou, 1997.

<sup>2</sup> Le public américain a depuis longtemps résolu ce problème en mettant à profit des éditions thématiques. Par exemple, et récemment : Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and*

## 1. *Présence et manifestations du religieux*

Dès son premier livre intitulé *Maladie mentale et Personnalité* (1954), Foucault s'est interrogé sur les croyances religieuses et sur l'évolution du délire religieux dans la civilisation occidentale<sup>3</sup>. Cette première attention, encore courte, tient à sa connaissance des thèses sociologiques de Max Weber sur la sécularisation – comme l'indiquent plusieurs fiches préparatoires –, mais aussi à sa découverte, en 1953, des œuvres de Fr. Nietzsche<sup>4</sup>.

C'est durant ce début des années 1950, dont la place dans la trajectoire de Foucault est encore mal connue, qu'il se passionne pour l'anthropologie, expliquant le texte fondateur de Marcel Mauss et de Henri Hubert sur la magie<sup>5</sup>, développant les hypothèses contenues dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* d'Émile Durkheim, ou encore en lisant Claude Lévi-Strauss, Maurice Leenhardt et plus particulièrement un article de Pierre Métais sur le

---

*Political Spirituality*, London and New York, Routledge, 2000 ; J. Bernauer and J. Carrette (eds.), *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, London, Ashgate, 2004. Plus récemment, on peut indiquer la mise en ligne du numéro 15 de la revue *Foucault Studies*, intitulée « Foucault and Religion ».

<sup>3</sup> M. Foucault, *Maladie Mentale et Personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 85-86.

<sup>4</sup> C'est ce que nous porte à croire un important dossier de fiches conservé à la B.N.F., intitulé « La religion, les prêtres ». Foucault y évoque, à partir de sa lecture de l'œuvre du philosophe allemand, plusieurs thèmes qui deviendront centraux dans sa réflexion, dont : « Le christianisme et la normalité » ; « Se faire souffrir » ; « La religion et l'État » ; « La Renaissance et la Réforme » ; « L'église primitive » ; « Le paganisme » ; « L'homme et le prêtre » ; « Les éléments de l'ascétisme ». Voir B.N.F., Boite XXXIII.

<sup>5</sup> Leçon préparée dans le cadre de ses enseignements à l'ENS. Les œuvres de Mauss venaient par ailleurs d'être rééditées aux PUF en 1950 sous le titre *Sociologie et Anthropologie*.

totémisme paru dans la *Revue de l'histoire des religions*<sup>6</sup>. C'est à ce moment qu'il découvre les culturalistes américains (R. Benedict et A. Kardiner) et qu'il s'intéresse aux analyses révolutionnaires de l'indo-européaniste Georges Dumézil dont il chercha par la suite à adapter les études comparatives et fonctionnalistes dans son propre système d'analyse des formations discursives.

Cet intérêt pour le religieux est loin de s'éteindre durant la décennie suivante, celle de ses premières « archéologies » sur la folie, la médecine encore ou les sciences humaines.

Avec *l'Histoire de la folie* (1961), Foucault insiste sur la manière dont la psychiatrie positiviste – celle de W. Tuke et de P. Pinel – a fini par transformer l'asile en un domaine religieux sans religion, un domaine de la morale pure et de l'uniformisation éthique<sup>7</sup>. Dans un entretien qui suit de peu la publication des *Mots et des Choses* (1966), il rappelle que son intérêt pour Blanchot et Bataille, ainsi que pour les « études positives » de Dumézil et de Lévi-Strauss avait comme unique dénominateur commun « le problème religieux »<sup>8</sup>.

Il actualisera la plupart de ces hypothèses en 1975, dans *Surveiller et Punir*, interrogeant le rôle du service religieux en prison, celui du prêtre ou encore les effets de la mise en place du système de l'emprisonnement cellulaire

---

<sup>6</sup> P. Métais, « Essai sur la signification du terme “totem” », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, vol. CXXXIX, 1951, p. 83-119.

<sup>7</sup> Dans une pochette intitulée « L'église, l'assistance et les hôpitaux », on le voit s'intéresser à saint Vincent de Paul, à la visite épiscopale dans les hôpitaux généraux, aux disputes entre laïcs et religieux à propos des hôpitaux, ou encore au discours abordant la question de la charité privée. Voir B.N.F. Boîte XXXIV.

<sup>8</sup> M. Foucault, « Qui êtes-vous professeur Foucault », *Dits et Écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p. 642. Désormais DE dans la suite du volume.

en 1857 sur les croyances des détenus<sup>9</sup>. Un livre dans lequel il aborde aussi un autre questionnement : celui de la confession et de l'aveu qui prendra de plus en plus de consistance dans la réflexion du philosophe et ce dès l'année suivante avec la publication de *La Volonté de savoir*. C'est dans ce nouvel opus qu'il dessine une première généalogie de ce *speech act* tout à fait particulier qui trouve une part importante de son origine dans la confession chrétienne des premiers siècles. Foucault reviendra abondamment dans ses cours et ses conférences sur le dispositif du confessionnal, croisant les textes des pères de l'Église (Cassien mais surtout le *De paenitentia* de Tertulien) avec les manuels des inquisiteurs du XVII<sup>e</sup> siècle dans le but de comprendre, de manière bien plus large, comment les sujets occidentaux se sont constitués au travers d'une pratique discursive qui repose sur l'exhaustivité du tout dire et l'obéissance en tout. Deux principes qui ont fini par pénétrer tout le comportement des individus.

C'est en cette fin des années 1970 qu'il devient particulièrement attentif aux nombreux termes forgés pour nommer, définir, ou encore organiser le monde de la croyance et de la spiritualité. Un lexique qui l'intéresse d'autant plus qu'il lui permet de prendre la mesure de réelles transformations dans les pratiques, ou plutôt dans la manière dont certaines pratiques ont été réfléchies, pensées et mises en place depuis l'Antiquité. C'est le cœur de ses derniers enseignements au Collège de France, comme lorsqu'il se demande, en 1981, comment, très concrètement, la morale de la sexualité de l'Antiquité est passée dans le christianisme en transposant les mêmes

---

<sup>9</sup> Voir par exemple les lignes qu'il consacre à la généalogie du quadrillage qu'il rattache à « un vieux procédé architectural et religieux : la cellule des couvents ». M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 168 *sq.*



codes et les mêmes interdits, mais à l'intérieur d'un discours totalement différent :

Problème donc : peut-on considérer que, dans une histoire de l'éthique sexuelle, la codification constitue un élément en lui seul assez important pour qu'on puisse simplement en suivre le transfert, la transposition, les modifications, sans tenir compte du discours qui l'accompagne, ou en considérant simplement que le discours qui l'accompagne n'en est en quelque sorte que la logistique théologique, philosophique, conceptuelle, l'entour, le vêtement, la transcription, à l'intérieur d'un système théorique qui en fait n'importe pas réellement pour savoir ce en quoi consiste l'expérience sexuelle proprement dite ?<sup>10</sup>

## *2. 1978 : année de transition*

Ce trop rapide retour sur la présence du religieux dans les travaux du philosophe ne doit pas effacer l'importance de moments de bascule significatifs. Pour de nombreux commentateurs, c'est notamment l'année 1978 qui fait rupture<sup>11</sup>.

En quelques mois, il forge la notion de « gouvernamentalité » dans son cours du Collège de France, démontre la valeur du comparatisme au Japon, et tente de mettre en place, suite aux événements iraniens qui précèdent la destitution du Chah, un véritable programme de

---

<sup>10</sup> M. Foucault, « *Subjectivité et vérité* » : *Cours au collège de France (1980-1981)*, Paris, Gallimard, 2014, p. 232 sq.

<sup>11</sup> C'est ce que précise Philippe Chevallier dans son incontournable *Michel Foucault et le Christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011, p. 64 : « C'est en 1978 au Collège de France, à l'occasion du virage thématique opéré par la notion de "gouvernement", que Foucault effectue une première tentative pour rassembler sous le concept de christianisme une réalité historique à la fois large et relativement homogène. »

recherche dont le but est de cerner les multiples articulations du politique et du religieux en prenant au sérieux les formes de sacralisation du politique mais aussi l'instrumentalisation des processus et des organisations politiques de la part d'institutions ouvertement religieuses.

*Un cours qui est aussi un laboratoire de la pensée*

Le premier déplacement qu'il opère dans son cours intitulé « Sécurité, Territoire, Population », tient d'abord à une interrogation sur la spécificité du pouvoir religieux : le gouvernement des hommes en vue de leur salut peut-il s'analyser comme relevant d'un pouvoir comme les autres ?

C'est à partir de ce questionnement initial que Foucault va introduire et montrer la validité, à partir du 1<sup>er</sup> février 1978, de la notion de « gouvernementalité », laquelle renvoie à une forme résolument moderne du pouvoir qui a prise sur la vie même de chaque individu<sup>12</sup>. Pour comprendre cette particularité du pouvoir moderne, Foucault décide de se tourner vers l'histoire du christianisme, qui est, rappelle-t-il, la première religion à avoir développé et généralisé avec succès ce gouvernement des hommes « dans leur vie quotidienne »<sup>13</sup>. Originaire d'Orient, ce pouvoir de type pastoral a pour particularité de ne pas s'exercer sur un territoire mais d'abord sur une « multipli-

---

<sup>12</sup> Voir par exemple Philippe Büttgen, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5/2007 (62e année), p. 1129-1154 ou, sur la mise en place de la notion, Pascale Laborier, « Gouvernementalité », dans Jean-François Bert et Jérôme Lamy (dir.), *Foucault, un héritage critique*, Paris, Éditions du CNRS, 2013, p. 169-181.

<sup>13</sup> Michel Foucault, « Sécurité, territoire, population » : *Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard, 2004, p. 151. Désormais STP dans l'ensemble du volume.

cité<sup>14</sup> », d'être « fondamentalement bienfaisant » et non répressif<sup>15</sup>. Mais surtout d'être un pouvoir « individualisant<sup>16</sup> » qui fonctionne à partir de la formule générale de *l'omnes et singulatim* : à la fois assurer le salut de tous et celui de chacun.

Fondamentalement singulier et distinct des autres pouvoirs politiques, le pouvoir pastoral est contraint de trouver de nouvelles modalités pour fonctionner à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est bien ce qui intéresse Foucault dans la suite de son cours : quelle forme prend la coexistence entre ces formes originaires distinctes de gouvernement et y a-t-il continuité de l'une à l'autre<sup>17</sup> ? comment les formes modernes de gouvernement des hommes (à savoir les formes étatiques) ont-elles réussi (ou non) à faire disparaître la pastorale ? s'agit-il d'une abolition ou plutôt d'une transformation<sup>18</sup> ?

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>17</sup> C'est tout l'enjeu de son cours du 1<sup>er</sup> mars lorsqu'il décide d'analyser le statut du « ministre », personnage mixte qui rassemble en sa personne le rapport du gouvernement étatique et du pastorat. *Ibid.*, p. 195.

<sup>18</sup> Cet intérêt porté au pastorat ponctuera plusieurs autres interventions de Foucault durant cette année 1978, comme lors d'un débat avec l'historien des religions Jean Delumeau. En effet, à l'occasion de la parution du *Péché et la Peur en Occident*, dans lequel ce dernier met en avant l'idée d'une pastorale de la peur, Foucault se demande s'il ne faudrait pas adopter une lecture plus politique du phénomène qui, en se substituant à une angoisse diffuse, aurait joué un rôle important dans la déchristianisation de l'Occident. Voir « Discussion entre M. Foucault, J. Delumeau, R. Chartier, J. Fourastié et J. Le Goff dans l'émission radiophonique *Les Lundis de l'histoire* (11 décembre 1978) à propos de *La Peur en Occident* de Jean Delumeau », Fonds Michel Foucault, IMEC (cote FCL. 126).

*Une expérience japonaise de la spiritualité*

Quelques semaines plus tard, en mars 1978, cette fois-ci à l'occasion d'un long séjour au Japon, Foucault explicite devant son auditoire la nature de ses « archéologies »<sup>19</sup>.

L'une des critiques récurrentes faite à ses travaux, et ce depuis la publication de son *Histoire de la folie*, consiste à rappeler qu'il en est resté à une lecture « ethnocentrée », ou occidentale, des phénomènes dont il tente de faire l'analyse. Pour se défaire de cet *a priori*, Foucault revendiqua à de nombreuses reprises la posture d'ethnologue de la culture européenne, insistant sur la proximité de ses analyses avec celles de Gaston Bachelard.

Lors de ce séjour japonais, il décide à partir du matériau religieux sur lequel il travaille – le pouvoir pastoral –, de faire valoir les vertus du comparatisme pour comprendre à la fois les effets du pastoralisme sur les sociétés chrétiennes et ceux du confucianisme dans les sociétés d'Extrême-Orient :

Il vaudrait la peine de comparer le pastorat, le pouvoir pastoral des sociétés chrétiennes avec ce qu'a pu être le rôle et les effets du confucianisme dans les sociétés d'Extrême-Orient<sup>20</sup>.

Une telle comparaison permettrait d'indiquer, en premier, le rôle du pouvoir pastoral dans le développement de l'État en Europe au XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup> siècle, « un peu comme le confucianisme l'a été au Japon à l'époque des Tokutawa »<sup>21</sup>. Mais elle serait aussi l'occasion de faire

---

<sup>19</sup> L'archéologie est un mode d'investigation historique particulier que Foucault fait jouer contre l'ancienne pratique du commentaire et les interprétations psychologiques en privilégiant les concepts de discontinuité, de rupture, de seuil, de limite, de série ou encore de transformation.

<sup>20</sup> *DE* III, p. 549-550.

<sup>21</sup> *Ibid.*

valoir l'existence de différences essentielles entre les deux types de gouvernement. En effet, si le pastorat est essentiellement religieux, le confucianisme ne l'est pas ; si le pastorat vise un objectif situé dans l'au-delà, le confucianisme joue pour l'essentiel un rôle terrestre ; si le confucianisme vise une stabilité générale du corps social, le pastorat établit des relations d'obéissance individualisées entre le pasteur et son troupeau.

Foucault finit son intervention en mentionnant les travaux de Masao Maruyama (1914-1996) qui, lui aussi, chercha à interroger les modèles de surgissement de l'individu – et donc comme Foucault le problème de la subjectivité –, mais par rapport au pouvoir japonais qu'il conçoit comme un obstacle à son épanouissement. Un auteur qui n'a cessé de penser la manière dont l'être humain se transforme en sujet à la frontière des techniques de domination et des techniques de soi pour reprendre une qualification foucauldienne de ce problème<sup>22</sup>.

Il reste également de ce séjour japonais un long entretien réalisé lors d'une visite de Foucault dans le temple zen de Seionji, à Uenohara<sup>23</sup>. Alors que ce qui intéresse les moines est la question du rapport de Foucault avec le marxisme ou le structuralisme, le philosophe cherche quant à lui à saisir le concret d'une vie de moine au travers des différentes techniques mises en œuvre, telles que les postures du corps lors des prières. Poursuivant sa perspective comparatiste, il rappelle comment celle-ci doit

---

<sup>22</sup> Voir en particulier M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », dans H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Chicago University Press, 1982. Repris dans *DE IV*, n° 306.

<sup>23</sup> « M. Foucault to zen : zendera taizai-ki » (« Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen » ; propos recueillis par C. Polac), *Umi*, n° 197, août-septembre 1978, p. 1-6. Voir *DE III*, n° 236.

en premier lieu porter sur les techniques spirituelles, c'est-à-dire sur l'ensemble de ces expériences ou de ces pratiques qui élaborent le sujet et l'aident à se transformer lui-même : « Le zen et le mysticisme chrétien sont deux choses qu'on ne peut pas comparer, tandis que la technique de la spiritualité chrétienne et celle du zen sont comparables.<sup>24</sup> »

Foucault ne donnera pas suite à un tel projet, en tout cas pas sous la forme de cette comparaison entre Orient et Occident, préférant creuser une autre comparaison d'ordre historique entre les techniques de soi de l'Antiquité et celles des premiers siècles de la chrétienté. Le procédé reste cependant identique car il s'agit de comparer, comme il l'indique dans l'introduction du tome II de son *Histoire de la sexualité*, non pas les comportements ou les représentations ou les idéologies, mais :

ces pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style<sup>25</sup>.

#### *Reportage sur le gouvernement islamique*

1978 se clôt sur les prises de parole publique de l'intellectuel concernant les manifestations de septembre et d'octobre contre le Chah d'Iran.

Reprenant une nouvelle fois son analyse du « bon » gouvernement, Foucault élabore dans ses « reportages » la notion depuis lors mal comprise de « spiritualité politique<sup>26</sup> » qu'il faut lire, comme le rappelle Philippe

---

<sup>24</sup> DE III, p. 621.

<sup>25</sup> M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 18-19.

<sup>26</sup> « Quel sens, pour les [Iraniens], à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité

Chevallier, comme un véritable programme de recherche dans lequel il s'agit de saisir l'imbrication des domaines du politique et du religieux en réfléchissant à la fois au comment de leur rencontre dans le temps et l'espace mais aussi en analysant les causes de leur divorce<sup>27</sup>. C'est de toute manière dans cet espace de rencontre – et de divorce – du politico-religieux qu'il est possible de saisir, comme ce fut le cas en Iran, ce qu'il y a d'irréductible dans de tels mouvements de revendication ou de « révolution », et ce qui finalement vient briser la courbe de l'histoire, les formes institutionnelles classiques ou encore, en termes de pouvoir, les relations d'obéissance instituées... Le soulèvement interrompt le fil de l'histoire, générant de la subjectivité, en tout cas un sujet qui résiste.

### 3. *Penser le religieux avec Foucault*

De nombreux outils foucauldien sont désormais pleinement rentrés dans les habitudes de certaines disciplines comme l'histoire, l'anthropologie ou encore les sciences politiques<sup>28</sup>. La place qui est aujourd'hui la sienne dans les

---

depuis la renaissance et les grandes crises du christianisme : une spiritualité politique. J'entends déjà les Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort. » M. Foucault, « À quoi rêvent les Iraniens », *DE III*, p. 693.

<sup>27</sup> Philippe Chevallier « La spiritualité politique. Michel Foucault et l'Iran », *Projet*, 2004/4, n° 281, p. 78-82. Voir également Julien Cavagnis, « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978 : retour sur la notion de "spiritualité politique" », *Cahiers philosophiques*, 2012/3, n° 130, p. 51-71, et Christian Jambet, « Retour sur l'insurrection iranienne », dans Philippe Artières, Frédéric Gros, Jean-François Bert [et al.], *Michel Foucault*, Paris, L'Herne, 2011, p. 372-376.

<sup>28</sup> Il suffit de rappeler son rôle dans la mise en question de la notion de sécurité, dans la critique du fonctionnement de certaines institutions, ou encore dans le développement d'une histoire de l'homosexualité.

sciences humaines et sociales est bien plus importante que celle qu'ont bien voulu lui reconnaître, de son vivant, ceux qui n'ont vu dans ses travaux qu'une illustration du structuralisme, d'une histoire sans sujet, sans acteur ni auteur.

Concernant l'histoire des religions, les outils qu'il met à notre disposition sont encore neufs et largement indexés à la publication des cours qui, comme nous l'avons rappelé, forment l'une des matrices essentielles de sa réflexion. On peut penser aussi que ses archives, désormais conservées à la B.N.F., donneront des informations nouvelles qui nous permettront à terme de réévaluer et de mieux comprendre la manière dont il a produit une telle pensée du déplacement, « philosophie » résolument anti-doctrinale.

#### *Lectures du christianisme*

En pensant la religion comme un objet qu'il faut situer, articuler ou connecter à d'autres éléments hétérogènes comme le social, le politique ou le culturel, Foucault cherche à faire constamment apparaître les grandes questions religieuses à l'intérieur de problèmes historiques concrets. En jouant de la sorte sur la nécessaire mise en relation de ces phénomènes, il nous pousse à voir et à approcher la religion comme une instance matérielle qui, datée et impliquée dans un contexte souvent complexe, produit des effets concrets sur le réel.

C'est bien en ethnologue, par exemple, qu'il décide d'aborder les formes de l'aveu, et plus généralement du « dire vrai »<sup>29</sup>, cherchant à comprendre comment de tels

---

<sup>29</sup> Il présente cette approche dans un cours donné à Louvain en 1981, indiquant : « En somme, il s'agirait d'étudier le dire-vrai, je dirais la véridiction, à la fois dans les relations humaines, dans les relations inter-humaines, dans les rapports de pouvoir et dans les mécanismes institutionnels. » Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu*



discours servent à produire des sujets qui ne se contentent pas seulement de constater une vérité, mais qui s'engagent aussi dans cette parole en décidant de se lier entièrement à elle (en particulier lorsqu'elle est d'ordre religieuse). C'est ainsi, également, que, des années 1960 au début des années 1980, il va saisir l'histoire du christianisme<sup>30</sup>.

Comme le précise Philippe Sabot, cette lecture stratégique passe par un intérêt certain pour l'œuvre de Klossowski (mais aussi de Bachelard et de Blanchot) qui le conforte dans son envie d'interroger les frontières et les marges au travers du discours de la théologie conçu comme discours sur le péché, la faute mais aussi le salut<sup>31</sup>. Durant la décennie suivante, et plus particulièrement dans ces enseignements, comme le montre Julien Cavagnis, Foucault consolide son propos sur le christianisme en analysant plusieurs grandes figures religieuses comme l'ascèse, la mystique, la pastorale, l'Église ou encore la gnose. Sa compréhension du christianisme gagne en densité, mais aussi en complexité. Au début des années 1980, il se joue autre chose. Foucault cherche alors à introduire la notion de *parrésia* dans son système de réflexion et, comme le rappelle Laura Cremonesi, il décide d'élaborer une nouvelle lecture du christianisme dans laquelle ce

---

*en justice*, Louvain / Chicago, Presses universitaires de Louvain / University of Chicago Press, 2012, p. 18.

<sup>30</sup> Voir ce qu'en dit Philippe Chevallier, *op. cit.*, p. 19-53. On peut aussi se tourner vers le texte de Michel Senellart, « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], hors-série n° 7, 2013, mis en ligne le 21 mars 2013, consulté le 06 mai 2015. URL : <http://cem.revues.org/12872> ; DOI : 10.4000/cem.12872

<sup>31</sup> Foucault s'intéressa au discours des mystiques comme Jean-Joseph Surin, mais aussi à la question du rapport entre religion et sexualité et donc aux discours sur la chair, le corps, le péché, le plaisir et peut-être surtout la possession.

sont d'abord les liens et les ruptures avec la tradition classique qu'il s'agit de dévoiler, en particulier lors des deux premiers siècles chrétiens. Si la *parrésia* conserve sa valeur de liberté héritée de son usage par les Grecs et les Romains, elle commence alors à désigner dans le cadre radicalement différent du christianisme naissant, l'idée d'une nouvelle modalité du rapport de l'homme à Dieu. C'est au même moment, aussi, qu'il poursuit son projet de réaliser une histoire de la sexualité en six volumes. Revenant sur plusieurs textes épars et plus particulièrement sur « Le combat de la chasteté » et « La Croisade des enfants » (le troisième volume abandonné de ce projet élaboré en 1976 dans *La Volonté de savoir*), Michel Senellart aborde la question de la subjectivité chrétienne à partir du cas de la masturbation que le moine doit savoir écarter tout au long des étapes de son ascèse, y compris, et peut-être surtout, durant son sommeil.

### *Spiritualité et techniques de soi*

Cet art de la relation qui conduit Foucault à particulariser et à insérer les grandes idées religieuses dans les problématisations concrètes implique aussi – deuxième outil mis en place par le philosophe – de mettre l'accent sur les articulations, les tactiques, et les instruments en jeu.

C'est ainsi, par exemple, qu'il va porter son regard vers la question de la spiritualité en évoquant les opérations, les pratiques, ou les expériences des sujets, comme les purifications, les ascèses, les renoncements ou encore les conversions du regard<sup>32</sup>. Comme le montrent les interventions de Jacques Le Brun ou de Pierre Vesperini, il s'agit pour Foucault de reprendre certains découpages traditionnels (matériel-spirituel ; technique-éthique, actes-

---

<sup>32</sup> M. Foucault, « *L'herméneutique du sujet* » : *Cours au collège de France (1980-1981)*, Paris, Gallimard / Seuil, 2001, p. 16-17. Désormais HdS dans l'ensemble du volume.

doctrines, extérieur-intérieur...) pour donner à cette notion de spiritualité une nouvelle profondeur heuristique.

Se fondant sur le cas de l'expérience onirique dans le monde chrétien, Jean Reynard rappelle quant à lui combien le rêve et sa mise en discours participent pleinement de ces techniques de soi, de ce travail de soi sur soi décrit par Foucault. L'analyse des rêves est une technique d'existence, plus encore, une pratique de vie !

La notion de spiritualité a aussi des implications politiques. C'est ce que démontre Saki Kogure en mettant en regard les propos de Foucault avec la critique de la biopolitique que défend Giorgio Agamben, et plus particulièrement sa théorie du témoignage qu'il expose dans le troisième volume de sa série *Homo sacer*. Là encore, Foucault reste utile pour envisager une nouvelle forme de subjectivation comme résistance aux techniques de gouvernement des vivants.

#### *Du politique au religieux*

La dernière partie de cet ouvrage permet d'illustrer la profondeur du programme de recherche défini par Foucault à la suite des événements iraniens dès lors qu'il s'agit d'examiner, et peut-être de démonter, certains dispositifs modernes. C'est ce que propose Guillaume Brie en analysant la prise en charge thérapeutique des criminels sexuels. Sa mise à l'épreuve sociologique des textes foucauldien lui permet de dessiner une homologie de structure entre le champ religieux et le champ pénal autour de la question de l'aveu qui a été depuis Cassien une pièce essentielle pour le gouvernement des hommes.

Avec Jérôme Lamy qui revient sur la manière dont Foucault dans *l'Histoire de la folie* (1961) s'interroge sur le rôle du protestantisme, de la Réforme et des sectes puritaines dans l'avènement d'une nouvelle moralisation de la pauvreté, il s'agit de montrer la vitalité de ses propositions

dans une historiographie désormais totalement renouvelée sur le sujet.

De son côté, Luca Paltrinieri tente de comprendre comment les propos de Foucault sur le religieux et plus particulièrement le pouvoir pastoral doivent se comprendre en lien avec les débats philosophiques contemporains qui concernent la sécularisation, un terme que Foucault n'utilise jamais, préférant celui de « dégouvernementalisation » qui signifie chez lui le processus de reprise des pratiques gouvernementales du pastorat dans le cadre d'une nouvelle institution qui est l'État.

Pour finir, Alain Brossat rappelle combien les événements iraniens ont joué un rôle majeur pour Foucault. Si c'est en pensant cet événement qu'il perçut combien le mot « Islam » était en passe de devenir un opérateur de transformation politique et, pour certains, un moyen de raidir le partage entre Orient et Occident, c'est à partir de ce même événement qu'il va élaborer une nouvelle manière de faire de la philosophie qui ne cesse de mettre à l'épreuve les limites d'une approche proprement philosophique.

De ce point de vue, Foucault n'offre aucun mode d'emploi stable, aucune véritable « méthode » applicable telle quelle pour penser le religieux aujourd'hui. C'est là son importance et son intérêt puisqu'il permet d'élaborer de nouveaux modes d'analyses, mais surtout d'ouvrir l'espace de réflexion sur le religieux, aujourd'hui trop souvent saturé, vers autre chose.

NOTE DE L'ÉDITEUR

*Pour des raisons de clarté, nous avons décidé d'utiliser, pour l'ensemble des articles, les mêmes abréviations concernant les principales œuvres cités de Foucault :*

DE *pour les Dits et Écrits. Nous utilisons la numérotation et la pagination de l'édition en quatre volumes de Gallimard (1994).*

HdS *pour « L'herméneutique du sujet » : Cours au collège de France (1980-1981), Paris, Gallimard / Seuil, Hautes études, 2001.*

STP *pour « Sécurité, territoire, population » : Cours au Collège de France (1977-1978), Paris, Gallimard / Seuil, Hautes études, 2004.*

*Pour les autres ouvrages, les titres sont donnés en complet à la première occurrence.*



Première partie  
Lectures du christianisme





LE CHRISTIANISME ET SON DOUBLE.  
FOUCAULT, LECTEUR DE KLOSSOWSKI

Philippe Sabot  
Université Lille 3/UMR 8163  
« Savoirs, Textes, Langage »

S'intéresser à la lecture que Michel Foucault a faite des œuvres de Pierre Klossowski dans les années soixante dans le cadre d'un colloque consacré aux rapports entre « Foucault et les religions » peut sembler paradoxal. Il faut en effet souligner d'emblée que le champ offert ici à l'investigation est extrêmement réduit puisque Foucault, même s'il y revient ponctuellement par la suite, n'a consacré à l'œuvre de Pierre Klossowski qu'un seul et unique article, publié en mars 1964 dans *La Nouvelle Revue Française* et intitulé « La prose d'Actéon »<sup>1</sup>.

D'autre part, l'intérêt de Foucault pour cette œuvre croise sans aucun doute un questionnement sur différentes formes de religions, ou du moins de rapports au sacré et au divin. Mais, dans la démarche qui est alors celle de Foucault, cet intérêt renvoie surtout aux perspectives critiques ouvertes par la forme et le contenu même des récits inclassables de Klossowski en tant qu'ils pro-

---

<sup>1</sup> M. Foucault, « La prose d'Actéon », *La Nouvelle Revue Française*, n°135, mars 1964, p. 444-459. Repris dans *DE I*, texte n°21, p. 326-337. Nous le citerons ensuite d'après cette édition.

longent les efforts d'une littérature transgressive (Sade, Bataille, Artaud) et donc d'une expérience littéraire qui vaut avant tout comme la voie royale d'une « pensée du dehors », soit de cette pensée qui fait pièce à l'expérience dialectique d'une pensée du dedans, de l'intériorisation et de l'identité à soi<sup>2</sup>.

Pour les raisons qui viennent d'être exposées, il va de soi qu'il serait abusif et vain de chercher dans ces textes les linéaments ou même le prodrome de l'analyse généalogique des conditions historiques de l'émergence du christianisme, telle qu'elle s'élabore de manière décisive à la fin de la décennie suivante<sup>3</sup>. Il faut donc se garder d'envisager le bref essai que Foucault consacre à Klosowski en 1964, comme l'indice d'une préoccupation continue et univoque pour la constitution occidentale du christianisme. Pour autant, et au vu de ces précisions, en quoi la lecture et l'interprétation que Foucault propose de l'auteur de *Sade mon prochain* (1947), du *Bain de Diane* (1956) et du *Souffleur* (1960) au début des années soixante, éclairent-elles, même de biais, les enjeux de la réflexion foucauldienne sur les religions ?

Pour le comprendre, il importe de souligner tout d'abord que cette lecture et cette interprétation s'inscrivent dans la droite ligne de la préface à la première édition de *l'Histoire de la folie*<sup>4</sup> et qu'à ce titre elles détour-

---

<sup>2</sup> M. Foucault, « La pensée du dehors », *Critique*, n°229, juin 1966, p. 523-546 ; repris dans *DE I*, texte n°38, p. 518-539.

<sup>3</sup> En particulier dans le cours au Collège de France consacré au *Gouvernement des vivants* (1979-1980), Paris, Seuil/Gallimard, 2012.

<sup>4</sup> Cette préface de l'ouvrage qui s'intitulait alors *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, Plon, 1961, p. I-XI) a été supprimée dans la réédition de 1972 et remplacée par une sorte d'anti-préface où Foucault, au sortir de la polémique qui l'a opposé à Derrida, explique pourquoi il rebute à rédiger une nouvelle préface à

nent la perspective d'une généalogie du christianisme au profit de celle, plus large, d'une archéologie de la culture occidentale. Ou plutôt, elles inscrivent la première dans le mouvement de la seconde. Elles offrent ainsi avant tout à Foucault l'occasion de prolonger une réflexion sur les prestiges et les pouvoirs discriminants de la *ratio* occidentale, - une réflexion qui est menée, chez Foucault comme chez Klossowski d'ailleurs, « sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne »<sup>5</sup>, et qui est même déployée par ce dernier à partir d'une confrontation soigneusement orchestrée entre la tradition mythologique grecque et païenne et la référence maîtrisée aux Pères de l'Église (Tertullien, saint Augustin, Maître Eckhart, saint Thomas d'Aquin). En tout cas, une chose est sûre : Foucault retrouve bien chez Klossowski ce geste critique dont il avait défini l'exigence dans les premières pages de sa préface de 1961<sup>6</sup>. Pour lui, l'écrivain-essayiste déploie à sa manière une interrogation sur les « frontières de notre culture »<sup>7</sup>, soit tout autant sur ses partages fondateurs que sur cette inséparation originaire qui les précède et les rend à la fois

---

son *Histoire de la folie*. Le texte de la première préface est repris dans DE I, texte n°4, p. 159-167.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 162. Pierre Klossowski publie en 1969 *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris, Mercure de France). Il est possible de rappeler que, en 1964, s'était tenu à Royaumont un important colloque consacré à Nietzsche qui a contribué à renouveler l'intérêt pour la pensée du philosophe allemand en France. Klossowski, qui avait traduit *Le Gai savoir* en 1954, avait pris part à ce colloque, aux côtés, entre autres, de Foucault et de Deleuze (voir les actes du colloque, dirigés par Deleuze : *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, Paris, Minuit, 1967).

<sup>6</sup> Nous suivons sur ce point les excellentes analyses proposées par Philippe Chevallier dans *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS, 2011. Voir notamment le chapitre 7 : « Le christianisme comme Orient perdu », et en particulier p. 270-277 : « L'Orient, tentation originelle du christianisme : Pierre Klossowski, Gustave Flaubert ».

<sup>7</sup> *Folie et déraison*, préface à la 1<sup>ère</sup> édition, *op. cit.*, p. 161.

possibles et problématiques. La lecture foucauldienne de Klossowski se déploie donc avant tout à travers le prisme (proprement nietzschéen) d'une interrogation sur les « expériences-limites du monde occidental »<sup>8</sup>, sur ces limites par lesquelles l'occident a cherché (et réussi) à imposer dans l'histoire l'identité d'une culture, la « nôtre » comme dit Foucault, face aux formulations orientales de cette culture qui demeurent pourtant comme sa « vérité primitive »<sup>9</sup> :

[...] l'Orient [est] offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite : nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage<sup>10</sup>.

Il reste alors à comprendre comment la démarche de Klossowski, ainsi replacée dans l'ouverture nietzschéenne de l'*Histoire de la folie*, en prolonge et en relance le geste critique, tout en le déplaçant.

Notons tout d'abord à ce sujet que, lorsqu'il évoque à l'ouverture de sa thèse l'idée d'un « partage originaire »<sup>11</sup> qui instaure la culture occidentale, Foucault précise que ce partage a valeur de « refus »<sup>12</sup> et d'« oubli »<sup>13</sup> (et même d'oubli de cet oubli) et qu'il s'agit alors de susciter, dans la recherche archéologique elle-même, la puissance de hantise de cette exclusion, en tant qu'elle œuvre comme une impureté constitutive – et, pour une part, devenue inaccessible – de la Raison occidentale. C'est en un sens cette hantise que font vivre et que suscitent les récits de Klossowski et qu'il s'emploie aussi à penser dans ses essais.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Voir par exemple *ibid.*, p. 161, p. 162, p. 163.

<sup>13</sup> Voir par exemple *ibid.*, p. 165.

Mais ici se fait jour un déplacement intéressant de la réflexion : car la *ratio* occidentale n'est plus interrogée depuis le seul partage de la folie et de la déraison – cet autre de la raison devenu objet possible pour une connaissance rationnelle et pour un discours de vérité sur l'homme « fou ». Avec Klossowski, c'est par un autre biais que l'expérience de la raison occidentale se trouve mise en question : par le biais du grand partage des figures malicieuses et instables de la tentation et du discours de la théologie en tant que discours de vérité sur le péché, la faute et le salut. On voit ainsi comment la démarche de Foucault et celle de Klossowski, malgré ce déplacement, peuvent néanmoins faire écho l'une à l'autre, à partir donc de leur commune provenance nietzschéenne qui fixe avant tout le principe d'une analyse de la volonté de vérité et de ses effets sur les pratiques et les discours.

C'est dans cette perspective que Klossowski, comme l'écrit Foucault au tout début de son article de 1964, « renoue avec une expérience perdue depuis longtemps »<sup>14</sup>. De quoi s'agit-il ? Cette expérience contourne ce que notre culture doit au christianisme (la division essentielle du Bien et du Mal, du Ciel et de l'Enfer, de la vie et de la mort) pour rejoindre l'Autre du christianisme, son double insistant et inquiétant – dont l'Orient forme une figure, ou peut-être seulement une dénomination commode ; et dont les « querelles de la démonologie »<sup>15</sup> ou la prolifération des simulacres constituent autant de ressources actives et démesurément inquiétantes. Au fond, l'inquiétude vient miner ce que « nous » (« nous », occidentaux, marqués par l'influence, voire par la domination de la pensée chrétienne) sommes devenus et elle vient contaminer les

---

<sup>14</sup> « La prose d'Actéon », *op. cit.*, p. 326.

<sup>15</sup> *Ibid.*

fausses évidences qui établissent la domination symbolique de l'ordre culturel occidental<sup>16</sup>.

Notons qu'au même moment, dans un article daté de 1965 (« Pierre Klossowski ou les corps-langage »<sup>17</sup>), Gilles Deleuze investit lui aussi la pensée et les fictions klossowskiennes, dans le prolongement de sa propre lecture de Nietzsche<sup>18</sup> : il trouve notamment dans *Le Baphomet*<sup>19</sup> une interprétation du projet philosophique de la modernité. Il s'agit, écrit Deleuze, d'un curieux « roman de théologie qui oppose le système de Dieu et le système de l'Antéchrist comme les deux termes d'une disjonction fondamentale »<sup>20</sup>. Et ce roman, précisément, fait *disjoncter* ces deux systèmes antagonistes en faisant apparaître qu'il s'agit en réalité du même système dédoublé, creusé en lui-même par la « venue simultanée du Même et de l'Autre » (pour reprendre une expression de Foucault cette fois<sup>21</sup>), ou encore par leur *simulation* réciproque et indiscernable. Dans la fiction de Klossowski, le monde des identités, sur

---

<sup>16</sup> Il faut souligner que, dans ces textes des années soixante, Foucault opère des catégorisations massives (l'Orient, l'Occident, le christianisme, le paganisme) qui tendent paradoxalement à essentialiser ces processus historiques et culturels que l'archéologie prétend pourtant étudier dans leur épaisseur propre. Les enquêtes ultérieures sur le christianisme opèreront de ce point de vue des distinctions beaucoup plus fines à partir d'une approche historique et méticuleuse des discours et des pratiques.

<sup>17</sup> G. Deleuze, « Pierre Klossowski ou les corps-langage », *Critique*, n°214, 1965 ; repris en appendice de *Logique du sens* (Paris, Minuit, coll. « Critique », 1969, p. 325-350). Sur la lecture croisée de Klossowski par Foucault et Deleuze, voir Ph. Sabot, « Foucault, Deleuze et les simulacres », *Concepts*, n°8 : « Gilles Deleuze-Michel Foucault, continuité et disparité », mars 2004, p. 3-26.

<sup>18</sup> *Nietzsche et la philosophie* est paru aux PUF en 1962.

<sup>19</sup> *Le Baphomet*, dernier récit de Klossowski, qui paraît un an après « La prose d'Actéon », en 1965, est dédié à Foucault.

<sup>20</sup> G. Deleuze, « Klossowski ou les corps-langage », *op. cit.*, p. 338.

<sup>21</sup> « La prose d'Actéon », *op. cit.*, p. 329.

lequel règne Dieu (garant, « fondement de l'identité de moi et de sa base substantielle, l'intégrité du corps »<sup>22</sup>), est comme redoublé et emporté par le monde des souffles qui « subsiste en lui et qui le ronge »<sup>23</sup> et sur lequel règne le Baphomet, « prince de toutes les modifications »<sup>24</sup>.

\*

Mais revenons à Foucault et à sa propre mise en scène du « grand péril des Identités »<sup>25</sup>. Dans son article de 1964, il n'a de cesse de rappeler comment l'expérience chrétienne, qui est héritière du dualisme et de la Gnose, mais sous la forme apaisée et maîtrisée d'une mise en scène ritualisée de la tentation, ne cesse d'être confrontée dans ses récits à la « théophanie resplendissante des dieux grecs » - « comme si elle en était le double, peut-être le simulacre »<sup>26</sup>. Ce renversement anachronique marque en quelque sorte le retour du dionysiaque dans la pensée binaire de la théologie chrétienne (Dieu/Diable, Bien/Mal). Ce retour ironique réintroduit de la confusion au cœur même des partages fondateurs du christianisme. Quelle est cette confusion, quelle forme prend-elle ? Et quels sont ses effets sur ce que Deleuze nomme le « système de Dieu » ? Pour répondre à ces questions, Foucault se tourne vers l'exégèse minutieuse que Klossowski a proposée de la fable mythologique de Diane et Actéon dans *Le Bain de Diane*. Cette fable permet en effet, selon Foucault, de saisir le « procédé » klossowskien, c'est-à-dire la matrice théorique et fictionnelle des autres récits aussi bien que celle de l'ouverture de l'expérience chrétienne à cette autre forme

---

<sup>22</sup> G. Deleuze, « Klossowski ou les corps-langage », *op. cit.*, p. 341.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>25</sup> « La prose d'Actéon », *op. cit.*, p. 327.

<sup>26</sup> *Ibid.*

d'expérience qui d'une certaine manière en constitue la « doublure »<sup>27</sup>. Dans la fable du bain de Diane sont en effet mis en scène les éléments constitutifs de cet opérateur majeur d'inquiétude que constitue le simulacre. Foucault cite ici Klossowski pour expliciter cette opération :

Diane pactise avec un démon intermédiaire entre les dieux et les hommes pour se manifester à Actéon. Par son corps aérien, le démon *simule* Diane dans sa théophanie et inspire à Actéon le désir et l'espoir insensé de posséder la déesse. Il devient l'imagination et le miroir de Diane<sup>28</sup>.

C'est à partir d'un jeu du désir et de l'imagination qu'Actéon accomplit sa propre métamorphose « en un bouc impur, frénétique et délicieusement profanateur »<sup>29</sup>. Klossowski se sert manifestement de cette fable pour opérer la jonction entre deux notions du simulacre. La première est celle qu'il emprunte à l'esthétique de la Rome tardive, où les *simulacra* désignaient ces statues ou effigies des divinités balisant le parcours de la ville, – effigies qui avaient selon Klossowski cette particularité qu'elles « déterminaient sexuellement les divinités qu'elles représentaient »<sup>30</sup>. De là la seconde acception du simulacre selon laquelle celui-ci ne propose pas seulement une reproduction à l'identique de ce qu'il « simule », mais il en trouble bien plutôt l'apparition par la mise au jour de la part secrète, fantasmatique qui l'accompagne<sup>31</sup>. Dans un

---

<sup>27</sup> Sur ces notions de « procédé » et de « doublure », voir M. Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1963.

<sup>28</sup> P. Klossowski, *Le Bain de Diane*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1956, p. 46.

<sup>29</sup> « La prose d'Actéon », *op. cit.*, p. 327.

<sup>30</sup> P. Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, Montpellier, fata morgana, 1968, p. 55.

<sup>31</sup> Voir à ce sujet les précisions de Jean-Pol Madou, *Démons et simulacres dans l'œuvre de Pierre Klossowski*, Paris, Méridiens-Klincksiek, 1987, particulièrement p. 87-94.



essai intitulé précisément *La Ressemblance*, Klossowski déploie encore cette dimension particulière du simulacre :

Le simulacre au sens *imitatif* est actualisation de quelque chose d'incommunicable en soi ou d'irreprésentable : proprement le phantasme dans sa contrainte obsessionnelle. Pour en signaler la présence - faste ou néfaste - la fonction du simulacre est d'abord exorcisante ; mais pour exorciser l'obsession - le simulacre *imite* ce qu'il appréhende dans le phantasme<sup>32</sup>.

Le simulacre klossowskien met donc en œuvre une *mimesis* paradoxale, à la fois actualisante et exorcisante, à la faveur de laquelle il devient le point d'inversion des rapports du profane et du sacré<sup>33</sup>. L'épiphane païenne du divin communique alors avec l'imagerie chrétienne de la chute (désir, mort) en devenant son simulacre : la scène de Diane au bain, vue par Actéon, rejoue et exorcise le phantasme chrétien d'une chair sensuelle exposée aux regards et au désir, et transgressant la Loi qui nous en interdit la vision<sup>34</sup>. Ainsi, les simulacres de la Rome païenne ne se laissent ainsi déchiffrer qu'à partir de la conscience chrétienne de la faute, qu'ils hantent littéralement comme s'ils étaient son propre phantasme inassouvi : « Ces dieux, écrit Klossowski, prennent plaisir à leur propre honte »<sup>35</sup>.

Foucault cherche à retrouver dans sa lecture cette logique complexe du simulacre, compris comme opérateur d'une transgression, c'est-à-dire comme manifestation évanescence du rapport étroit qui lie, dans le même instant, la limite et son franchissement et qui, comme Foucault l'avait

---

<sup>32</sup> P. Klossowski, *La Ressemblance*, Marseille, Ryoän-ji, 1984, p. 76-77.

<sup>33</sup> Nous renvoyons ici aux analyses éclairantes de Jean-François Favreau in *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)* (Lyon, ENS Éditions, coll. « Signes », 2012). Voir en particulier le chapitre IV : « Les ruses du même : les simulacres de Klossowski », p. 147-199.

<sup>34</sup> Cf. J.-P. Madou, *op. cit.*, p. 12.

<sup>35</sup> *Le Bain de Diane*, p. 117.

suggéré en 1963 à propos de Bataille, ouvre vers l'illimitation du désir<sup>36</sup>. De là vient l'intérêt particulier que Foucault porte au *Bain de Diane* : le divin ne s'y manifeste que sous la forme d'un démon qui se fait passer pour lui et tire son pouvoir de séduction, de tentation, de cette ressemblance impure, « simulée », avec une divinité dont il matérialise l'« agitation invisible » en actualisant ses phantasmes. Dans ces conditions, « entre le Bouc ignoble qui se montre au Sabbat et la déesse vierge qui se dérobe dans la fraîcheur de l'eau, le jeu est inversé »<sup>37</sup>. En somme, à la faveur de l'insinuation d'un double démoniaque de la déesse, la tentation semble avoir changé de forme. Tenté par le spectacle du corps glorieux de son génie tutélaire, Actéon le chasseur devient victime de ses visions délirantes : il est piégé par son propre désir.

Le jeu complexe du simulacre dans *Le Bain de Diane* paraît ainsi exemplaire à Foucault de cette « expérience perdue depuis longtemps »<sup>38</sup> et avec laquelle pourtant les récits de Klossowski semblent renouer, à savoir une expérience trouble qui, comme l'ajoute alors Foucault, se rapproche de celle que Descartes a traversée avec l'hypothèse du Malin génie, et selon laquelle « le démon, ce n'est pas l'Autre, le pôle lointain de Dieu, l'Antithèse sans recours (ou presque), la mauvaise matière, mais plutôt quelque chose d'étrange, de déroutant qui laisse coi et sur place : le Même, l'exactlyment ressemblant »<sup>39</sup>. Avec la figure du Malin génie, c'est à nouveau un grand partage qui est simultanément annoncé et déjoué. Il s'agit du partage fondateur de la raison classique dont Foucault a dramatisé la naissance dans *l'Histoire de la folie* en soulignant que l'accès de la raison à la maîtrise d'elle-même et de son contraire avait signé

---

<sup>36</sup> M. Foucault, « Préface à la transgression », in *DE I*, p. 233-250.

<sup>37</sup> « La prose d'Actéon », *op. cit.*, p. 327.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>39</sup> *Ibid.*

l'exclusion de la folie, son « grand renfermement »<sup>40</sup>. Ici, prenant cette forclusion à revers, Klossowski semble en desserrer l'étau pour reporter la dramatisation du côté du doute, qui persiste donc et qui, en s'insinuant dans la raison elle-même, l'empêche de réduire au silence « l'inquiétude des simulacres »<sup>41</sup>. Avec Klossowski, Foucault entend donc ouvrir une brèche dans la fiction rassurante de notre culture occidentale, telle qu'il en a relaté la constitution dialectique (avec cette espèce de nécessité et de continuité qui la caractérise) dans *l'Histoire de la folie*. En prenant cette histoire à l'envers, et en la réécrivant à partir des ressources originales d'une mythologie païenne qui la mine de l'intérieur et qui lui rappelle la sourde « complicité du divin avec le sacrilège », les fictions de Klossowski offrent la richesse, et l'inquiétude aussi, d'une authentique expérience de pensée : cette expérience se situe, écrit Foucault, « dans un monde où régnerait un malin génie qui n'aurait pas trouvé son dieu, ou qui pourrait aussi bien se faire passer pour Dieu, ou qui peut-être serait Dieu lui-même. Ce monde ne serait ni le Ciel, ni l'Enfer, ni les limbes ; mais *notre monde tout simplement* »<sup>42</sup>.

On voit ainsi comment Klossowski a pu orienter Foucault vers la face cachée du christianisme – en reproduisant tout en le décalant (en *simulant* ?) le geste archéologique de *l'Histoire de la folie*. Pourtant, comme nous l'avons souligné pour commencer, il serait sans doute abusif de prêter à cette *réplique* klossowskienne le statut d'une initiation à cette entreprise généalogique et critique de grande ampleur qui sera surtout engagée à partir de la décennie suivante. Tout au plus, mais c'est déjà beaucoup, peut-on y voir l'effet de cette commune ascendance nietzschéenne qui

---

<sup>40</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1972 (2<sup>e</sup> édition), chapitre II.

<sup>41</sup> « La prose d'Actéon », *op. cit.*, p. 327.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 328 (nous soulignons).

pousse à interroger les constructions de la raison occidentale et de l'expérience chrétienne, et à faire surgir à la fois le jeu de ses origines, la mobilité d'une signification à l'état naissant, pour ne pas dire à l'état sauvage, et les conditions de leur effacement – qui s'effacent elles-mêmes pour donner ainsi à une élaboration contingente l'allure définitive d'une nécessité dialectique.

La manière dont la lecture de Klossowski par Foucault au début des années soixante éclaire le rapport du second au fait religieux, demeure donc limitée. Il ne s'agit pas en effet d'envisager un contrepoint à la morale chrétienne, de problématiser sous l'angle éthique la provenance d'un certain rapport pratique à soi tel qu'il est impliqué par le discours chrétien de la faute. Il s'agit avant tout, dans cette approche archéologique, de frotter l'une à l'autre deux logiques du sens afin de confronter la culture européenne à sa propre altérité, à sa « propre démesure »<sup>43</sup> telle qu'elle s'annonce dans la perturbation sans fin des catégories du Même et de l'Autre et du jeu dialectique que ces catégories autorisent. La logique des simulacres renvoie de ce point de vue à la logique de la fiction, aux ruses piégées et piégeantes par lesquelles le langage retrouve cet écart constitutif à soi et aux choses, cet écart qui dérobe le jeu des signes à une interprétation univoque de leur sens : suivant cette logique de la dissémination, le simulacre lui-même est équivoque. Foucault énumère ainsi les éléments de « cette constellation propre à Klossowski, et merveilleusement riche : simulacre, similitude, simultanéité, simulation et dissimulation »<sup>44</sup>. Klossowski met cette richesse sémantique au service d'une opération subversive dont le point d'application est justement le sens de l'expérience chrétienne. Ce sens est comme emporté par la prolifération tumultueuse des simulacres (et de leur interprétation) qui

---

<sup>43</sup> *Folie et Dérison*, Préface à la 1<sup>ère</sup> édition, *op. cit.*, p. 161.

<sup>44</sup> « La prose d'Actéon », *op. cit.*, p. 329.

fait communiquer, au sein même cette expérience, les figures jumelles du Diable et de Dieu, ou encore de Dionysos et du Crucifié.

L'expérience chrétienne, au sens où Foucault l'entend dans ce texte de 1964, repose (sans le dire) sur une rationalisation de l'usage des signes, sur une raréfaction du sens et sur une régulation des formes de l'interprétation. Bref, sur un nouvel ordre du discours. La prise archéologique sur une telle expérience, solidaire de celle de la culture occidentale, revient donc à l'inscrire dans une histoire de la vérité (et des conditions de production du sens) dont l'article sur Klossowski pose en quelque sorte les jalons – pour un travail à venir :

[...] le simulacre ne détermine pas un sens ; il est de l'ordre de l'apparaître dans l'éclatement du temps : illumination de Midi et retour éternel. Peut-être la religion grecque ne connaissait-elle que les simulacres. Les sophistes d'abord, puis les stoïciens et les épicuriens ont voulu lire ces simulacres comme des signes, lecture tardive où les dieux grecs se sont effacés. L'exégèse chrétienne, qui est de patrie alexandrine, a hérité de cette interprétation<sup>45</sup>.

S'ouvre ainsi, dans les marges de l'essai sur Klossowski, la perspective d'une histoire de l'exégèse chrétienne qui est au fond l'histoire – sans cesse reprise et sans cesse oubliée – du partage entre des logiques du sens.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 330-331.



ASCÈSE, MYSTIQUE, PASTORALE, ÉGLISE :  
ESSAI DE TYPOLOGISATION DES FIGURES  
CHRÉTIENNES DE MICHEL FOUCAULT

Julien Cavagnis  
Université Jean-Moulin Lyon III. Faculté de Philosophie  
& Université Saint-Joseph de Beyrouth (Liban)

Tout au long de l'œuvre foucauldienne, le christianisme n'apparaît qu'au sein de cadres et d'enjeux bien particuliers, ne relevant pas d'une histoire du christianisme en tant que telle, mais bien plutôt des axes problématiques propres à Foucault, axes qu'il ne cesse par ailleurs de transformer. Les éléments chrétiens y interviennent en effet tantôt au sein d'une histoire de la folie et de la médecine, tantôt au sein d'une réflexion portant sur les relations entre littérature et expériences limites, tantôt au sein d'une généalogie des formes modernes de pouvoir-savoir, ou encore, finalement, au sein d'une histoire des formes de subjectivités et tout particulièrement du sujet occidental. De ce point de vue, pourrait-on conclure, l'objet « christianisme » n'intervient que de manière dérivée et diffractée dans le discours foucauldien. Il ne possède ainsi aucun principe de continuité et d'homogénéité propre, pas plus que son évolution ne possède une quelconque autonomie. Il serait alors assez étrange de vouloir l'étudier en tant que tel.

Ce constat premier n'est pas complètement faux. Il me semble cependant, d'une manière générale, qu'aborder Foucault par quelques entrées périphériques de ses recherches, l'investir par ses bords, le traverser de biais, comme il l'accomplit la plupart du temps lui-même sur les matériaux qu'il investit, et non pas en suivant passivement ses lignes problématiques centrales, pourrait apporter quelques lumières intéressantes sur son œuvre. La religion, et tout particulièrement le christianisme, font partie de telles lignes transversales, et le travail de Philippe Chevallier a donné un bon exemple des apports qu'une étude minutieuse de celle-ci pouvait constituer. Une telle conclusion masquerait qui plus est quelques petites choses qui me semblent dignes d'intérêt, et dont le constat a constitué le point de départ de la présente enquête.

1) On peut tout d'abord repérer, dans cette longue progression que donnent à voir les quatorze années de cours au Collège de France sur lesquelles je me concentrerai ici, une certaine *centralisation tendancielle* de l'objet chrétien dans les recherches foucaaldiennes. Par là, je veux dire une prise d'importance progressive de l'attention envers le christianisme dans l'économie des cours et plus généralement du discours foucauldien, à la fois quantitative et qualitative. *Quantitativement*, tout d'abord, l'on passe en effet d'une ou deux leçons consacrées au christianisme dans *La Société punitive* (1973), le *Pouvoir psychiatrique* (1973-1974) ou encore *Les Anormaux* (1975), à quatre leçons et demie dans *Sécurité, territoire, population* (1978), puis finalement à l'année entière de cours, mises à part ses quatre leçons d'introduction, dans *Du gouvernement des vivants* (1980)<sup>1</sup>. *Qualitativement*, ensuite, une certaine transforma-

---

<sup>1</sup> Un tel gonflement se retrouve dans les différents articles et interventions réunis dans les *Dits et Écrits*. Si presque aucune référence au christianisme ne se trouve en effet entre 1970 et 1976, celui-ci intervient de plus en plus systématiquement à partir de cette date et



tion est là encore repérable quant à la méthode par laquelle ces éléments chrétiens sont abordés, non seulement dans la manière qu'a Foucault de lire les textes chrétiens<sup>2</sup>, mais plus profondément dans la place que de telles approches du christianisme acquièrent au sein du dispositif foucauldien en général. Très schématiquement, en effet, ces éléments chrétiens sont abordés, durant la première moitié des années 1970, dans une perspective strictement *généalogique* ou *dérivative*, en l'occurrence comme *antécédents généalogiques lointains* des formes modernes de pouvoir-savoir que cherche alors à cibler Foucault, antécédents généalogiques chrétiens qu'il évoque alors assez rapidement (en une ou deux leçons donc) pour concentrer la majeure partie de son travail sur ces formes de pouvoir-savoir modernes. À l'inverse, le christianisme tend progressivement à acquérir, à partir de 1976-1977, en 1978 par exemple, et finalement en 1980, le statut d'un objet central de l'analyse, sur lequel se resserre la focale foucauldienne jusqu'à le placer en son centre. D'un simple antécédent généalogique aux contours assez flous, le christianisme gagne alors en complexité, en densité, devient de plus en plus un champ d'étude paradigmatique acquérant ses propres principes d'intérêt, jusqu'à devenir l'objet central de ce qu'il est possible de nommer une véritable « archéologie du christianisme<sup>3</sup> » entreprenant de l'ouvrir et

---

surtout de 1978. Les récentes publications de *Qu'est-ce que la critique ?* [1978] (Vrin, « Philosophie au présent », 2015), des leçons sur *L'Origine de l'herméneutique de soi* [1980] (Vrin, « Philosophie au présent », 2013) et des cours donnés à Louvain en 1981 sous le titre *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice* (Presses Universitaires de Louvain, 2012) en donnent d'autres exemples.

<sup>2</sup> Cf. la deuxième partie, « Une lecture singulière des Pères », de Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 127-227.

<sup>3</sup> Il n'est pas le lieu, ici, de discuter des transformations qu'implique l'appellation d'enquête « archéologique » proposée par Foucault dans le cours 1980 (leçons du 30 janvier et du 6 février), appellation

de le déplier dans ses principes structurants mais aussi dans ses lignes de tension intérieures.

2) On peut deuxièmement constater – et cela me conduira plus précisément vers ce que je voudrais aborder – que par-delà ces différentes évolutions, une certaine *régularité* ou *réurrence* est repérable dans ce que je propose de nommer les « figures chrétiennes » de Foucault, terminologie qui me semble mieux convenir que l'idée d'une ou de « définition(s) » foucaaldiennes du christianisme. Autrement dit, par-delà la relative hétérogénéité des cadres programmatiques par lesquels le christianisme est abordé mais aussi les différentes périodes historiques investies pour ce faire, ce sont au fond toujours plus ou moins les mêmes *figures* chrétiennes qu'évoque et que retient Foucault. Certes, un tel constat ne va pas sans poser quelques problèmes pour une méthode cherchant à mettre en lumière les singularités historiques face à ce qui se présente traditionnellement comme des universaux ou constantes historiques, et je n'ai pas le temps, ici, de m'y arrêter. Il semble en tout cas que quelques figures typiques pour ainsi dire « transhistoriques » peuplent bel et bien l'œuvre foucauldienne, comme la figure de l'« attitude critique » à la fin des années 1970 ou la figure « cynique » dans la der-

---

sensée préciser davantage la méthode « archéologique » exposée dans *L'Archéologie du savoir* en 1969 et remplacée en 1970-71 par la méthode « généalogique ». Le point important, pour moi ici, se trouve en amont d'une telle discussion : il consiste en le retour à la référence et à la méthode archéologiques au moment où Foucault décide de consacrer une année entière de cours au christianisme des premiers siècles (le cours de 1980 donc), là où le « tournant généalogique » acté en 1970-1972 s'était précisément accompli contre les limites de la méthode archéologique des années 1960. Si un tel tournant généalogique a ouvert la voie à l'approche foucauldienne de l'histoire du christianisme, peut-on ainsi indiquer, le déploiement de celle-ci s'est accompli dans un retour et une réévaluation de la méthode archéologique.

nière année de cours au Collège de France en sont des exemples<sup>4</sup>. Un tel principe se retrouve, semble-t-il, concernant la question chrétienne : par-delà la transformation des thèmes et époques de recherche, se présentent en effet des figures religieuses typiques sur lesquelles Foucault se concentre et auxquelles il fait référence de manière récurrente au cours de son œuvre. Celles qui me semblent tout particulièrement importantes sont au nombre de quatre : l'*ascèse*, la *mystique*, la *pastorale* et l'*Église*, à quoi l'on pourrait ajouter une cinquième : celle de la *gnose*.

À partir d'un tel cadre initial, se dégage alors ce sur quoi je voudrais porter l'attention, à savoir une certaine *redéfinition* et surtout une certaine *redistribution* de ces différentes figures religieuses au cours de ces années, et tout particulièrement entre 1978 et 1980 ; redistribution qui, me semble-t-il, accouche finalement d'un christianisme dédoublé, scindé en deux figures ou deux super-figures qui se distinguent et tendent de plus en plus profondément à s'affronter. Ce sont donc cette évolution, ce dédoublement et cette redistribution des figures chrétiennes au cours de ces années que je voudrais étudier en découpant une telle évolution en trois moments : la période 1972-1975 tout d'abord, durant laquelle se met en place la première figure chrétienne des recherches généalogiques de Foucault, à savoir une figure ascético-mystique ; la période 1975-1978 ensuite, durant laquelle émerge une nouvelle figure, celle de la pastorale ; et enfin la période débutant en 1978, durant laquelle les différentes figures foucaaldiennes du christianisme se reconfigurent en deux pôles antagoniques.

---

<sup>4</sup> Cf. *Qu'est-ce que la critique ?*, *op.cit.*, et *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France 1984*, Paris, Seuil-Gallimard, 2009.

*Le christianisme comme figure ascético-mystique (1972-1975)*

La première période sur laquelle je voudrais m'arrêter, période qui constituera le point zéro de la présente enquête, débute avec le cours au Collège de France de 1972-1973, *La Société punitive*. Cette première période prendra fin au moment où la figure pastorale s'imposera, c'est-à-dire à partir de 1975-1976. Évidemment, les différents cours ou ouvrages de cette première période se distinguent par leurs objets, leurs problèmes ou leurs programmes. Il s'agit alors pour Foucault de produire une généalogie de la prison dans *La Société punitive*, une généalogie de la psychiatrie moderne et tout particulièrement de l'apparition de l'asile psychiatrique au XIX<sup>e</sup> siècle dans *Le Pouvoir psychiatrique*, et dans la première partie des *Anormaux*, de faire la généalogie de la notion d'« individus dangereux » et de l'insertion, au sein du pouvoir de punir, de l'expertise psychiatrique. Mais par-delà ces différences, une certaine régularité est manifeste, au moins à deux niveaux.

1) Il y a tout d'abord une régularité dans le dispositif foucauldien qui structure ces recherches. Dans ces différents cours ou ouvrages, en effet, un même schéma se répète : Foucault repère tout d'abord un moment de rupture ou de bifurcation dans l'histoire des différentes technologies locales de pouvoir-savoir (apparition de la prison dans le système pénal, apparition de l'asile dans le système psychiatrique, apparition des psychiatres dans les tribunaux, apparition de la sexualité dans l'étiologie des anormalités sociales) ; il propose ensuite de percevoir de tels sauts comme la manifestation d'une nouvelle forme de pouvoir (pouvoir de souveraineté, pouvoir disciplinaire, biopouvoir) en expansion ; et il propose enfin de mener la généalogie de telles technologies nouvelles de pouvoir, autrement dit de rechercher, dans la complexité

historique antérieure (principalement les époques médiévale et classique), ce qui pourraient avoir constitué les premiers rudiments de celles-ci. Alors, tout aussi systématiquement, de tels rudiments et ainsi une telle « origine » de ces formes modernes de pouvoir-savoir distinctes du vieux modèle juridico-étatique du pouvoir de souveraineté se trouvent situés au sein du christianisme, auquel la régression généalogique aboutit donc avec une grande régularité<sup>5</sup>.

2) La seconde régularité mérite davantage d'attention. Elle touche aux contenus précis des éléments chrétiens sur lesquels s'oriente de telles enquêtes, et ainsi le type de christianisme qui se trouve systématiquement abordé. Prenons tout d'abord *La Société punitive*<sup>6</sup>. Comme origine ou antécédent possible des nouvelles techniques de punition et de correction apparaissant avec la prison, Foucault évoque tout d'abord le couvent ou la cellule monastique, filiation qu'il entend cependant nuancer par l'ajout de la transition à ses yeux majeure par les traditions protestantes dissidentes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et tout particulièrement des Quakers. Si la pratique de l'isolement provient effectivement des monastères, encore fallait-il transformer celle-ci en une technique de punition pour qu'elle puisse ensuite traverser l'histoire pénale, ce qui n'était pas le cas de la vie monastique, sensée protéger le moine du monde extérieur et non pas l'inverse. Une telle transformation de l'isolement en punition fut justement

---

<sup>5</sup> Il faut noter, au passage, que cette première période (ainsi que la seconde d'ailleurs) comportent donc ce qu'il serait possible de nommer une « théorie foucauldienne de la sécularisation », théorie bien différente, tant méthodologiquement que dans ses résultats, de celles proposées par la tradition allemande d'étude du « théologico-politique ».

<sup>6</sup> Pour les éléments qui vont suivre, Cf. les leçons du 31 janvier et du 7 février 1973.

actée par de telles communautés protestantes dissidentes, comme la création des premiers centres pénitentiaires en Amérique du Nord en climat quaker l'atteste. Or, si l'on s'attarde sur ce que retient précisément Foucault de telles traditions protestantes dissidentes, c'est la dimension ascétique et mystique qui se présente avec force. *Ascétique*, puisque ce qu'il faut réparer, dans la conception quaker de la faute ou du mal, n'est pas un tort commis envers une autorité supérieure ou envers la société toute entière, comme l'évolution de l'histoire pénale de ces mêmes siècles tendait à le théoriser, mais un tort ou une corruption qui touche d'abord l'individu même qui a commis la faute. Avant de compenser ou de racheter un mal imposé aux autres, c'est donc l'individu lui-même qu'il faut corriger, purifier et transformer, à l'aide d'une série de préparations, de règles de vie et d'exercices de soi sur soi par lesquelles l'âme individuelle se purifie et se soigne. *Mystique*, puisque Foucault met tout particulièrement en avant, pour indiquer le climat théologique de telles techniques de correction, la doctrine quaker selon laquelle chaque individu possède fondamentalement au fond de lui-même un élément divin, et qu'ainsi les mauvaises actions commises révèlent avant tout une perte de contact intérieur de chaque individu avec la Parole divine et sa Vérité salvatrice qu'il est sensé toujours pouvoir réactiver au fond de lui – raison pour laquelle l'individu doit être isolé pour être soigné ou corrigé, l'isolement l'invitant à retrouver cet élément divin intérieur.

Le même constat s'impose à la lecture du *Pouvoir psychiatrique*. Si le pouvoir disciplinaire, que thématise alors Foucault par distinction d'avec le pouvoir de souveraineté propre à la monarchie médiévale et à l'État classique, s'est peu à peu répandu dans différents secteurs de pouvoir à partir des XVII<sup>e</sup> et surtout XVIII<sup>e</sup> siècles, l'origine d'une telle forme de pouvoir peut être perçue, là encore, au sein du champ religieux chrétien :

Je crois qu'on peut dire que ce pouvoir, dans ce qu'il a de spécifique, s'est formé non pas tout à fait en marge de la société médiévale, mais certainement pas non plus en son centre. Il s'est formé à l'intérieur des communautés religieuses ; de ces communautés religieuses, il s'est transporté, en se transformant, vers des communautés laïques qui se sont développées et multipliées dans cette période de la pré-Réforme, disons, aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles<sup>7</sup>.

Ces « communautés religieuses » auxquelles fait référence Foucault, la suite du cours en précise les contours<sup>8</sup> : il s'agit des ordres monastiques, bénédictins, clunisiens, cisterciens, dominicains puis jésuites. Se constituèrent au sein de ces ordres, indique-t-il en substance, une technique disciplinaire de gestion des corps que le Moyen âge ne connaissait pas, tant au sein de l'État naissant qu'au sein de l'institution Église, technique ne s'appliquant plus sur des sujets juridiques ou abstraits (souvent collectifs, définis par une terre ou une filiation) dans une relation lâche d'extraction régulière et obligatoire de biens par le pouvoir central, mais technique s'appliquant sur des corps individuels qu'il s'agit alors d'investir dans les moindres détails, de dresser et de normaliser bien plus en profondeur. Depuis ces ordres monastiques, de telles techniques devaient ensuite transiter par des communautés laïques, comme les Frères de la Vie commune dans l'Europe du Nord, par son application à grande échelle sur les populations colonisées d'Amérique latine par les Jésuites, pour finalement s'implanter au cœur des différentes réformes de la pédagogie et de la médecine à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, et venir croiser, *in fine*, l'ensemble des dispositifs locaux de pouvoir.

---

<sup>7</sup> *Le Pouvoir psychiatrique, Cours au collège de France*, p. 42-43.

<sup>8</sup> Pour les précisions du présent paragraphe, cf. la leçon du 28 novembre 1973.

Là encore, si l'on regarde ce que Foucault retient principalement de ces communautés religieuses, ce sont des éléments *ascétiques* et *mystiques* qui ont la plus grande place. L'accent est mis sur l'organisation du temps et de l'espace dans la vie monastique, sur l'extrême rigueur analytique des règles de vie quotidienne, ainsi que sur le modèle de la progression individuelle et individualisée par étapes, orientée vers une finalité elle aussi personnalisée et finalement une transformation profonde des individus. De même, l'accent est mis sur l'influence de la mystique rhénane sur ces communautés ou pratiques de transition entre l'organisation monastique et l'organisation des îlots de pouvoir disciplinaires modernes, principalement dans l'Europe du Nord.

*Apparition d'une nouvelle figure chrétienne : la pastorale (1975-1978)*

Alors que l'ascèse et la mystique constituent donc le cœur de la figure chrétienne centrale durant cette première période, que provoque l'émergence de la nouvelle figure pastorale, absente des cours avant l'année 1975 et définitivement thématisée dans le cours de 1978 ? Je me contenterai, pour y répondre, de relever quelques lignes de fond.

1) Tout d'abord, quelques mots concernant le contexte discursif à l'intérieur duquel une telle figure fait son apparition. Ce contexte se caractérise dans un premier temps par la concentration de la focale foucauldienne sur un nouveau thème, celui de la sexualité. Dans *Les Anormaux* (1975), cours dans lequel la pastorale fait sa première apparition, celle-ci intervient précisément alors que Foucault vient de mettre l'accent sur l'apparition de la question sexuelle dans le dispositif psychiatrique au milieu du



XIX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Le nœud qui se serre pour la première fois dans ce cours fait également apparaître le thème pour ainsi dire plus fondamental que traitera en fait Foucault à travers celui de la sexualité, à savoir la question de l'*aveu* ou de l'*herméneutique de soi*, dans sa double dimension de mise en discours de vérité du sexe d'une part, et de dispositif d'appel à rechercher et à énoncer d'une manière répétée, pour chaque individu, ce qui constituerait la vérité essentielle de lui-même, et de se constituer ainsi à la fois comme *objet* et comme *sujet* de vérité, d'autre part. En proposant une « histoire de la sexualité », c'est donc en fait une histoire de la « société avouante » et de cette « bête d'aveu<sup>10</sup> » qu'est devenu l'homme occidental que suit Foucault, et *in fine* une histoire de cette technique si particulière tout à la fois de production de vérité à la première personne d'une part, et de production de sujets et de subjectivités d'autre part, question qui se retrouvera jusque dans le cours de Louvain, *Mal faire, dire vrai*, de 1981.

Si l'apparition de la figure pastorale s'annonce timide-ment dans ces années 1975 et 1976, c'est le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, qui lui donne sa véritable consistance, en la redécouvrant au moment de thématiser une nouvelle forme de pouvoir traversant les politiques publiques de gestion des populations à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, après le pouvoir de souveraineté, après le pouvoir disciplinaire et après le biopouvoir très rapidement évoqué en 1976, à savoir ce que Foucault nomme tout d'abord le « pouvoir de sécurité », avant de lui donner finalement le nom de « gouvernementalité<sup>11</sup> ». Ce

---

<sup>9</sup> Leçon du 19 février 1975.

<sup>10</sup> *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976, p. 79-80.

<sup>11</sup> Les quatre premières leçons du cours (11, 18 et 25 janvier, et 1<sup>er</sup> février 1978).

nouvel art de gouvernement, pour rapporter rapidement une telle thématization, ne cherche plus à prélever des biens par obligation juridique sur des entités collectives notamment définies par un territoire, ni à fixer le partage entre le permis et l'interdit par la loi, comme le faisait le pouvoir de souveraineté. Il ne cherche plus à constituer des corps individuels productifs par un ensemble d'espaces-temps coercitifs et normatifs, comme le faisaient les dispositifs disciplinaires. Il consiste bien plutôt à investir, à canaliser et à faire jouer ensemble des êtres vivants et dynamiques, tant au niveau global de la population qu'au niveau individuel des désirs et des comportements, et à « conduire la conduite des hommes » par des dispositifs délocalisés et intersubjectifs d'incitation à se constituer soi-même en sujet moral de conduites prévisibles et régulières – ce que Foucault nomme, strictement parlant, l'« assujettissement ».

Une fois un tel cadre général posé, que dire de cette figure pastorale, et tout particulièrement dans son rapport avec la figure ascético-mystique qui constituait le cœur de la figure chrétienne centrale jusqu'alors ?

2) À un premier niveau, une certaine continuité peut être repérée. Tout d'abord concernant le dispositif discursif à l'intérieur duquel cette nouvelle figure apparaît. Ici comme précédemment, en effet, cette figure chrétienne intervient d'abord comme antécédent généalogique des nouveaux dispositifs de pouvoir-savoir que Foucault repère : la pratique de l'aveu, telle que découverte au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle dans la psychiatrie asilaire puis au cœur du dispositif moderne de la sexualité, s'est d'abord développée, indiquent en effet *Les Anormaux* et *La Volonté de savoir*, au sein de la pastorale chrétienne<sup>12</sup>. De la même manière, indique *Sécurité, territoire, population*, cet art de

---

<sup>12</sup> Leçon du 19 février 1975, ainsi que *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 27s. et 78s.

gouvernement si particulier consistant à conduire la conduite des hommes se distingue fondamentalement des arts politiques antiques comme de ceux de l'État médiéval puis classique, et ne se retrouve qu'au sein de cette pastorale chrétienne, dont le symbole fondamental est donné par la relation du berger avec chacune de ses brebis<sup>13</sup>. Mais une certaine continuité avec la première période peut aussi être perçue, certes de plus en plus faiblement au cours des années, quant à la nature des éléments chrétiens constituant cette nouvelle figure chrétienne de référence, semblant effectivement absorber, dans un premier temps, la figure ascético-mystique initialement constituée par Foucault. Les pratiques d'aveu, qui constituent dans le cours de 1975 le cœur de la figure pastorale, se sont d'abord constituées à l'intérieur du cadre *monastique* durant la première moitié du Moyen âge, indique-t-il en effet, avant que l'Église (n'apparaissant encore que très rapidement dans une telle généalogie) ne les investisse et ne les intègre en son sein, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, et qu'elle ne généralise une telle pratique à l'ensemble des fidèles dans la période pré- et post-Réforme<sup>14</sup>. De même – d'une manière déjà plus discrète – *La volonté de savoir* indique qu'un tel projet de « mise en discours du sexe » s'est formé « il y a bien longtemps, dans une tradition ascétique et monastique » alors réservée à une élite spirituelle avant que la pastorale n'en fasse une règle pour tous à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, et que progressivement un tel appel à « faire passer tout ce qui a trait au sexe au moulin sans fin de la parole » ne se dissémine dans les différents dispositifs de pouvoir-savoir de l'Europe contemporaine<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Les leçons du 8 et 15 février 1978.

<sup>14</sup> Leçon du 19 février 1975.

<sup>15</sup> *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 29-30 pour les citations, ainsi que p. 84s, 91s et 140s pour l'étude de telles filiations.

3) Dans le même temps, quelques éléments significatifs annoncent le décrochage qui se déploiera bientôt, et par là la reconfiguration finale du christianisme en deux figures antagoniques. Quelques rapides remarques de *La volonté de savoir* en donnent un premier indice, précisément au moment où Foucault thématise la *scientia sexualis* (mise en discours scientifique du sexe) rattachée à la pastorale et à l'Occident moderne, et la distingue de l'*ars erotica* (l'usage des plaisirs, pour le dire vite) rattaché aux cultures orientales. « Nous sommes au plus loin, avec ces vérités avouées, écrit-il par exemple à propos de la première, des initiations savantes au plaisir, avec leur *technique* et leur *mystique*<sup>16</sup> ». S'amorce alors, ici, le détachement de la « mystique » et de la « technique » (renvoyant à l'ascèse dans son sens précis d'*askesis*), vis-à-vis de la *scientia sexualis*, et donc de la nouvelle figure chrétienne (la pastorale) de référence qui la porte. Quelques pages auparavant, Foucault avait d'ailleurs déjà indiqué que contrairement à celui de la *scientia sexualis* où tout doit être dit et où le sujet doit se fixer dans l'objectivité de son expression de soi, le discours de l'*ars erotica* est quant à lui un discours « ésotérique », qui entretient donc l'art du secret, et surtout un discours dont le principal objectif est de transformer l'individu auquel il est transmis<sup>17</sup> – éléments renvoyant tout deux à l'ascèse, et qui se retrouveront dans la figure gnostique qui apparaîtra bientôt.

L'autre indice d'un tel décrochage est le rapprochement à l'œuvre, au même moment, de la figure pastorale avec l'institution Église, qui était auparavant exclue de la figure chrétienne centrale (ascético-mystique) pour Foucault. Là où *Les Anormaux* prenait encore le soin de distinguer l'origine de l'aveu au sein des monastères, autrement dit dans les marges de l'Église, avant de présenter

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 84. Je souligne.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 77.

son intégration ecclésiastique comme une simple généralisation, *La Volonté de savoir* tend à diminuer l'importance d'une telle distinction, allant jusqu'à associer de manière surprenante cette technique de l'aveu à la technique de l'enquête, à l'Église, à l'Inquisition<sup>18</sup>, et même à qualifier cet aveu de « vieux modèle juridico-religieux<sup>19</sup> ».

### *La redistribution des figures, ou le grand dédoublement : 1978-1980*

Si un tel décrochage ne fait que s'annoncer jusqu'en 1978, les deux lignes de démarcation que je viens d'esquisser se radicalisent et se fixent dans des proportions inattendues, entre 1978 et 1980, jusqu'à reconfigurer profondément le champ des figures chrétiennes de Foucault.

1) Concernant l'autonomisation en contre-figure des éléments ascétiques et mystiques, le coup d'envoi de cette période finale est certainement donné par la leçon du 1<sup>er</sup> mars 1978. Alors qu'il vient d'achever la typologisation de la figure pastorale en tant que matrice généalogique de la gouvernementalité moderne, Foucault s'y propose de repérer les différents exemples de résistance ou de subversion ayant mis en crise un tel pouvoir pastoral. Outre le fait que cette leçon donne ainsi à voir le premier exemple d'une analyse foucauldienne conséquente portant explicitement sur une fracture *interne* au christianisme, le contenu de telles « contre-conduites » est intéressant. Celles-ci sont au nombre de cinq, indique-t-il : l'ascétisme, les communautés, la mystique, l'Écriture et l'eschatologie. Alors, une première remarque s'impose : l'ascèse et la mystique, qui constituaient le cœur de la figure chrétienne pri-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 86.

vilégiée jusqu'au milieu de la décennie 1970, comptent maintenant parmi ses opposants. Foucault ne manque d'ailleurs pas d'y insister, non sans ironie :

Je crois qu'il faut tout de même se rappeler que le pastorat [...] dans l'Église orientale et dans l'Église occidentale, s'est développé au III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle essentiellement, enfin pour une partie non négligeable au moins, contre les pratiques ascétiques, contre en tout cas ce qu'on appelait, rétrospectivement, les excès du monachisme, de l'anachorèse égyptienne ou syrienne<sup>20</sup>.

La suite de la leçon ne se contente d'ailleurs pas d'un tel argument historique, mais s'oriente en direction d'un partage de plus en plus « typologique »<sup>21</sup>. L'ascèse, indique tout d'abord Foucault :

est un exercice de soi sur soi, c'est une sorte de corps-à-corps que l'individu joue avec lui-même et dans lequel l'autorité d'un autre, la présence d'un autre, le regard d'un autre est, sinon impossible, du moins non nécessaire<sup>22</sup>.

Elle extrait en cela l'individu du rapport d'*obéissance*, de *surveillance* ou de *confiance* caractéristique du pastorat. De même, là où la pastorale réclame une éthique d'humilité et de crainte perpétuelle envers soi, l'ascèse repose à l'inverse sur une éthique de défi, héroïque et athlétique, dont la fin est un état d'accomplissement de soi, voire de béatitude. Ou encore, là où la pastorale préserve la figure christique de toute participation individuelle de la part des fidèles, la tradition ascétique tend à identifier sans médiation le corps de l'ascète au corps du Christ. De tous ces éléments, la conclusion de Foucault se tire aisément :

---

<sup>20</sup> *STP*, p. 208.

<sup>21</sup> Foucault lui-même parle même du « pouvoir pastoral dans sa *typologie* » dans la suite immédiate du présent extrait (je souligne).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 209.

Je crois que les deux *structures*, celle de l'obéissance et celle de l'ascèse, 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 d'appui, un des instruments que l'on a utilisés pour cela et contre le pastorat<sup>23</sup>.

Le cas de la mystique répond au même schéma. Là encore, alors que celle-ci constituait un élément central de la figure religieuse typique initialement constituée dans les premières années de cours, elle apparaît maintenant comme un élément contre lequel se distingue profondément la figure pastorale<sup>24</sup>.

Là où dans la pastorale, l'âme de l'individu se donne à voir et s'expose aux autres, dans la mystique, elle se donne à voir à elle-même, en se voyant en Dieu et en voyant Dieu en elle. Plus généralement, de par le contact direct avec Dieu et ses Vérités, le fidèle n'a plus besoin de la structure d'enseignement et de dépendance du pastorat. De la même manière, la pratique du contraste, de la contradiction, de l'ambiguïté ou de l'ambivalence dans la mystique s'oppose au culte de la mise en lumière ou de l'indiscrétion générale du pastorat. Pour toutes ces raisons, conclut donc Foucault, pastorat et mystique s'oppose tout aussi profondément que pastorat et ascèse.

Mais le plus intéressant, au sein de cette leçon, est peut-être la manière par laquelle sont thématiques les trois autres foyers de « contre-conduites ». À bien y regarder, on constate en effet qu'ils se réduisent tous plus ou moins aux pôles ascétique et mystique : les « communautés » évoquées ne désignent plus, en effet, les communautés

---

<sup>23</sup> Pour la présente citation ainsi que les éléments rapportés ci-dessus, cf. *ibid.*, p. 210-211. Je souligne le terme de « structure », assez proche, dans son sens, de l'idée de « figure type » que j'ai adoptée dans ces pages.

<sup>24</sup> Pour ces éléments, cf. *ibid.*, p. 216.

monastiques comme en 1975 et 1976, mais des communautés chrétiennes hérétiques (Foucault donne en exemple les noms de Wyclif, de Jean Hus, des anabaptistes, et avant eux des Cathares, des Vaudois ou des Hussites), communautés hérétiques comportant toutes des tendances ascétiques et/ou mystiques marquées. L'« Écriture » renvoie elle aussi très spécifiquement à une pratique *mystique* du Livre saint, comme « acte spirituel qui met le fidèle en présence de la parole de Dieu et qui trouve, par conséquent, dans cette illumination intérieure, sa loi et sa garantie <sup>25</sup> ». Enfin, en évoquant l'« eschatologie », ce n'est pas à une doctrine de type socio-messianique que fait référence Foucault, mais spécialement à une eschatologie spirituelle, dont Joachim de Flore (seule référence qu'il donne alors) est un bon exemple, lui dont l'*eschaton* ne désigne pas l'instauration d'un royaume terrestre parfait comme pour les doctrines messianiques ultérieures, mais en la diffusion du divin dans chaque fidèle, acquérant ainsi en lui-même « une parcelle, un fragment, une étincelle de l'Esprit-Saint<sup>26</sup> ».

Alors, ce qui s'était peu à peu détaché de la figure chrétienne de référence entre 1975 et 1978 (l'ascèse et la mystique) devient maintenant le cœur de ce qui prend la forme d'une véritable contre-figure chrétienne, et pour ainsi dire une figure chrétienne « subversive » venant s'opposer, au sein d'un champ chrétien déployé dans ses lignes conflictuelles internes, à la figure pastorale. Dans le cours de 1980, une telle évolution aboutira dans la prise d'importance significative de la figure gnostique absente avant le cours de 1978, et dont la définition foucauldienne (le principe d'un contact du sujet à une Vérité supérieure

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 218. Foucault conclue d'ailleurs sa présentation d'une telle eschatologie en indiquant que « dans cette mesure-là il [le fidèle] n'aura plus besoin de berger » (*idem*).



transformatrice extrayant celui-ci de toute relation au temps et au gouvernement des hommes) ne manque pas de rappeler les éléments ascétique et mystique de la période précédente. D'une manière générale, l'on peut même dire que si l'analyse foucauldienne du christianisme dans la leçon du 1<sup>er</sup> mars 1978 s'organise autour de l'opposition entre le pastorat et les pratiques ascéto-mystiques, celle proposée dans *Du gouvernement des vivants* s'organise intégralement autour de l'opposition entre un christianisme « tertulléen », christianisme « orthodoxe » constitué au tournant des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles et qui fournit la matrice du pastorat chrétien qui se déploiera ensuite, et un christianisme gnostique auquel le premier se serait opposé et qui en constituerait le contre-modèle typique. Le signe d'une telle évolution se manifeste d'ailleurs également, au sein du cours de 1980, par le nouveau statut qu'acquiert la figure monastique, dont on a vu l'importance en tant qu'origine des formes modernes de pouvoir pour le Foucault des deux premières périodes. En 1980, les monastères n'apparaissent plus, en effet, comme les îlots innovants en matière de gouvernementalité, placés dans les marges extérieures de l'Église ainsi laissée à ses cadres traditionnels de pouvoir, mais bien plutôt comme le procédé par lequel l'Église put intégrer, canaliser, discipliner et finalement enfermer, à partir du III<sup>e</sup> siècle, ce qui apparaît maintenant comme une ferveur ascétique et mystique *dangereuse* et *subversive* s'étant développée dans les deux premiers siècles du christianisme, notamment en son Orient natal<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Pour cette question et la présentation de la vie monastique comme réaction « anti-ascétique » au sein du christianisme occidental, voir la leçon du 15 février 1980, notamment p. 152-53, ainsi que les leçons des 12 et 19 mars 1980.

2) Parallèlement à cette autonomisation des éléments ascético-mystiques puis gnostiques en figure contre-pastorale, la figure chrétienne centrale connaît elle aussi, à partir de 1978, une nouvelle délimitation, tout particulièrement caractérisée par ce qui apparaît comme une recléricalisation et une rejudicisation tendancielle. Alors que l'accent était auparavant mis sur les « marges » ou les « périphéries » extra-ecclésiastiques du christianisme comme véritables lieux de naissance de la figure chrétienne majeure dans la première moitié des années 1970, s'observe en effet, maintenant, un recentrage de la pastorale autour de l'institution Église. Non pas que Foucault se contredirait en se mettant à étudier l'institution pour elle-même, mais plus précisément que dorénavant ces techniques chrétiennes de gouvernement sont présentées comme découlant expressément du fait même de l'institutionnalisation de l'Église. La leçon du 15 février 1978 en donne un bon exemple :

Cette histoire du pastorat dans le monde occidental ne commence guère qu'avec le christianisme. Et sans doute ce mot « christianisme » [...] n'est pas exact, il recouvre en vérité toute une série de réalités différentes. Il faudrait sans doute dire avec, sinon plus de précision, du moins un peu plus d'exactitude, que le pastorat commence avec un certain processus qui, lui, est absolument unique dans l'histoire et dont on ne trouve aucun exemple sans doute dans aucune autre civilisation : processus par lequel une religion, une communauté religieuse s'est constituée comme Église<sup>28</sup>.

Ainsi donc se trouvent désormais fortement reliées la figure chrétienne centrale de Foucault – elle-même reliée généalogiquement aux formes de pouvoir modernes dont elle serait la matrice – et l'Église qu'il avait pourtant volontairement exclue de sa focale d'analyse auparavant. Or, avec un tel recentrage autour de l'Église, c'est une rejudi-

---

<sup>28</sup> *STP*, p. 151.

cisation de la figure chrétienne centrale qui s'accomplit. Ici encore, des traces diffuses d'une telle évolution peuvent être rétrospectivement perçues avant 1978, et par exemple dans *Les Anormaux*. Dans la leçon du 19 février 1975, Foucault indique en effet que les premières pratiques de pénitence au sein du christianisme ne portaient aucune valorisation spécifique des pratiques d'aveu, et que de telles pratiques ne sont apparues, à partir du VI<sup>e</sup> siècle, que suite à la refonte du modèle de la pénitence initiale au sein d'un cadre *juridique*, d'un « modèle essentiellement laïque, judiciaire et pénal » comme il l'indique, issu du système juridique germanique<sup>29</sup>. Mais le cours de 1980, *Du Gouvernement des vivants*, ira beaucoup plus loin, en fixant un tel modèle juridique au cœur de la figure chrétienne déterminante pour l'histoire des formes de pouvoir dès le tournant des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. Au terme des premières leçons consacrées au christianisme, Foucault propose même d'aborder le champ chrétien et d'en produire l'archéologie au moment d'un tel tournant à partir d'une opposition typologique entre ce qu'il nomme le « système de la Loi » d'une part, et le « système du Salut », d'autre part<sup>30</sup>. Certes, le christianisme est alors présenté comme ayant justement tenté de fusionner ces deux modèles, et par conséquent de synthétiser un « sujet de droit » et un « sujet de salut » par essence fort différents, comme y reviendra encore *Mal faire, dire vrai*<sup>31</sup>. Foucault ne manque pas, cependant, d'insister sur l'impossibilité d'une telle synthèse, impossibilité sur laquelle il fait d'ailleurs reposer la longue série de crises et d'instabilités constituant l'histoire du christianisme, depuis la crise gnostique jusqu'à la Réforme au moins, en passant par les différentes crises des hérésies médiévales. De plus,

---

<sup>29</sup> *Les Anormaux*, cours du Collège de France 1974-1975, p. 159.

<sup>30</sup> Leçon du 27 février 1980, surtout p. 175s.

<sup>31</sup> *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 150.

l'analyse serrée du *Paster* d'Herma, de la *Didaké* et de Tertullien indique bien que si une telle tentative de synthèse caractérise bien la fixation du christianisme au tournant des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, celle-ci a de fait consisté en une judiciarisation du modèle du salut qui lui préexistait et qui structurait le christianisme primitif ainsi que les premiers rites de baptême. Sous l'« invention » de la doctrine du péché originel par Tertullien, c'est bien en effet une telle codification juridique du régime de salut chrétien que perçoit Foucault : en faisant de la faute (et de la purification qui peut la réparer) un événement pouvant se répéter indéfiniment de par la nature corrompue des hommes, y compris une fois une première salvation réalisée, Tertullien intègre en effet au cœur de la doctrine chrétienne de la pénitence et du salut une structure *juridique*, précisément définie comme reposant sur le principe de la répétabilité de la faute à laquelle répond de manière régulière une correction pouvant elle-même se répéter, là où la structure du Salut (que l'on retrouve dans la première forme du baptême chrétien ainsi que dans la gnose) repose à l'inverse sur une temporalité binaire, irréversible et non-répétitive structurée par un événement unique de conversion et d'accès à la Vérité après lequel aucune nouvelle faute ne peut être commise. Ainsi donc, même si la distinction entre l'exomologèse et l'exagoreusis proposée par Foucault dans les quatre dernières leçons<sup>32</sup> peut être vue comme la reprise de la délimitation déjà évoquée en 1975 entre une pratique ascétique première (ne reposant pas sur l'aveu) et une pratique juridico-discursive ayant peu à peu pris sa place, ce nouveau partage typologique entre « système du Salut » et « système de la Loi » tend à inscrire dans le fond même de la figure chrétienne centrale une telle structure légale.

---

<sup>32</sup> Les leçons des 5, 12, 19 et 26 mars 1980.

\*

En cette année 1980, se trouvent donc achevés la redistribution, le dédoublement et l'inversion des figures chrétiennes de Foucault sur lesquels je voulais mettre l'accent. L'ascèse et la mystique, constituant initialement le cœur de la figure chrétienne centrale présentée comme matrice des formes modernes de pouvoir, constituent à présent, rejointes pas la gnose, le cœur d'une contre-figure religieuse, non plus associée à l'histoire des techniques de gouvernement des hommes mais apparaissant bien plutôt comme ce contre quoi une telle histoire de la gouvernementalité eut à s'opposer sans pouvoir jamais véritablement s'en défaire. De son côté, la figure pastorale, semblant dans un première temps intégrer et poursuivre la figure ascético-mystique initiale, s'en est profondément distinguée pour se joindre à la figure de l'Église, dont le processus d'institutionnalisation et de codification juridique du régime chrétien de conduite apparaît alors comme la nouvelle matrice généalogique et typologique de la gouvernementalité moderne. Une telle situation finale ne manque pas de surprendre, ou du moins de provoquer quelques questionnements ou propositions nouvelles touchant aux dynamiques profondes de l'œuvre foucauldienne.

Dans l'évolution finale qu'on a pu ici saisir, semble en effet se jouer deux déplacements aux conséquences non-négligeables.

Tout d'abord, dans ce détachement de l'ascèse, de la mystique et de la gnose vis-à-vis de la figure religieuse majeure recentrée autour de l'Église et de son processus d'institutionnalisation, ne serait-ce pas la nouvelle figure de la *spiritualité* qui s'est peu à peu constituée et qui a pris sa consistance dans le discours foucauldien ? Il est en effet remarquable qu'alors qu'une telle notion est quasiment

absente des deux gros premiers tiers de la décennie 1970, comme Jacques Le Brun et Pierre Vesperini le suivent plus en détail dans le présent volume, celle-ci apparaît progressivement, aux alentours de l'année 1978, avant d'acquiescer une place centrale, jusqu'à quasiment effacer la notion même de « religion », dans *L'Herméneutique du sujet* en 1982. De ce point de vue, il serait alors possible d'indiquer que le parcours en terrain chrétien, dont le point d'acmé se situe en 1980, a finalement accouché d'une telle nouvelle figure type, avant que Foucault ne déploie celle-ci au sein du champ philosophique de l'Antiquité hellénistique.

Mais alors se présente une dernière ligne de questionnement, touchant finalement à la portée politique de la figure religieuse. Comme on l'a vu, le champ religieux était initialement apparu, au début des années 1970, comme antécédent généalogique des formes de pouvoir. Or, au terme du dédoublement dont je viens de dessiner les contours, tout se passe comme si en circonscrivant ce qui relevait d'une dynamique institutionnelle et *in fine* « politico-juridique » au sein d'un tel champ religieux (l'Église, la pastorale) comme véritable matrice de ces techniques modernes de gouvernement, quelque chose comme un reste religieux non- ou alter-gouvernemental, prenant d'abord le nom de « système du Salut » avant de s'élargir sous l'appellation de « spiritualité », apparaissait maintenant non plus au sein d'une telle histoire des manières de gouverner les hommes, mais à l'inverse comme exemple paradigmatique des manières de s'en extraire. Des articles consacrées aux événements iraniens de 1978, dans lesquels apparaît l'hypothèse de la « spiritualité politique » comme cœur du soulèvement<sup>33</sup>, jusqu'au cours de

---

<sup>33</sup> Pour le déploiement de telles questions au sein du reportage iranien, voir Julien CAVAGNIS, « Michel Foucault et le soulèvement

1982, dans lequel la « spiritualité » ou le « souci de soi » sont présentés comme des types alternatifs de conduite vis-à-vis de ceux relevant du paradigme de l'« herméneutique » ou de la « connaissance de soi », sans oublier les « contre-conduites » ascétiques et mystiques de la leçon du 1<sup>er</sup> mars 1978, il y aurait en effet tout un faisceau à investir, au sein duquel semble s'établir progressivement une relation inattendue, timide mais persistante, non plus entre « religion » et « pouvoir », mais entre « spiritualité » et « pratique de liberté ». Dans ce nœud tardif, pourrait d'ailleurs être perçu la réminiscence ou le rebouclage d'une configuration théorique déjà apparue au cœur de la décennie 1960, avant que le « tournant généalogique » débuté au tournant de la décennie 1970 ne l'ait dissoute : configuration au sein de laquelle la figure religieuse – et tout particulièrement mystique – côtoyait non pas le champ de la norme, mais bien plutôt celui des « expériences limites » et de la « transgression ». Je ne peux ici que laisser de telles pistes ouvertes ; d'autres travaux tâcheront de les poursuivre.





## LA LECTURE FOUCALDIENNE DE LA *PARRÉSIA* CHRÉTIENNE

Laura Cremonesi  
Université de Pise

Cet article voudrait proposer quelques considérations sur l'interprétation de la *parrésia* chrétienne, que Foucault propose en 1984, en conclusion de son dernier Cours au Collège de France, *Le courage de la vérité*<sup>1</sup>. Dans un premier moment, il s'agira d'esquisser brièvement le contexte dans lequel cette description de la *parrésia* chrétienne doit être située, à savoir l'interprétation foucauldienne du christianisme, qui se développe entre 1978 et 1980. Dans un deuxième moment, nous nous arrêterons sur un aspect spécifique de cette lecture, qui permettra de mieux comprendre la question de la *parrésia* chrétienne, c'est-à-dire son lien à l'actualité, lien qui, par rapport à d'autres recherches historiques foucauliennes peut apparaître, au premier abord, moins évident.

La spécificité de la recherche historique foucauldienne est connue : les lecteurs de ses œuvres principales comprennent immédiatement qu'elles ne se limitent pas à proposer une simple présentation des faits historiques. Toute description historique de Foucault met en effet en

---

<sup>1</sup> *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard, 2009, p. 290-311.

jeu un aspect de notre présent et c'est à partir de cette mise en question de notre actualité, que la recherche de Foucault a produit – et ne cesse de produire aujourd'hui – des effets politiques indéniables.

Foucault lui-même essaie de rendre compte, dans plusieurs textes, de cette valeur critique et actualisante de ses travaux historiques. Dans un entretien de 1978 avec Duccio Trombadori, il s'arrête sur la relation difficile que ses livres entretiennent à la vérité historique<sup>2</sup>. Des livres, à son avis, qui tentent de réaliser un jeu complexe entre vérités historiquement vérifiables et fiction. Certes, ses recherches se basent sur des contenus historiques constatables mais, d'un certain point de vue, elles constituent une « invention », une production de nouveauté par rapport aux faits historiques, qui rend possible de les voir aussi comme des « fictions ». La nouveauté que celles-ci essaient de réaliser consiste en une expérience qui, produite à partir des contenus historiques, porte sur notre présent et sur le rapport que nous avons à nous-mêmes et à notre savoir. Le but principal de la recherche historique est alors de nous faire perdre notre familiarité à l'égard de l'objet dont elle retrace l'histoire – la folie, par exemple, ou le dispositif de sexualité et les techniques disciplinaires.

Foucault met en évidence ce mécanisme de « perte de familiarité », d'égarement dans le rapport que nous avons à nous-mêmes et à notre mode d'être actuel, dans un passage très intéressant de cet entretien :

Ce jeu de la vérité et de la fiction permettra de faire apparaître clairement ce qui nous lie à notre modernité et, en même temps, nous le fera apparaître comme altéré. L'expérience par laquelle nous arrivons à saisir de façon intelligible certains mécanismes (par exemple l'emprisonnement, la pénalisation) et la manière

---

<sup>2</sup> M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », DE IV, texte 281, p. 41-95.

dont nous parvenons à nous en détacher en les percevant autrement ne doivent faire que une seule et même chose<sup>3</sup>.

La recherche historique semble alors tendre à réaliser une expérience d'« altération », qui modifie notre relation à l'actualité. Filtrés à travers les instruments de l'enquête historique, certains éléments de notre présent acquièrent une nouvelle visibilité et ils nous apparaissent, alors, comme des objets historiquement constitués, dépourvus de toute nécessité, fragiles et, surtout, modifiables<sup>4</sup>.

En un mot, on peut dire que la recherche généalogique et archéologique vise à remettre en question ce que Foucault définit comme l'« acceptabilité »<sup>5</sup> politique des configurations actuelles et à donner lieu à un mouvement de détachement de notre mode d'être.

C'est donc cette expérience d'altération dans la vision que nous avons de notre actualité qui confère à la pratique historique de Foucault toute son efficacité politique et philosophique. Mais si les effets politiques de l'histoire de la folie, de la prison ou du dispositif de sexualité nous apparaissent très clairement, est-ce que l'histoire foucauldienne du christianisme peut être insérée dans ce même cadre philosophique et politique ?

### *Entre obéissance et obligation de vérité*

L'histoire foucauldienne du christianisme s'articule en plusieurs dossiers – celui de la généalogie du sujet de désir et celui de l'histoire des actes de vérité – dont l'interaction a été remarquablement mise en lumière par Michel Senellart auquel on peut se référer à propos de

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Qu'est ce que les Lumières*, DE IV, texte 339, p. 562-578.

<sup>5</sup> M. Foucault, « *Qu'est ce que la critique* », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 2 avril-juin 1990, p. 35-63.

cette question<sup>6</sup>. Ce qu'il faut souligner, c'est que, à partir de ces différents chapitres, Foucault fait émerger une configuration spécifique des rapports entre subjectivité, vérité et pouvoir, centrée autour d'un élément nouveau, celui de l'obéissance, que le christianisme aurait introduit dans un monde ancien d'où il était absent. Cette obéissance est strictement associée à l'inauguration, par le christianisme, de cette herméneutique du soi dans laquelle nous sommes, selon Foucault, encore aujourd'hui profondément situés.

Le lien entre histoire du christianisme et actualité est donc repéré par Foucault au niveau de ce noyau de techniques de pouvoir et de ces pratiques de subjectivation qui assurent une certaine configuration de la subjectivité occidentale qui, à travers de nombreuses modifications historiques, marque notre mode d'être actuel. Au cœur de cette configuration, se trouve la question des actes de vérité et, notamment, de cette invention spécifiquement chrétienne qui est l'« obligation de tout dire sur soi-même » : l'aveu<sup>7</sup>.

Mais, s'il est indéniable que l'enquête historique que Foucault consacre au christianisme porte principalement sur la continuité entre pratiques chrétiennes et techniques modernes de gouvernement des hommes, il demeure que son analyse des pratiques chrétiennes présente une cer-

---

<sup>6</sup> M. Senellart, « Le Cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de *L'histoire de la sexualité* », in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (éd.), *Michel Foucault. Éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Vrin, 2013, p. 31-51.

<sup>7</sup> L'importance que Foucault accorde à l'aveu est connue. L'aveu est en effet placé par Foucault à la base des techniques d'individualisation modernes : pièce centrale dans l'examen médical, judiciaire, psychiatrique ou psychanalytique, le discours d'aveu joue encore aujourd'hui, selon Foucault, un rôle non négligeable, puisqu'il contribuerait à fixer l'identité individuelle. Cf. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 et *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976.

taine complexité dont il faut essayer de rendre compte. Il faut tout d'abord souligner que Foucault ne semble pas considérer le christianisme comme une configuration unitaire, mais trace en fait une ligne de fracture qui scinde l'expérience chrétienne : par de-là cette ligne, il situe les pratiques caractérisées par l'obéissance et par l'aveu ; mais le christianisme des premiers siècles présente néanmoins des aspects qui ne peuvent pas être intégrés à ce schéma qui relie obéissance et obligation de vérité.

Que le christianisme n'apparaisse pas à Foucault comme une expérience douée d'une profonde cohérence interne, cela était déjà évident dans le Cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, puisqu'il y avait interprété un certain nombre de pratiques chrétiennes comme contre-conduites à l'égard du pastorat chrétien et de l'idée d'un gouvernement exhaustif des hommes qu'il entraînait. Ces pages du cours de 1978 sont bien connues : Foucault montre une série de manières de faire, capables de contourner la figure du pasteur. Comme exemples de ces formes de contre-conduite pastorale, Foucault cite la mystique et cet ascétisme « libre et sauvage » qui aurait précédé la structuration des pratiques ascétiques dans les institutions cénobitiques des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

Cet ascétisme sauvage et individuel aurait été, selon Foucault, beaucoup plus proche de l'*askesis* cynique que du christianisme des communautés cénobitiques. Il aurait exaspéré et porté à la limite des attitudes déjà pratiquées par le cynisme, comme par exemple un certain goût du scandale, l'indifférence aux structures de pouvoir, les pratiques d'ascèse alimentaire, une certaine exaltation de l'animalité comme modèle de conduite ascétique, etc. Tout cela fait de l'ascétisme pré-cénobitique une sorte de « contre-conduite préliminaire », précédent la conduite pastorale, conduite qui se serait donc affirmée sur un arrière-plan de pratiques structurées de manière différente et qui avaient hérité, en étant bien sûr situé dans un cadre

théorique transformé, de nombreux aspects de l'*askēsis* païenne, grecque et romaine<sup>8</sup>. La conduite pastorale aurait précisément visé à limiter et encadrer ces formes ascétiques<sup>9</sup>. De même, la mystique, par son effort de tracer un chemin direct vers le salut et vers Dieu où l'interposition d'un directeur de conscience n'est pas requise, constitue une figure que Foucault interprète comme alternative aux structures pastorales d'obéissance.

### *La parrésia chrétienne*

L'analyse de la *parrésia* chrétienne s'organise donc autour de ce clivage qui, selon Foucault, marque l'histoire du christianisme des premiers siècles. Comme l'avait déjà très clairement montré Giuseppe Scarpata dans son livre, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*<sup>10</sup>, qui sert à Foucault de base à ses analyses, à la fin de l'Antiquité païenne la *parrésia* comme vertu courageuse de dire la vérité aura une histoire très courte : elle se trouvera rapidement dévaluée, considérée comme un véritable danger, et située dans un domaine sémantique et conceptuel marqué non pas par la vertu et le courage, mais par le vice, la présomption et l'arrogance.

Mais, avant d'assumer ces connotations négatives, la *parrésia* joue encore une dernière fois un rôle positif : dans le christianisme des deux premiers siècles, elle maintient sa valeur de vertu liée au risque et à la liberté, même si elle

---

<sup>8</sup> Cette continuité entre monde antique et christianisme au niveau des pratiques de soi – exercices spirituels – avait déjà été mise en lumière par Pierre Hadot, dans son article « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 1981 (1987, 2<sup>e</sup> éd.), p. 75-98.

<sup>9</sup> *STP*, p. 208-211.

<sup>10</sup> Cf. G. Scarpata, *Parrhesia, Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964.

se trouve transposée dans un cadre théorique radicalement changé, qui modifie plusieurs de ses traits.

Dans ce nouveau paysage, la *parrésia* acquiert deux dimensions distinguées et complémentaires. Dans sa première dimension, elle maintient un usage et un sens assez proches du contexte grec et romain : elle apparaît en effet comme une attitude libre et courageuse à l'égard des hommes, alors que dans sa deuxième dimension elle se distingue très nettement de la *parrésia* « traditionnelle », puisqu'elle désigne une certaine modalité du rapport de l'homme à Dieu.

La première dimension de cette *parrésia* chrétienne recouvre donc, selon Foucault, les significations et les valeurs de l'usage grec et latin du terme. Mais si, pour Scarpat, la continuité entre *parrésia* grecque et chrétienne s'établit surtout autour des idées de droit et de liberté de parole, qui renvoient à la *parrésia* politique qui caractérisait l'exercice de la démocratie grecque, Foucault souligne plutôt une proximité entre *parrésia* chrétienne et cynique<sup>11</sup>.

De l'avis de Foucault, la *parrésia* traditionnelle que le christianisme aurait, jusqu'à un certain point, héritée et transformée, est « le courage de l'individu qui, seul en face des autres, a à leur dire-vrai et ce qu'il en est de ce qu'il faut faire » ; c'est aussi l'« hardiesse à l'égard de ceux qui se trompent »<sup>12</sup>. En effet, la *parrésia* chrétienne apparaît initialement liée aux vertus des Apôtres ou des martyrs. Dans les *Actes des Apôtres* ou dans l'*Épître de Paul aux Éphésiens*, elle désigne le fait de prendre la parole, librement, dans un contexte de risque et de danger, et de dire publiquement la vérité à laquelle on croit<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 74-104.

<sup>12</sup> *Le courage de la vérité*, p. 297 et 298.

<sup>13</sup> Foucault cite les *Actes des Apôtres*, 9, 26-27 et 9, 28-29, et aussi ce passage de l'*Épître de Paul aux Éphésiens* (6, 19-20), qui regroupe tous les caractères de la *parrésia* grecque : « Que me soit donné, quand j'ouvre la bouche, de faire connaître hardiment et librement le mys-

Mais, dans certains textes, elle cesse de désigner une activité verbale, pour indiquer, de manière plus générale, une attitude, une conduite de vie. C'est le cas des martyrs qui manifestent un « courage de la vérité » non pas dans un discours, ou dans la prédication, comme les Apôtres, mais dans leur attitude face aux persécutions et face à la mort<sup>14</sup>. Il s'agit donc d'un témoignage, au sens originaire du terme, qui rappelle fortement la figure du cynique décrite par Épictète et longuement analysée par Foucault, où le cynique apparaissait comme l'« ange » chargé de montrer la vérité dans sa parole, dans sa vie et dans son corps<sup>15</sup>.

Dans sa dimension de pratique adressée aux hommes, la *parrésia* chrétienne ne modifie donc pas le cadre conceptuel général de la *parrésia* grecque, ou du moins de celle socratique-cynique. C'est plutôt sa deuxième dimension, par laquelle elle se situe dans le rapport de l'homme à Dieu, qui ajoute à la *parrésia* chrétienne des nouvelles significations.

### *Une nouvelle dimension de la parrésia*

À partir de la *Version des Septante*, la *parrésia* commence à désigner une attitude non verbale, consistant dans un mouvement de l'âme qui s'élève jusqu'à Dieu. Enracinée dans la pureté de conscience, elle consiste dans une manifestation directe et complète de l'âme qui, n'ayant rien à cacher, s'ouvre à Dieu et se montre dans sa vérité sous son regard. De la conception grecque, cette figure de

---

tère de l'Évangile, pour lequel je suis ambassadeur dans les chaînes, et que j'en parle avec assurance (*meta parrésia*) comme je dois en parler ».

<sup>14</sup> Foucault cite Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu*, XIX, 11 et XII, 5.

<sup>15</sup> *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 283. Foucault fait référence à Épictète, *Entretiens*, III, XXII, 24-25.



*parrésia* hérite donc de l'idée d'une transparence entre pensée, conduite et discours, d'une non-dissimulation qui, selon Foucault, fonde dans le monde grec et romain toute possibilité de dire-vrai parrésiastique<sup>16</sup>.

Mais, dans ces textes pré-chrétiens et chrétiens, *parrésia* est aussi utilisé aussi pour désigner l'effet de cette ouverture de cœur. C'est ainsi qu'elle traduit l'idée d'une modalité de rapport immédiat de l'homme à Dieu, où l'homme qui a la conscience pure peut trouver son bonheur. Dans la *Versions des Septante*, par exemple, *parrésia* apparaît dans ce contexte :

Attache-toi à Dieu, et tu auras le prix, le Tout-puissant sera ton or, ton argent, ta richesse. Alors tu feras du Tout-puissant tes délices, tu élèveras vers Dieu ta face, tu le prieras, il t'exaucera, tu accompliras tes vœux, à tes résolutions répondra le succès, sur tes sentiers brillera la lumière<sup>17</sup>.

En traduisant ici l'expression « tu feras du Tout-puissant tes délices », *parrésiazesthai* désigne le rapport de communication entre l'âme et Dieu, mais surtout la béatitude qui dérive de l'élévation de l'âme. Cet usage du terme semble donc fonder, dans la lecture que Foucault nous propose, l'acception de confiance qui caractérise, dans la plupart des textes chrétiens, la *parrésia* : elle est l'assurance dans l'écoute de Dieu qui permet la prière, mais aussi l'attente confiante du jugement dernier. En tant que confiance, la *parrésia* chrétienne perd donc les connotations d'activité verbale libre et courageuse, pour devenir le mode d'être du chrétien, l'*ethos* qui rend possible la *parrésia* comme manifestation du courage de la vérité des martyrs et comme prédication des Apôtres.

---

<sup>16</sup> *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001, p. 382-391.

<sup>17</sup> Job, 22, 21-28. Foucault cite aussi Grégoire de Nisse, *Traité de la virginité*, 302c, XII, 4. Cf. *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 303.

On comprend pourquoi Foucault reconnaît une proximité entre cette attitude parresiasique et la mystique, qu'il avait déjà décrite dans *Sécurité, territoire, population*, comme contre-conduite au pouvoir pastoral. Ainsi que la mystique, la *parrésia* chrétienne réalise une relation entre Dieu et l'homme non médiatisée. Dans sa confiance parresiasique, le fidèle montre à Dieu la pureté de son âme et, par cette manifestation de soi, il a accès à Dieu et à la vérité, dans un mouvement immédiat, qui contourne toute nécessité de conduite.

C'est ainsi que, lorsque l'ascétisme individuel est reconduit à l'intérieur des communautés monastiques, la *parrésia* subit une altération profonde de sa valeur. Certaines modifications dans le cadre conceptuel du christianisme, que Foucault avait décrit dans son Cours au Collège de France de 1980 intitulé *Du gouvernement des vivants*, et qu'il faisait remonter à un tournant opéré par exemple par l'œuvre de Tertullien, avaient changé la conception chrétienne du péché originel, du salut et, en général, du rapport à la vérité.

En résumant beaucoup la reconstruction que Foucault offre de ce tournant dans l'histoire du christianisme, on peut dire qu'en lui s'introduit l'idée que l'accès à la vérité ne peut jamais être considéré comme définitivement acquis. Perpétuellement menacé par la rechute et par le péché, le chrétien ne doit cultiver aucune assurance dans son salut, puisque le mal peut se cacher en lui sous des formes qu'il ne peut pas reconnaître. Comme conséquence de cette nouvelle conception du salut, s'affirme donc la nécessité de cette structure, bien décrite par Foucault à plusieurs reprises, marqué par la direction, l'obéissance et l'herméneutique de soi, qui sera expérimentée pour la première fois dans le cadre des institutions monastiques. Dans ce contexte, la confiance du chrétien dans la pureté de son cœur et dans la possibilité

de « trouver, par lui-même, la voie d'ouverture à Dieu »<sup>18</sup> doit céder la place à cette attitude méfiante à l'égard de soi qui creuse, selon Foucault, l'espace nouveau d'une intériorité qui était absent de l'expérience grecque et romaine.

On comprend donc pourquoi la *parrèsia*, en tant que confiance, ne trouve plus de place dans ce contexte transformé par l'émergence d'un nouveau cadre théorique et par des nouvelles pratiques. Pourtant, selon Foucault, la *parrèsia* ne se limite pas à disparaître du nouvel horizon théorique et pratique du christianisme. Même si elle cesse d'être perçue comme une vertu, elle demeure un concept important, puisqu'elle réapparaît sous la forme d'un des dangers principaux de la vie monastique. Foucault, qui ne peut consacrer que peu de temps à cette transformation de la *parrèsia*, se limite à citer deux textes. Le premier, tiré des *Apophtegmes des Pères*, est très explicite : « Qu'y a-t-il de pire que la *parrèsia* ? Elle ressemble à un grand vent brûlant qui, lorsqu'il se lève, fait fuir tout le monde devant lui et anéanti les fruits des arbres »<sup>19</sup>.

Si ce passage nous montre clairement un renversement net des valeurs de la *parrèsia* – une dévaluation que le concept n'avait jamais subie, même pas dans les critiques à la démocratie athénienne, qui visaient sur la *parrèsia* en tant que droit de parole trop facilement accordé – c'est le deuxième texte cité par Foucault qui est plus intéressant pour comprendre les enjeux de cette modification de la *parrèsia*. Il s'agit d'un texte de Dorothee de Gaza :

Nous chassons loin de nous la crainte de Dieu, en ne pensant pas à la mort ni au châtement, en ne prenant pas garde à nous-mêmes, en n'examinant pas notre conduite, en vivant n'importe comment et en fréquentant n'importe qui. En

---

<sup>18</sup> *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 304.

<sup>19</sup> *Apophtegmes d'Agathon*, in Dorothee de Gaza, *Œuvres spirituelles. Instructions*, IV, 52, 1665A.

somme, en nous abandonnant à la *parrésia*, ce qui est le pire de tout, et ce qui est la ruine achevée<sup>20</sup>.

Foucault centre son interprétation sur ce passage qui semble associer la *parrésia* à l'absence d'un certain nombre d'éléments : la crainte de Dieu, l'inquiétude pour le Jugement dernier et pour le salut et le souci de soi, vu comme surveillance étroite de la conduite et du mode de vie. En poursuivant la lecture du texte de Dorothée de Gaza, Foucault ajoute que l'idée de *parrésia* peut être résumée par une absence de « respect » qui, selon Foucault, « doit avoir sa forme première et sa manifestation essentielle dans l'obéissance »<sup>21</sup>.

### *La parrésia dans la vie monastique*

On peut en conclure que, dans le contexte de la vie monastique, la *parrésia* constitue une sorte de représentation inversée des nouveaux modes de subjectivation chrétiens. Elle désigne, en effet, l'absence de ces traits qui doivent caractériser les rapports à soi, à Dieu et à la vérité, et aux autres dans la vie monastique. En tant que confiance dans la vérité, dans la pureté de l'âme et dans l'écoute de Dieu, la *parrésia* rend inutile la formation d'un rapport à soi marqué par la méfiance et par le contrôle permanent des mouvements de l'âme, d'un rapport à Dieu et à la vérité caractérisé par l'incertitude et par la crainte. En tant qu'activité verbale libre et courageuse, elle ne laissait aucune place à un rapport aux autres vécu comme obéissance sans cesse réitérée.

Cette involution de la *parrésia* avait déjà été décrite par Scarpato, qui associait sa dévaluation à une plus générale renonciation chrétienne aux valeurs mondaines. C'est à

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 307.

cause de sa *xeniteia*, de son étrangeté au monde, que le moine renonce à la *parrèsia*, vue comme droit de citoyenneté, pour lui préférer l'obéissance. La structure de l'involution de la *parrèsia* dans les institutions monastiques dessinée par Scarpas oppose donc obéissance et *parrèsia*, dans sa première acception de droit de parole du citoyen de la *polis* grecque. Foucault retrace cette même structure, mais à son avis l'acception de *parrèsia* qui est refusée par la vie monastique n'est pas celle grecque de droit politique, mais l'idée, tout à fait chrétienne, d'assurance dans la pureté de cœur et de confiance dans sa propre capacité de rapport à la vérité.

Foucault semble donc lire la *parrèsia* comme un centre qui permet de « suivre en surface »<sup>22</sup> l'évolution d'une configuration spécifique des rapports entre subjectivation, vérité et relations de pouvoir. Cette configuration, caractéristique du monde antique, serait encore présente dans le premier christianisme, même si partiellement modifiée et transposée dans un cadre où s'introduit la référence à une transcendance, qui selon Foucault jouait un rôle limité dans le souci de soi antique.

Dans la dernière leçon du *Courage de la vérité*, Foucault situe en effet la discontinuité entre ascétisme antique – et plus précisément cynique – et chrétien dans une différence de manière de lier la vie, la vérité et la question de l'altérité du monde. Si la *parrèsia* cynique prenait forme dans une vraie vie, qui était vie d'altérité et qui visait à produire une transfiguration du monde, la *parrèsia* chrétienne prend appui sur une vérité transcendante et se constitue en vraie vie afin de rejoindre – et de faire rejoindre aux autres –, dans l'autre monde, la vérité et le salut<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 292-293.

Le partage produit par le christianisme ne porte donc pas uniquement sur l'ouverture d'une dimension de transcendance. Tout en liant la *parrésia* à la transcendance d'un autre monde et au salut, le christianisme des premiers siècles demeure proche d'une configuration caractéristique du monde antique et qui sera remplacée par une modalité de rapports entre sujet, vérité et pouvoir organisée autour de l'obéissance et de l'aveu.

À partir de l'expérience pastorale et du monachisme communautaire, naît donc une nouvelle configuration qui constitue un partage important non seulement par rapport au monde antique, grec et romain, mais aussi par rapport au christianisme des premiers siècles. La généalogie que Foucault en trace montre très clairement qu'elle n'était pas une nécessité intrinsèque au christianisme, mais qu'elle s'est formée à partir des pratiques développées dans ce qu'il appelle le « pôle anti-parrésiasique » du christianisme<sup>24</sup>.

L'importance actuelle que cette configuration revêt aux yeux de Foucault est bien connue. Il affirme explicitement à plusieurs reprises que des éléments de continuité existent entre l'herméneutique du soi chrétienne et la forme de subjectivité occidentale<sup>25</sup>. Il est impossible d'aborder ici la question de la légitimité de cette opération historique, qui semble amplifier l'importance d'une expérience – celle du monachisme oriental – qui a finalement

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>25</sup> « Il me semble que le pastorat esquisse, constitue le prélude de ce que j'ai appelé la gouvernementalité [...]. Il prélude à la gouvernementalité par la constitution si spécifique d'un sujet, dont les mérites sont identifiés de manière analytique, d'un sujet qui est assujéti dans des réseaux continus d'obéissance, d'un sujet qui est 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 ». *STP*, p. 187-188.

joué un rôle relativement limité dans l'histoire du christianisme<sup>26</sup>.

Ce qu'il faut souligner, c'est que la démarche de Foucault, ici, rentre de plein droit dans cette entreprise généalogique et critique dont j'ai déjà parlée tout à l'heure. La mise en lumière du clivage qui marque le christianisme des origines, de l'existence de ce pôle parrésiasique qui a continué à survivre « dans les marges, contre la grande entreprise du soupçon »<sup>27</sup> anti-parrésiasique, est sans doute une généalogie qui, en nous montrant la naissance d'une configuration actuelle, met en œuvre ce travail d'altération, qui nous invite à nous détacher de cette modalité de rapport à nous-mêmes et aux autres, centrée autour de la conduite, de la recherche de notre vérité intérieure, de l'aveu et du salut.

---

<sup>26</sup> M. Senellart, « La pratique de la direction de conscience », in F. Gros et C. Lévy (éds), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, Paris, 2003, p. 153-174.

<sup>27</sup> *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 308.





« LE COMBAT DE LA CHASTETÉ ».  
PENSER LA SUBJECTIVITÉ CHRÉTIENNE

Michel Senellart  
ENS de Lyon, UMR 5206 « Triangle »

L'article « Le combat de la chasteté », entièrement consacré à Cassien, étudie les formes du combat que doit mener le moine contre l'« esprit de fornication », afin d'atteindre la pureté nécessaire à l'exercice de la vie contemplative. J'ai choisi d'étudier ce texte, peu commenté jusqu'à présent, parce qu'il me paraît offrir un exemple intéressant de l'angle sous lequel Foucault, dans les années 1980, aborde le christianisme. Ainsi que je l'ai montré dans mon édition, le cours *Du gouvernement des vivants*, bien qu'il ne parle ni de chair ni de concupiscence, ne prend toute sa signification que dans la perspective de l'*Histoire de la sexualité*<sup>1</sup>. « Le combat de la chasteté » confirme, on va le voir, le lien étroit entre ce projet, inauguré au milieu des années 1970, et l'analyse par Foucault de la subjectivité chrétienne.

---

<sup>1</sup> *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard-Seuil, « Hautes Etudes », 2012, Situation du cours, p. 343-349 ; cf. également M. Senellart, « Le cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*, dans la perspective de l'*Histoire de la sexualité* », in D. Lorenzini et al. (dir.), *Michel Foucault : Ethique et vérité (1980-1984)*, Paris, Vrin, « Problèmes & Controverses », 2013, p. 31-51.

\*

Ce texte fut publié en 1982 dans un numéro de la revue *Communications*<sup>2</sup>, consacré aux « Sexualités occidentales », issu du séminaire dirigé par Philippe Ariès<sup>3</sup> à l'EHESS en 1979-1980, auquel avait participé Foucault<sup>4</sup>. Comme le précise celui-ci, son article est extrait d'un livre en cours de rédaction — *Les Avenux de la chair*<sup>5</sup> —, et c'est « après avoir consulté Ph. Ariès sur l'orientation du (...) recueil » que, pensant « qu'[il] consonait avec les autres études », il a choisi de l'y joindre.

En quoi l'analyse du « combat de la chasteté » selon Cassien « consonait »-elle avec le reste du numéro ? Par deux aspects, explique Foucault : d'une part, parce qu'elle permet de « réviser (...) l'idée qu'on se fait d'ordinaire d'une éthique sexuelle chrétienne » (ce que j'appellerai ici la thèse 1) ; d'autre part — et ce deuxième aspect est beaucoup plus étonnant —, parce qu'elle fait apparaître « une tout autre origine » de « la valeur centrale de la question de la masturbation » que celle communément reconnue, dans la grande « campagne des médecins aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles » (thèse 2).

La thèse 1 trouve son expression la plus nette dans la conclusion du texte, rédigée spécialement pour sa publication en article :

---

<sup>2</sup> *Communications*, n° 35 (mai 1982), p. 15-25. Ce numéro a été réédité dans la collection « Points » en 1984. Nos références renvoient à l'édition du texte dans les *Dits et écrits*, t. IV, n° 312, p. 295-308.

<sup>3</sup> Elu en 1978 à l'EHESS, celui-ci avait intitulé son séminaire « Histoire des mentalités ».

<sup>4</sup> Sur la date et la forme de cette participation, cf. notre édition du texte dans le volume de la Pléiade à paraître fin 2015.

<sup>5</sup> Foucault dit : « [le] troisième volume de l'*Histoire de la sexualité* », le deuxième volume — *L'Usage des plaisirs* —, à cette date, n'ayant pas encore été scindé en deux volumes distincts.

(...) il n'y a guère de sens à parler d'une "morale chrétienne de la sexualité", encore moins d'une "morale judéo-chrétienne". (...) L'avènement du christianisme, en général, comme principe impérieux d'une autre morale sexuelle, en rupture massive avec celles qui l'ont précédée, ne se laisse guère apercevoir.<sup>6</sup>

Cette affirmation prend appui sur la mise en évidence de plusieurs changements liés à la spiritualité monastique : passage d'une sexualité relationnelle à une sexualité centrée sur le rapport à soi<sup>7</sup>, développement de nouvelles « technologies de soi » par rapport aux pratiques traditionnelles du renoncement, et fait écho à la « découverte » par Paul Veyne — saluée par Foucault dès 1978<sup>8</sup> et rappelée par Ariès dans *Communications*<sup>9</sup> — de la continuité entre la morale sexuelle du paganisme tardif et celle du christianisme des premiers siècles<sup>10</sup>.

La thèse 2, en revanche, est à première vue plus surprenante. Si elle entre bien, elle aussi, en « consonance » avec l'orientation du numéro, elle paraît plus difficile à situer dans le mouvement général de l'article.

L'autoérotisme (l'importance de sa place dans les doctrines, puis dans les mœurs) est l'un des quatre thèmes mis en relief par Ph. Ariès et A. Béjin dans leur brève « Présentation »<sup>11</sup>. Ariès y revient, en outre, à propos de la

---

<sup>6</sup> « Le combat de la chasteté », *loc. cit.*, p. 295.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 305-306.

<sup>8</sup> Cf. « Sexualité et pouvoir » (1978), DE III, n° 233, p. 558-559.

<sup>9</sup> Ph. Ariès, « Saint Paul et la chair », *Communications*, n° 35 (mai 1982), p. 36 : « Toutes les transformations de la sexualité, nous dit Paul Veyne dans son article éblouissant sur l'amour à Rome, sont antérieures au christianisme ».

<sup>10</sup> Cf. P. Veyne, « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », *Annales ESC*, 1 (1978), p. 35-63 (voir notamment p. 35, 37) ; rééd. in *La société romaine*, Paris, Seuil, 1990, p. 88-130.

<sup>11</sup> À côté de « la complexité des origines du modèle occidental du mariage, l'importance de la distinction entre l'amour dans le mariage

*mollities*, « qui finira, écrit-il, par désigner la masturbation dans le néolatin »<sup>12</sup> et dont il fait, avec les questions de l'homosexualité et du mariage, l'un des trois foyers d'élaboration du « nouveau système sexuel »<sup>13</sup> en Occident. Commentant la classification des péchés en cinq catégories dans les épîtres de Paul<sup>14</sup>, il distingue, parmi les pécheurs de la chair (la troisième catégorie : ceux qui pêchent contre leur corps), quatre sous-groupes : les prostitués (*fornicarij*), les adultères, les *molles*, i. e. ceux coupables de *mollities* (mollesse, passivité) et enfin les hommes qui couchent avec des hommes (*masculorum concubitores*). C'est le troisième groupe — celui des *molles* — dans cette liste, qui, concentrant l'attention sur le rapport érotique à soi-même, révèle une perception nouvelle de la sexualité — et telle est, ajoute Ariès, « l'opinion de Michel Foucault, [qu'il a] clairement exposée à notre séminaire »<sup>15</sup>.

Peut-on considérer, dès lors, que l'article publié s'inscrit dans le prolongement de cette intervention ? Et en quoi, dans ce cas, apporte-t-il les éclaircissements attendus par Ariès sur « les variations de la *mollities* »<sup>16</sup> ?

Partons, pour préciser la question, de trois observations :

1) Le mot *mollities* n'apparaît pas dans l'article. Mais ceci s'explique aisément par le fait qu'il n'appartient pas encore au vocabulaire de Cassien. C'est bien plus tard, au XIII<sup>e</sup> siècle, qu'il entra en usage dans son sens proprement sexuel dérivé de saint Paul<sup>17</sup>.

---

et l'amour hors du mariage, l'importance actuelle de l'homosexualité » (*op. cit.*, p. 1).

<sup>12</sup> Ph. Ariès, « Saint Paul et la chair », *art. cit.*, p. 35.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>14</sup> Cf. I Cor 6, 9-10 et I Tim 1, 9-10.

<sup>15</sup> Ph. Ariès, « Saint Paul et la chair », *art. cit.*, p. 34.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>17</sup> Cf. J.-L. Flandrin, *Le sexe et l'Occident*, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 1981, p. 340, n. 19 : « le mot "mollicies" (*sic*) qui

2) L'absence de *mollities* dans « Le combat de la chasteté » fait d'autant moins problème que les auteurs ecclésiastiques, pour désigner la masturbation, usent fréquemment d'un autre terme, *pollutio*. *Pollutio vel mollities*, écrit par exemple Gerson au début du XV<sup>e</sup> siècle dans son *Traité de la pollution diurne*<sup>18</sup>. Or, ce mot est celui qu'emploie Cassien, qui fait de la pollution « le problème fondamental, et pour ainsi dire unique »<sup>19</sup>, de la lutte pour la chasteté. Il semble donc bien qu'avec la *pollutio*, la question de la masturbation soit au cœur de la problématique de l'article. Le discours monastique sur la *pollutio* marquerait une étape, décisive pour Foucault, dans la transformation de la *mollities*-passivité en *mollities*-onanisme.

3) Les choses, en fait, ne sont pas aussi simples, car les auteurs de manuels de confession ou d'ouvrages de théologie morale, quand ils identifient *mollities* et *pollutio* précisent toujours : pollution *volontaire*. Benedicti, *Abrégé de la somme des péchés*, fin XVI<sup>e</sup> : « [la] pollution volontaire hors le mariage (...) est appelée des théologiens *mollities* »<sup>20</sup>. Et Tamburini, au XVII<sup>e</sup> siècle, cité par Foucault dans *Les Anormaux* : « La *mollities* est une pollution volontaire sans conjonction des corps »<sup>21</sup>.

Il en va autrement dans l'article sur Cassien, où la pollution volontaire ne représente que le degré inférieur et, somme toute, le plus facile à franchir des obstacles que

---

désignait, dans l'Antiquité, l'homosexualité passive a pris, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, le sens de « pratiques solitaires ».

<sup>18</sup> J. Gerson, *Tractatus de pollutione diurna*, in *Opera omnia*, Anvers, 1706, vol. 3, col. 341.

<sup>19</sup> « Le combat de la chasteté », *loc. cit.*, p. 303.

<sup>20</sup> Benedicti, *Abrégé de la somme des péchés*, Liège, 1595, cité par J. Stengers et A. van Neck, *Histoire d'une grande peur, la masturbation*, 1984, rééd. Presses Pocket, « Agora », 1998, p. 29.

<sup>21</sup> *Methodus expeditae confessionis*, Roma, 1645 ; cf. *Les Anormaux*, Paris, Gallimard-Le Seuil, « Hautes Etudes », 1999, leçon du 26 février 1975, p. 202.

doit affronter le moine dans sa quête de la chasteté parfaite. L'échelle des degrés de la chasteté — les six étapes décrites par Foucault dans la troisième partie du texte<sup>22</sup> — retrace un glissement progressif du volontaire au non-volontaire, i. e. de la pollution manuelle à celle qui se produit dans le sommeil, sous l'impulsion des images du rêve ou par l'effet des seuls mouvements de la nature.

Le problème central, dès lors, de ce que Foucault appelle « la pollution volontaire-involontaire »<sup>23</sup> ne consiste pas tant dans la relation que le moine, du fait d'une certaine « mollesse », entretient avec son corps, que dans son attitude à l'égard des pensées, perceptions, images qui agitent son âme et ravivent en lui le désir charnel (*concupiscentia*). C'est à travers cette grille d'analyse que le thème de la pollution prend toute sa signification.

Telle est la démarche adoptée par Foucault, dans cet article, pour « éclairer », selon le vœu d'Ariès, « les variations de la *mollities* » au début de l'ère chrétienne. Nous venons de voir à l'intérieur de quel cadre la question de la masturbation se trouve resituée. Avant d'y revenir plus précisément, il importe de s'arrêter sur le second volet de la thèse 2 énoncée plus haut : non plus — premier volet — l'affirmation d'un lien essentiel entre « la valeur centrale de la question de la masturbation » et la spiritualité monastique, mais la critique de l'opinion, largement répandue, selon laquelle cette valeur centrale daterait de « campagne des médecins aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles ».

\*

---

<sup>22</sup> Cf. « Le combat de la chasteté », *loc. cit.*, p. 301 ; Cassien, *Conférences*, XII, 7, Paris, Cerf, « Sources Chrétiennes », 1955-1959 ; 2<sup>ème</sup> éd., t. 2, p. 131-132.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 304.

Tous les historiens de la sexualité soulignent la rupture que constitue le XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la publication anonyme d'*Onania* (1715)<sup>24</sup>, puis surtout *L'Onanisme* du médecin Samuel-Auguste Tissot (1758)<sup>25</sup>, dans la perception de la masturbation. Prenons trois exemples :

- Jos Van Ussel, *Histoire de la répression sexuelle* (trad. 1972), dont Foucault, dans *Les Anormaux*, conteste les hypothèses reicho-marcusiennes :

C'est au début du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'on découvrit la masturbation (on a l'impression que personne ne s'était aperçu de son existence antérieurement), et aussi qu'elle engendrait des maux graves<sup>26</sup>.

(Découverte, donc, sous forme de la pathologisation).

- Jean Stengers et Anne Van Neck, *Histoire d'une grande peur, la masturbation* (1984), au terme d'un chapitre consacré à l'examen du discours religieux et médical depuis le XV<sup>e</sup> siècle (Gerson) :

L'image que nous donnent [ces] quelques textes, et que nous donne aussi le silence des autres, est (...) celle d'une société qui, avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, n'attribue à la masturbation qu'une importance mineure, et à qui la masturbation, en tout cas, n'inspire aucune frayeur<sup>27</sup>.

- Thomas Laqueur (auteur de *Le sexe en solitaire : contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, 2005) :

---

<sup>24</sup> Cf. J. Stengers et A. van Neck, *op. cit.*, p. 49-66.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 75-92.

<sup>26</sup> J. van Ussel, *Geschiedenis van het seksuele probleem*, Meppel, Boom, 1968 ; trad. allemande, *Sexualunterdrückung*, Hamburg, Rowohlt, 1970 ; *Histoire de la répression sexuelle*, trad. de l'allemand par C. Chevalet, Paris, Robert Laffont, 1972, p. 198. Cf. *Les Anormaux*, leçon du 5 mars 1975, p. 221-222.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 48.

Avant le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, la masturbation fait très peu question. Ceux qui commencent à soulever le problème sont d'ailleurs parfaitement conscients de la nouveauté de leur entreprise. (...) Tout commence avec la publication à Londres (...) d'un opuscule anonyme intitulé *Onania*. (...) L'affaire prend toutefois une autre ampleur à partir du moment où Tissot [— le plus célèbre médecin du XVIII<sup>e</sup> siècle —] s'en empare<sup>28</sup>.

Pour ces différents historiens, on le voit, la littérature médicale du XVIII<sup>e</sup> siècle marque bien le moment où la masturbation, tenue jusqu'alors pour un problème mineur dans les écrits religieux — à l'exception, sans doute, du traité de Gerson<sup>29</sup> —, et sur laquelle les traités médicaux ne disaient presque rien (quand ils ne la recommandaient pas *propter sanitatem*<sup>30</sup>), est devenue, en quelques décennies, un problème central, urgent et obsédant.

Passage, donc — pour le dire en termes très schématiques — d'un état de (quasi) non-problème à celui de problème majeur, en même temps que déplacement du champ religieux au champ médico-pédagogique.

Or Foucault, s'il accorde une attention plus particulière au discours pénitentiel depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et en apprécie autrement les effets, paraît avoir souscrit, lui aussi, à cette périodisation. Ainsi, dans *Les Anormaux* (dont toute une leçon, on le sait, est consacrée à la figure de l'enfant masturbateur<sup>31</sup>), distingue-t-il deux étapes : la première, qui remonte à « la nouvelle pastorale née de la Réforme et du concile de Trente », qu'il qualifie de « pré-histoire »<sup>32</sup> ; la seconde, qui commence avec l'*Onania*, Tis-

---

<sup>28</sup> Th. Laqueur, « Le vice de la modernité : une histoire culturelle de la masturbation », entretien avec E. Fassin et Ph. Mangeot, *Vacarme*, n<sup>o</sup> 23 (avril 2003) <http://www.vacarme.org/article399.html>

<sup>29</sup> Cf. *supra*, note 18.

<sup>30</sup> Cf. J. Stengers et A. van Neck, *op. cit.*, p. 38.

<sup>31</sup> *Les Anormaux*, *op. cit.*, leçon du 5 mars 1975, p. 217-243.

<sup>32</sup> *Ibid.*, Résumé du cours, p. 309.



sot et « l'immense jacasserie sur la masturbation »<sup>33</sup> qui s'en est suivie, et en laquelle il voit une véritable « rupture »<sup>34</sup>. De quelque manière, en effet, que le terrain ait été préparé par la pratique de la confession ou de la direction de conscience, le discours sur la masturbation « est tout à fait différent [du] discours chrétien sur la chair »<sup>35</sup>. Là encore, donc, passage de l'axe éthico-religieux de la culpabilisation, centré sur les séductions du désir et du plaisir, à l'axe médico-pédagogique de la pathologisation, centré sur la maladie, la ruine du corps et les risques pour l'espèce<sup>36</sup>. C'est avec le second que la masturbation en vint à constituer, à l'époque moderne, un problème essentiel.

Doit-on en conclure que Foucault, en formulant ce que j'ai appelé sa thèse 2, remet en cause sa propre approche de la question au cours des années précédentes ? Sans entrer dans le détail d'une analyse qui demanderait, bien sûr, à être beaucoup plus longuement développée, je voudrais rappeler, sous forme de propositions un peu lapidaires, l'argument qu'il expose jusqu'en 1978, c'est-à-dire au moment où il rédige le manuscrit, finalement abandonné<sup>37</sup>, de *La Croisade des enfants* (le troisième volume du projet initial de *l'Histoire de la sexualité*). On verra ainsi que ce n'est pas en termes d'autocritique, mais de déplacement chronologique et de réaménagement théorique qu'il convient d'évaluer la thèse de 1982. Double geste lié à une réinterprétation profonde de la subjectivité chrétienne.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, leçon du 5 mars 1975, p. 219.

<sup>34</sup> *Ibid.*, Résumé du cours, p. 309.

<sup>35</sup> *Ibid.*, leçon du 5 mars 1975, p. 219.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, p. 223.

<sup>37</sup> Sur l'état de ce manuscrit, et les lectures faites par Foucault pour sa préparation, cf. Fonds Foucault, BNF, Boîtes LI et LXIV.

Foucault affirme tout d'abord, faisant référence au traité de Gerson sur le péché de *mollities*, que « la sexualité des enfants était déjà problématisée dans la pédagogie spirituelle du christianisme »<sup>38</sup>. Bien plus, il va jusqu'à dire (non sans une exagération manifeste) que la masturbation constituait « le problème essentiel chez les catholiques et les protestants des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles »<sup>39</sup>. Cette importance soudaine s'expliquerait — au moins du côté catholique — par les nouvelles modalités d'examen mises en œuvre, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, dans la pratique pénitentielle : l'interrogatoire, à propos du péché de luxure, n'y portait plus tant sur les relations permises ou défendues entre les personnes que sur « le corps même du pénitent, (...) ses gestes, ses sens, ses plaisirs, ses pensées, ses désirs »<sup>40</sup>. De là, le développement d'une connaissance, non plus seulement de la qualité juridique des actes commis, mais « de l'intimité du sexe lui-même, (...) dans ses premiers mouvements [et] ses toutes premières impressions »<sup>41</sup>. C'est dans le cadre de cette nouvelle forme d'examen, privilégiant le rapport du pénitent à son propre corps, que la masturbation acquit une signification essentielle, devenant, historiquement, « la forme première de problématisation de la sexualité »<sup>42</sup>.

Comment, dès lors, Foucault peut-il soutenir, simultanément, qu'elle a été une « invention » du savoir médical (« (...) il y a eu au XVIII<sup>e</sup> siècle une véritable fabrication de la masturbation, une véritable invention »<sup>43</sup>) ? Comment, en d'autres termes, rendre compte de la double origine,

---

<sup>38</sup> *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 154.

<sup>39</sup> « Le gay savoir », J. Le Bitoux, *Entretiens sur la question gay*, Béziers, H&O éditions, 2005, p. 54 (texte non repris dans les *Dits et écrits*).

<sup>40</sup> *Les Anormaux*, *op. cit.*, leçon du 19 février 1975, p. 173.

<sup>41</sup> « Le gay savoir », *art. cit.*, p. 53.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p. 55.

pastorale et médicale, du problème qu'elle représente à l'époque moderne ? Il faut distinguer, pour cela, deux types de « problématisation », l'une comme ouverture du pensable, l'autre comme implantation de ce pensable à l'intérieur d'un champ de savoir déterminé. C'est avec la pastorale pénitentielle des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles que la masturbation, passée jusqu'alors sous silence, est devenue un problème, et c'est avec la campagne médicale du XVIII<sup>e</sup> qu'elle a été mise au centre du discours savant sur le sexe. La première, en ce sens, constitue donc bien la « préhistoire » ou, en termes plus foucauldien, le soubassement « archéologique », de ce qui a véritablement commencé avec le second. L'une ouvre à l'investigation le domaine de la « sexualité » — cette dynamique pulsionnelle, à l'intérieur de soi, qui tend au plaisir du corps propre<sup>44</sup> —, que l'autre élabore en objet de connaissance scientifique.

On voit ainsi en quoi la thèse 2 ne revient pas, pour Foucault, à contester ses analyses antérieures. Si la campagne des médecins au XVIII<sup>e</sup> siècle marque bien le seuil épistémologique du problème moderne de la masturbation, c'est dans les formes religieuses de l'examen de conscience qu'il faut en chercher les conditions archéologiques. Cet examen pénitentiel, Foucault, après 1978, entreprend d'en étudier la genèse dans la pensée chrétienne des premiers siècles, procédant ainsi à une archéologie de la confession elle-même<sup>45</sup>. Déplacement chronologique, qui s'accompagne d'une importante inflexion théorique, l'enjeu, désormais, n'étant plus de savoir comment s'impose l'obligation d'aveu et quels effets d'assujettissement elle produit, mais comment, dans la visée d'une certaine fin morale, se nouent les rapports entre subjectivité et vérité.

---

<sup>44</sup> Par opposition avec la concupiscence, « désir d'un rapport » avec un autre. Cf. *ibid.*, p. 53.

<sup>45</sup> *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, Situation du cours, p. 329-330.

Nous pouvons donc, maintenant, revenir au « Combat de la chasteté » pour voir quelle figure du sujet chrétien s'y dessine, à la lumière du problème de la *pollutio*.

\*

Comme l'indiquent les références de Foucault, à la fin de son article, ce texte s'inscrit dans le prolongement d'une série d'analyses concernant « le problème du renoncement aux rapports sexuels »<sup>46</sup>. Trois étapes se trouvent mises en évidence : le moment, tout d'abord, où l'état de virginité se ramène, principalement, à une rigoureuse discipline de la continence (moment négatif<sup>47</sup>, en quelque sorte, qui correspond à Tertullien, fin du II<sup>e</sup> siècle) ; le moment, ensuite, où la virginité, liée à une « promesse de mariage spirituelle »<sup>48</sup> — *virgo sponsa Christi* —, fait l'objet en elle-même d'une valorisation positive (c'est, avec Méthode d'Olympe et Grégoire de Nysse, l'essor au IV<sup>e</sup> siècle de la « mystique de la virginité »<sup>49</sup>) ; le moment, enfin, où, avec Cassien, la poursuite de l'idéal de chasteté se double d'un effort permanent d'analyse de soi-même<sup>50</sup>. L'axe principal de ces analyses est donc le problème de la virginité ou de ce que Cassien, pour sa part, choisit d'appeler « chasteté », dans leur rapport avec la simple continence. Alors que Tertullien subordonne encore la virginité à celle-ci, le renoncement aux plaisirs du mariage témoignant, à ses yeux, d'une plus grande vertu que leur igno-

---

<sup>46</sup> « Le combat de la chasteté », *loc. cit.*, p. 306.

<sup>47</sup> *Ibid.*, à propos de Tertullien : « la forme négative de la continence ».

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.* : la « tâche de l'analyse permanente qu'il faut mener sur soi-même ».

rance<sup>51</sup>, les auteurs du IV<sup>e</sup> siècle, spiritualisant l'idéal de virginité, l'en distinguent radicalement (Jean Chrysostome : « La vierge ne doit pas seulement être pure dans son corps, mais dans son âme, pour être prête à recevoir le divin Époux »<sup>52</sup>). Foucault ne dit rien, dans l'article, de cette distinction chez Cassien. Étant donné son importance, toutefois, pour la question de la *pollutio*, on peut supposer qu'il en a traité plus haut dans *Les Aveux de la chair*.

Cette distinction capitale, développée en plusieurs endroits par Cassien<sup>53</sup>, oppose clairement deux formes d'ascèse :

Ce sont deux choses différentes que d'être continent — c'est-à-dire *enkratès* — et d'être chaste et, pour ainsi dire, passer à cet état d'intégrité et d'incorruption (...), vertu qui n'est guère accordée qu'à ceux-là seuls qui demeurent vierges dans leur chair et dans leur esprit<sup>54</sup>.

La première forme d'ascèse, l'*enkerateia*, dont Socrate est le modèle, est propre à la vie philosophique<sup>55</sup>. Elle ne saurait suffire, cependant, à l'accomplissement de la vie monastique (dont on sait qu'elle se définissait elle-même comme vraie vie philosophique<sup>56</sup>), laquelle, tournée vers la contemplation, requiert une âme pure de toute sollicitation charnelle :

---

<sup>51</sup> Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, 1, 5, trad. de J. Fredouille, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1985, p. 71.

<sup>52</sup> Jean Chrysostome, *La Virginité*, V, 2, trad. de B. Grillet, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1966, p. 109.

<sup>53</sup> Cassien, *Institutions cénobitiques*, VI, 4 ; *Conférences*, XII, 10-11 ; XIII, 5 (exemple de Socrate).

<sup>54</sup> *Institutions cénobitiques*, VI, 4, trad. de J.-C. Guy, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1965, p. 267.

<sup>55</sup> Sur l'*enkerateia* socratique-platonicienne, cf. *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1984, p. 74-90.

<sup>56</sup> Cf. *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, leçon du 19 mars 1980, p. 255.

[Les philosophes] eurent une certaine chasteté partielle (...), c'est-à-dire une continence de la chair (*abstinentiam carnis*) qui consistait à réprimer seulement la passion voluptueuse (*libidinem*) de l'union sexuelle (*coitu*). Quant à la pureté intérieure de l'âme (*internam mentis puritatem*), à la pureté constante du corps, ils n'ont pu (...) en avoir seulement l'idée<sup>57</sup>.

L'une et l'autre ascèse, sans doute, impliquent une « relation agonistique avec soi-même »<sup>58</sup>. Mais ce combat n'a pas le même objet et, surtout, n'est pas de même nature. L'*enkratēia* ou effort de maîtrise de soi s'exerce sur les désirs, qu'il s'agit de contenir, voire de vaincre (ainsi Socrate, accusé d'être un « corrupteur d'enfants », reconnaît-il la vivacité de ses appétits, mais, dit-il, « je me contiens (*sed contineo*) »<sup>59</sup>) ; l'ascèse de la chasteté, quant à elle, affronte avant tout les pensées voluptueuses, les images suggestives, les perceptions troublantes qui empêchent l'âme de se concentrer sur les choses divines. C'est pourquoi son combat, s'il présuppose les « commencements laborieux de la continence »<sup>60</sup>, ne saurait s'y réduire. Au-delà de cette différence d'objets, toutefois, les deux ascèses s'opposent par la nature même de « l'adversaire à combattre »<sup>61</sup> : principe inférieur, dans la première, qu'il faut soumettre au contrôle de la raison ; puissance extérieure, dans la seconde — celle du Diable, qui, pour nous tenter, « s[e] cache sous les apparences de [nous]-même »<sup>62</sup> — et dont il importe de débusquer les stratagèmes par une vigilance de tous les instants :

---

<sup>57</sup> *Conférences*, XIII, 5, p. 152.

<sup>58</sup> *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>59</sup> *Conférences*, XIII, 5, p. 153.

<sup>60</sup> *Ibid.*, XII, 11, p. 137 : « ... a laboriosis continentiae rudimentis ».

<sup>61</sup> *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>62</sup> « Le combat de la chasteté », *loc. cit.*, p. 307.

[Dans l'éthique philosophique], l'adversaire (...) ne représente pas une puissance autre, ontologiquement étrangère. Ce sera un des traits essentiels de l'éthique chrétienne de la chair que le lien de principe entre le mouvement de la concupiscence, sous ses formes les plus insidieuses et les plus secrètes, et la présence de l'Autre, avec ses ruses et son pouvoir d'illusion<sup>63</sup>.

Si le moine « a l'obligation de chercher et de dire la vérité de soi-même »<sup>64</sup>, c'est dans la mesure, précisément, où, se sachant habité par cet Autre et soumis à ses assauts constants, il doit « diagnostiquer [s]a pensée », démasquer « les forces obscures qui peuvent [s'y] cacher »<sup>65</sup>, afin de surmonter la tentation. C'est pourquoi son combat s'effectue, avant tout, sur la « scène intérieure », ce « domaine (...) de la pensée, avec son cours irrégulier et spontané, (...) ses images, ses souvenirs, ses perceptions »<sup>66</sup>, qui constitue donc l'espace propre de la « technologie de soi » monastique.

On comprend mieux, dès lors, le jeu du « volontaire-involontaire » dans le problème de la *pollutio*. Ce contre quoi doit lutter le moine, dans l'ascèse de la chasteté, ce n'est pas l'élan premier qui le pousse à satisfaire sa pulsion sexuelle — cela relève de la simple continence. C'est la complaisance — volontaire, donc — aux pensées, images et perceptions qui peuvent, à son insu, au moment où se relâche l'effort de sa volonté, induire la pollution. De là, l'importance centrale, mise en évidence par Foucault, de la question de la pollution nocturne<sup>67</sup>, qui résulte,

---

<sup>63</sup> *L'Usage des plaisirs, op. cit.*, p. 79.

<sup>64</sup> « Le combat de la chasteté », *loc. cit.*, p. 307.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, p. 303-304.

non d'un acte volontaire, mais de l'« excitation voluptueuse (*titillatio voluptatis*) »<sup>68</sup> des images oniriques.

Il y a donc loin — pour revenir à notre problème initial — de cette pollution volontaire (par les pensées)-involontaire (par l'« accident » nocturne) à la masturbation. Comment expliquer alors que Foucault les rassemble sous un même concept, *pollutio*, semblant ainsi effacer la distinction entre effort de continence et lutte pour la chasteté ?

Une première réponse, évidente, est que le risque, pour le moine, de céder à la *titillatio voluptatis* demeure présent tout au long des étapes de son ascèse, jusqu'à l'épreuve ultime du sommeil. L'effort de continence est à rejouer sans cesse dans son combat, par lequel il s'affermirait, contre les pensées mauvaises. Non pas, donc, rapport de succession entre la continence comme maîtrise du corps et progrès de la chasteté comme discernement des pensées, mais appui permanent de l'un sur l'autre.

Ceci, toutefois, ne suffit pas à rendre compte de l'accent mis par Foucault sur l'ouverture de la « scène intérieure », comme foyer de problématisation de la masturbation dans la pensée chrétienne. Deux éléments permettent, je crois, de l'éclairer :

Le fait, tout d'abord, maintes fois souligné par Foucault, que la masturbation ne constitue pas un problème dans « la réflexion morale des Grecs et des Latins sur l'activité sexuelle »<sup>69</sup>. À l'intérieur d'une « éthique sexuelle (...) centrée sur l'économie des actes » et des plaisirs, elle apparaissait en effet comme une pratique servile, indigne

---

<sup>68</sup> *Institutions cénobitiques*, VI, 20, p. 285 ; cité par Foucault, « Le combat de la chasteté », *loc. cit.*, p. 303.

<sup>69</sup> *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1984, p. 164.



d'un citoyen libre<sup>70</sup>. C'est donc bien dans le cadre d'une éthique sexuelle fondée, essentiellement, sur le rapport à soi, la quête de la pureté et le déchiffrement inquiet des signes de la concupiscence, qu'elle a pu émerger comme problème.

Ceci est confirmé par le rapprochement avec l'un des rares textes de Foucault dont nous disposons à ce jour sur saint Augustin : la fin de la conférence de 1981, « Sexualité et solitude ». Chez Augustin également, le problème est celui du « rapport entre la volonté » — qui tend à excéder les limites fixées par Dieu — « et l'expression involontaire<sup>71</sup> (l'érection, ici, et non la pollution). Effet de la désobéissance du premier homme à Dieu, la *libido* constitue le signe de notre tendance permanente à refuser sa loi. Aussi la lutte spirituelle implique-t-elle de « déchiffrer, parmi les mouvements de l'âme, ceux qui viennent de la *libido* »<sup>72</sup>.

« S'examiner sans cesse afin d'interroger l'être libidinal en soi »<sup>73</sup> : tel est donc, par des voies distinctes, mais complémentaires, l'attitude requise du sujet chrétien selon Augustin et Cassien, à partir de laquelle l'autoérotisme en est venu à occuper une place centrale dans l'analyse de la sexualité :

De la question du rapport aux autres et du modèle de la pénétration, l'éthique sexuelle est passée à celle du rapport à soi et au problème de l'érection : j'entends par là à l'ensemble des mouvements internes qui s'opèrent depuis cette chose quasi imperceptible qu'est la première pensée jusqu'au phénomène final, mais encore solitaire, de la pollution.

---

<sup>70</sup> Cf. *Subjectivité et vérité*, leçon du 21 janvier 1980, Paris, Gallimard-Seuil, « Hautes Etudes », 2014, p. 68. Sur l'exception de l'exemple de Diogène, cf. *Le Souci de soi, op. cit.*, p. 164-165.

<sup>71</sup> « Sexualité et solitude », *DE IV*, n° 295, p. 176.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

Si différents, voire contradictoires, fussent-ils, ces phénomènes n'en eurent pas moins un effet commun : celui de rattacher l'une à l'autre, par les liens les plus solides, subjectivité et vérité. Tel est, je pense, le fond religieux sur lequel le problème de la masturbation — que les Grecs négligèrent, ou dont ils se soucièrent peu, la masturbation étant, selon eux, une pratique d'esclave ou de satyre, mais non de citoyen libre — vint à constituer l'un des problèmes principaux de la vie sexuelle<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 177-178.

Deuxième partie  
Spiritualité et techniques de soi



LA « SPIRITUALITÉ » DANS L'HISTOIRE  
RELIGIEUSE ET L'ANTHROPOLOGIE.  
DE SAINT PAUL À MICHEL FOUCAULT

Jacques Le Brun  
Directeur d'études honoraire à l'École pratique  
des Hautes Études, Section des Sciences religieuses.

S'il est une notion que nous employons tous et que nous trouvons partout employée, par les historiens des religions, les philosophes, les journalistes et l'homme de la rue, c'est celle de « spiritualité », avec l'adjectif correspondant à ce substantif, « spirituel ». Or cette notion, tantôt dotée d'un sens précis, tantôt dépourvue de toute signification pertinente, a une longue histoire et désigne, en différentes époques, en des champs différents de la culture, des réalités différentes jusqu'à ne plus être qu'un commode marqueur colorant tel ou tel discours, le marquant de connivence intellectuelle et/ou affective, hors de toute référence à une signification. Comme cette notion de « spiritualité » tient par ailleurs une place discrète mais cardinale dans les écrits et les séminaires de Foucault, il nous a paru important de réfléchir sur l'histoire et les contours de cette notion qui circule depuis l'Antiquité et que nous employons tous les jours dans la fausse évidence de sa signification. A-t-elle une pertinence propre ? évolue-t-elle au fil des siècles et des contextes intellectuels et religieux ? induit-elle de trompeuses évidences ? devons-nous l'éviter et

la laisser aux mains des vulgarisateurs et des polygraphes ? l'historien des religions, le philosophe, le psychanalyste peuvent-ils s'en passer ?<sup>1</sup>

\*

« *Spiritualis* », d'où vient le français « spirituel », est une création du latin de la Vulgate pour traduire le grec *pneumatikos* qui, chez saint Paul, s'oppose à *sarkikos*, *carnalis*, « charnel »<sup>2</sup> ; il sert à désigner la loi, des charismes, des hommes ou des réalités du monde qui, du fait d'être marqués par l'« esprit » (*pneuma*, *spiritus*), prennent une nouvelle valeur<sup>3</sup>. Dans l'interprétation des textes, « spirituel » désigne un sens de l'Écriture, ainsi Sodome ou l'Égypte dans l'Apocalypse<sup>4</sup>. Si l'adjectif remonte à saint Paul, le substantif, « *spiritualitas* », ne remonte qu'à Tertullien où, opposé à « *carnalitas* », il a un sens religieux.

Au Moyen Âge « *spiritualitas* » a pris un sens philosophique, s'opposant à « *corporalitas* », et un sens juridique, désignant les réalités ecclésiales opposées aux réalités « temporelles ». La notion devient courante à partir du XI<sup>e</sup> siècle où l'on parlait de « la spiritualité des béatitudes », et surtout du XII<sup>e</sup> siècle où la « spiritualité » de l'homme racheté était distinguée de l'« animalité » de celui qui est sous l'empire du péché originel, saint Thomas écrivant que Jésus-Christ avait, dès le principe, la *perfecta spiritualitas*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir notre article « Spiritualité », dans *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, 1186-1189 et la bibliographie de cet article en particulier l'article « Spiritualité » du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1989-1990, fasc. XCIV-XCV, col. 1142-1173.

<sup>2</sup> Rom., VII, 14 ; 27 ; I Cor., III, 1 ; IX, 11.

<sup>3</sup> I Cor., II, 15 ; XV, 44 ; 46 : l'homme spirituel (*psychikos*) distingué de l'homme « animal ».

<sup>4</sup> Apoc., XI, 8.

<sup>5</sup> III<sup>a</sup> pars, q.34, a.1, ad 1.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, en français, l'adjectif « spirituel » était d'usage courant, et « spiritualité » désignait la vie intérieure, mais le substantif impliquait souvent une certaine réserve, sinon une méfiance, vis-à-vis de ce qu'il désignait. Alors que la « dévotion » représentait ce qu'il y avait de solide et de praticable par tous dans la vie intérieure (songeons à saint François de Sales), la spiritualité désignait un état plus avancé, réservé aux âmes les plus avancées. L'ursuline Marie de l'Incarnation, évoquant un état où « elle jouit dans une grande simplicité de son Dieu, dans lequel elle est comme dans son centre », écrit qu'« il ne se peut désirer une spiritualité plus profonde et plus solide »<sup>6</sup>.

Même si on opposait encore spiritualité et sensualité, c'était surtout au pluriel, ou accompagné d'un adjectif lui donnant une valeur plus ou moins péjorative (vraie, fausse, nouvelle, outrée, subtile, etc.), que « spiritualité » était employé : il s'agissait de méthodes d'oraison, d'écoles ou de systèmes particuliers. Ainsi Bossuet, en 1697, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, dénonçait « la nouvelle spiritualité » et, pour le lui reprocher, écrivait que Fénelon avait « imprimé un livre sur la spiritualité ». Et à la fin du siècle le Père de Clugny critiquait « ces âmes extraordinaires qui ne se nourrissent que de spiritualités ». Voltaire pourra écrire que Mme Guyon « s'entêta de ce qu'on appelle la *spiritualité* ».

Au XIX<sup>e</sup> siècle la sensibilité romantique entraîna le mot et la notion de « spiritualité » hors du champ religieux ou tout au moins dans ses marges : « spiritualité » désignait une certaine qualité des sentiments et des affects caractérisant la vie intérieure, la sensibilité artistique, les émotions de l'âme. Chateaubriand, dans *Le Génie du*

---

<sup>6</sup> Sur la France voir Lucy Tinsley, *The French Expressions for Spirituality and Devotion. A Semantic Study*, Washington, The Catholic University of America Press, 1953.

*christianisme* désignait comme spiritualité une épuration des sentiments, et Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal*, opposait « la fine spiritualité » de M. Hamon à la rigidité du jansénisme. Bien que s'éloignant de ses origines religieuses la spiritualité gardait l'écho de ses origines. De même la pensée et la sensibilité de Baudelaire gardaient des accents religieux, voire mystiques que nombre d'études ont pu mettre en lumière<sup>7</sup>. Certes, chez lui, la spiritualité restait marquée par l'expérience religieuse, mais elle était détachée des dogmes et des Églises. « Spiritualité » pour l'auteur des *Petits poèmes en prose*, définit, joint à l'« intimité », le romantisme<sup>8</sup>, et Baudelaire parlait à propos du « Vieux saltimbanque » de « l'homme occupé de travaux spirituels », l'adjectif « spirituel » lui permettant même de caractériser « une chambre véritablement spirituelle », « une chambre qui ressemble à une rêverie »<sup>9</sup>. En ce milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, la spiritualité, pour ainsi dire déconfessionnalisée, est élément d'un sentiment « romantique » fait d'intimité et de rêverie, ouverture sur un indistinct au-delà.

Ce qu'on pourrait appeler déconfessionnalisation et déthéologisation de la spiritualité chez les écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle a son parallèle chez des penseurs peu suspects d'approximation poétique ou de complaisance sentimentale. Je pense à une œuvre trop peu connue aujourd'hui mais dont l'influence sur la philosophie française du premier XX<sup>e</sup> siècle sera capitale, *Du fondement de l'induction* de Jules Lachelier dont la première édition date de 1871.

---

<sup>7</sup> Jean Pommier, *La mystique de Baudelaire*, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

<sup>8</sup> Voir « Salon de 1846 », § 2, « Qu'est-ce que le romantisme ? » : « Qui dit romantisme dit art moderne, – c'est-à-dire intimité, spiritualité, couleur, aspiration vers l'infini » ; voir § 4, « Eugène Delacroix », définition du romantisme comme intimité et spiritualité.

<sup>9</sup> *Ibid.*, « La chambre double ».



C'était la thèse de doctorat de l'auteur, dont la 8<sup>e</sup> édition date de 1924<sup>10</sup>. En rééditant en 1916 sa thèse, Lachelier lui avait ajouté un article paru en 1901 dans la *Revue philosophique*, des « Notes sur le pari de Pascal ». L'auteur y analysait ce qu'est un « acte de volonté » et reprenait en philosophe l'idée d'une « vie spirituelle qui ne se réalise que très imparfaitement en ce monde » et ne pouvait se réaliser que si « la matière des actes intellectuels devenait adéquate à leur forme »<sup>11</sup>. Le philosophe posait l'hypothèse « réellement possible » d'une « vie nouvelle », mais il écartait comme « un effort généreux mais téméraire » « l'ascétisme et le mysticisme » qui tentent de « forcer dès à présent la barrière qui nous [...] sépare » de cette vie<sup>12</sup>, montrant les limites de ce qu'on pourrait appeler son spiritualisme et posant, hors des frontières de la philosophie mais aussi des emprises des théologies et des mystiques, cette « vie spirituelle » dont il reconnaissait l'existence.

Le mouvement d'écart par rapport aux dogmes et aux orthodoxies que manifeste la philosophie se trouve aussi chez nombre d'écrivains dont les origines confessionnelles restent actives. Ne prenons que l'exemple de Gide. En mainte page de son *Journal* il réfléchit sur la mystique et le mysticisme et sur leur écho en des lieux non confessionnels. « Spiritualité » est pour lui un caractère, une disposition, un mode de pensée ou de vivre, sans dépendance directe avec une profession religieuse. Gide voit-il passer un groupe de prêtres, il note « dans le regard d'entre eux pas la moindre "spiritualité" (oh ! je t'en fiche !) mais non plus pas la moindre flamme »<sup>13</sup>. Gide distingue en plusieurs occasions « spiritualité » et « mystique » reprochant à ses cri-

---

<sup>10</sup> J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Paris, Alcan, 1924.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>13</sup> André Gide, *Journal 1889-1939*, Paris, Gallimard, 1951, p. 1195 (en 1934).

tiques confessionnels de ne pas comprendre que spiritualité n'implique pas nécessairement la « foi » : « Il leur semblait que l'effort de l'âme ne pût aboutir qu'à la foi et que ce qu'ils appellent "spiritualité" ne saurait être que mystique. L'âme qui ne croyait pas, dormait »<sup>14</sup>. Gide, qui a pu écrire que nous sommes « spirituels [...] naturellement »<sup>15</sup>, oppose spiritualité et irrationalité comme il oppose matérialisme à spiritualité<sup>16</sup>. Ces textes sont des années 1930 ; en mettant en rapport spiritualité et « effort de l'âme », ils désignent un caractère de la « spiritualité » que mettront en lumière les recherches historiques dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

C'est cependant des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle que vient la redécouverte de la notion de spiritualité avec son caractère opératoire dans les études historiques, théologiques et philosophiques. Ce renouveau aurait pu venir de l'œuvre d'Henri Bremond : il semble en effet que son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, publiée à partir de 1916, corresponde à ce qu'on appellera une « histoire de la spiritualité ». Emile Goichot a bien montré que l'intention de Bremond était multiple : à l'origine une perspective philosophique, la conviction que la mystique était la pointe de toute expérience chrétienne et le désir de rendre compte de la situation de l'homme moderne devant « le naufrage des certitudes dogmatiques » ; le dessein de ne pas se contenter d'une histoire des doctrines mais de s'attacher à l'« expérience », au sens de William James, à la façon dont

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 1285 ; voir aussi p. 1153.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 1212.

<sup>16</sup> « Je ne puis m'accommoder d'une spiritualité irrationnelle et n'ai que faire d'un matérialisme exclusif de toute spiritualité », *ibid.*, p. 1293.

elles étaient vécues, correspondait à ce qu'on appellera bientôt de façon générale la « spiritualité »<sup>17</sup>.

Dès lors les travaux historiques, dans le champ de la « spiritualité » se multiplièrent. En 1919 les dominicains fondèrent *La Vie spirituelle*, désignée comme « une revue de spiritualité », et l'année suivante les jésuites fondaient la *Revue d'ascétique et de mystique*, dont l'objet était « l'étude des spiritualités et de la spiritualité ». Projeté dès 1928 par les jésuites, le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* commençait à paraître en 1932 et cette œuvre monumentale ira jusqu'à son terme en 1995 : avec le sous-titre « Doctrine et histoire », les promoteurs de cette entreprise indiquaient les orientations qu'avait prises la notion de spiritualité au XX<sup>e</sup> siècle, une perspective théologique et une perspective historique, les réalisations de la doctrine et les modes de vie spirituelle selon lesquels elle s'exprime<sup>18</sup>.

Le succès de cette notion de « spiritualité » peut être mesuré au nombre des ouvrages la prenant comme objet à partir des années 1930 et jusqu'aux années 1970 : la spiritualité de chaque ordre religieux, bénédictins, dominicains, jésuites, etc. fit l'objet de monographies, des manuels de « théologie spirituelle » et de « spiritualité chrétienne » étaient publiés, Jean Dagens publiait en 1952 une *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources*<sup>19</sup>, une collection « Maîtres spirituels » était lancée aux éditions du Seuil en 1955 et comportera une quarantaine de volumes. Les thèses et travaux universitaires se multipliaient : spiritualité de Bourdaloue, de Saint-Cyran,

---

<sup>17</sup> Emile Goichot, *Henri Bremond historien du sentiment religieux*, Paris, Ophrys, 1982.

<sup>18</sup> P.-A. Fabre, « Une somme de spiritualité. Sur le *Dictionnaire de spiritualité* (1932-1995) », dans *Critique*, janvier-février 1998, p. 1064-1073.

<sup>19</sup> Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

de Bérulle, de Fénelon, de Bossuet<sup>20</sup>, de Thérèse de l'Enfant-Jésus, etc. Une *Histoire de la spiritualité chrétienne*, qui restera inachevée, fut lancée en 1960<sup>21</sup>. Fait significatif, en 1972, la *Revue d'ascétique et de mystique* changeait son titre en *Revue d'histoire de la spiritualité* : le liminaire du numéro inaugurant la nouvelle formulation soulignait le caractère irremplaçable de la « perspective historique [...] pour aborder les grands problèmes de la spiritualité ». À la disparition de la revue en 1977, un Institut d'histoire de la spiritualité fédérera pendant quelques années nombre d'initiatives qui se manifestaient dans ce champ.

\*

Comment interpréter cet essor des travaux d'histoire de la spiritualité au XX<sup>e</sup> siècle ? Devant une inflexion, soit affective en un sens romantique, soit psychologique au sens des philosophes de l'expérience religieuse comme William James, un besoin s'était fait sentir au début du XX<sup>e</sup> siècle, dans les milieux théologiques, d'une approche des formes et des manifestations de la vie religieuse qui, tout en prenant en compte les formules doctrinales, s'appuierait sur l'« expérience »<sup>22</sup>. Certains, Huysmans par exemple, se laissaient séduire par les phénomènes extraordinaires ; devant ces attrait, ceux que ne satisfaisait pas la simple répétition du dogme tentèrent de faire renaître la « science des saints » qui, au XVII<sup>e</sup> siècle associait réflexion théorique et fidélité au concret de la vie spirituelle. Comme l'indiquait le

---

<sup>20</sup> Jacques Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1972, avec p. 11-14 une interrogation sur la notion de spiritualité qui figure au titre de ce travail [Rééd. partielle avec nouvelle introduction sous le titre de *La spiritualité de Bossuet prédicateur*, Paris, Klincksieck, 2002].

<sup>21</sup> Paris, Aubier, 1960-1966, 4 vol. parus.

<sup>22</sup> Jacques Le Brun, « Expérience religieuse et expérience littéraire » dans *La jouissance et le trouble*, Genève, Droz, 2004, p. 43-66.

texte programmatique qui ouvrait en 1920 le premier numéro de la *Revue d'ascétique et de mystique*, la spiritualité occupait un espace commun aux religions (non pas à une seule) et ouvrait à ce qui leur est extérieur, psychologie, philosophie, morale, activités sociales : « La "vie spirituelle" c'est-à-dire tout l'ensemble des faits psychologiques tendant à développer (ou entraver) dans l'individu une activité morale et religieuse plus intense, plus haute, à réaliser en lui un état plus voisin d'un certain idéal de perfection. Nombre de religions, ou même de simples philosophies, comprennent en ce sens une *spiritualité* : elles proposent un idéal, donnent des préceptes, des conseils, des secours, et par là déterminent la nature et toute la physionomie des vies spirituelles qui les ont pour point de départ ou pour aboutissement ». Il fallait citer ces lignes de la revue des jésuites pour voir qu'en ces années la spiritualité débordait les cadres de la théologie non sans avoir avec cette dernière des rapports particuliers.

Cette tentative de renouvellement et d'ouverture de la théologie par la spiritualité correspondait à un mouvement de la philosophie dont Maurice Blondel était un des meilleurs représentants et elle trouvait dans le courant moderniste une expression à laquelle les censures et les interdits dogmatiques empêcheront de donner toute sa mesure : retour aux textes, sources abordées de façon historique et critique, retour au concret des expériences dont les textes se font l'écho, en un mot une tentative non pas pour restaurer le vague de l'affectivité, mais pour *penser* l'expérience et pour en élaborer une *théorie*.

À travers la notion de « spiritualité » essaiera de se réaliser, selon les mots de Bremond dans une lettre du 15 janvier 1900 à Maurice Blondel, une « science concrète », une science du concret, ancrage d'une théorie sur

une pratique<sup>23</sup>. Les condamnations du modernisme réduisirent au silence ces tentatives d'élaboration d'une science concrète et Bremond poursuivit son œuvre sous le couvert d'une « histoire littéraire du sentiment religieux ». Si des travaux d'histoire de la spiritualité purent, dans le champ religieux, se poursuivre au XX<sup>e</sup> siècle, c'est en mettant en sourdine l'ambition théorique et en se repliant sur des perspectives historiques, même si le statut de cette histoire n'était pas reconnu comme tel par les institutions ecclésiastiques ou scientifiques. Cela permettait la poursuite de travaux originaux au confluent de diverses disciplines, mais soulignait la faiblesse théorique de cette notion de « spiritualité ». Cette « faiblesse théorique » favorisait pourtant son extension hors du champ religieux : l'art et la littérature prirent ainsi largement dans le premier XX<sup>e</sup> siècle le relais des religions en évoquant un au-delà de la réalité, le « spirituel » dans l'art, la « sensation océanique », les lieux « où souffle l'esprit ». De Barrès à Charles Du Bos<sup>24</sup>, il serait facile de citer nombre de noms. L'idéal, non dépourvu de nostalgie et d'intentions apologétiques, d'une spiritualité a-religieuse ou infra-religieuse se répandait ainsi dans le champ de la littérature et des arts.

Un exemple de la faiblesse épistémologique de la spiritualité se trouve dans la leçon inaugurale d'Etienne Gilson en 1943 à la chaire d'« histoire de la spiritualité » de l'Institut catholique de Paris, publiée sous le titre *Théologie et histoire de la spiritualité*<sup>25</sup>. Gilson y révélait à quels obstacles se heurtait l'histoire de la spiritualité pour être reconnue comme « science concrète » ; il affirmait de façon péremptoire que « la seule science qui soit qualifiée pour

---

<sup>23</sup> H. Bremond, M. Blondel, *Correspondance*, t. I, Paris, Aubier, 1970, p. 257.

<sup>24</sup> Charles Du Bos, *Du spirituel dans l'ordre littéraire*, Paris, Corti, 1967 (éd. posthume).

<sup>25</sup> Paris, Vrin, 1943.

[...] parler » de la vie spirituelle c'était la théologie, qui ne s'applique pas à des objets particuliers mais formule des « principes universels ». On ne parlera donc selon lui de science à propos de la spiritualité que dans la mesure où il s'agit de ces principes, sinon ce n'est que de l'« histoire ». « L'histoire de la spiritualité telle que nous l'entendons, écrit Gilson, présuppose la réalité de son objet, [...] pré-suppose l'existence d'un ordre surnaturel et des lois de la grâce, [...] relève de la théologie, science des lois auxquelles obéissent les faits ».

Certains, s'appuyant sur les aspects subjectifs de l'écriture de l'histoire et de l'éthique qui l'accompagne, feront du travail historique un *analogon* de la voie mystique et du rapport du mystique avec son objet, comme le faisait Jean Orcibal en 1968 : les objets du travail de l'historien de la spiritualité peuvent être religieux, mais, par une démarche analogue à la voie purgative des mystiques, l'historien se détache de ses principes et aboutit ainsi à une plus profonde union, à une « *Einführung* ou connaissance par l'intérieur ». Partant de positions idéologiques sans doute voisines de celles de Gilson, Jean Orcibal aboutissait à des conséquences différentes : d'un côté absorption de l'histoire de la spiritualité dans la théologie, de l'autre spiritualité implicite dans l'acte d'écrire de façon autonome l'histoire de la spiritualité<sup>26</sup>.

Cependant la question de la possibilité d'une « science concrète » restait posée : si la position d'une analogie entre le travail de l'historien et son objet rendait possible l'élaboration d'une science concrète, elle n'en définissait ni les contours ni la méthode. Ses caractères seraient ceux d'une science du sujet, non pas la psychologie toujours tentée par une scientificité quantitative ou statistique,

---

<sup>26</sup> Jean Orcibal, « Histoire du catholicisme moderne et contemporain », dans *Études d'histoire et de littérature religieuses. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Klincksieck, 1997, p. 23-32.

mais une véritable théorie de la pratique ou pratique théorique, à la façon dont, au XX<sup>e</sup> siècle, nous y reviendrons, la psychanalyse a pu jouer ce rôle.

\*

Dans les années centrales du XX<sup>e</sup> siècle des travaux véritablement scientifiques, historiques et philologiques allaient par une autre voie renouveler la question posée par la « spiritualité ». En Allemagne d'abord, puis en France c'est des historiens de la pensée antique que vint le renouveau. Un travail, qui mérite d'être lu de près, est le livre, paru en 1954 en Allemagne de Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitiien in der Antike*<sup>27</sup>. Cet historien, spécialiste de l'Antiquité, de l'histoire de l'éducation et de la direction spirituelle (*Seelenführung*), plaçait son travail dans une perspective longue, montrant que les *Exercices spirituels* de saint Ignace, loin d'être une radicale nouveauté, se situaient dans une tradition remontant à l'Antiquité classique ; par là Paul Rabbow opérait de façon savante une sorte de décloisonnement ou de décon-fessionnalisation de la direction spirituelle chrétienne et ouvrait la voie à des travaux ultérieurs, à ceux de Pierre Hadot. Ce déplacement est à mettre en rapport avec la façon dont, particulièrement en pays germaniques et en des milieux marqués par le piétisme, guérison des âmes (*Seelenheilung*), soin des âmes (*Seelensorge*), pasteur d'âmes (*Seelensorger*), désignaient des pratiques et des fonctions au confluent entre direction spirituelle et cure d'âme, dans le champ religieux, et soin psychologique, dans le champ

---

<sup>27</sup> Munich, Kösel Verlag, 1954. Sur Rabbow et la lecture que fera Pierre Hadot de ses livres, voir Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouv. Ed., Paris, Albin Michel, 2002, p. 75 et suiv. ; et Philippe Hoffmann, dans Pierre Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 293.



thérapeutique, une ambiguïté qui est particulièrement sensible dans la correspondance qu'entre 1909 et 1939 le pasteur Pfister entretint avec Freud, ce dernier mettant en avant, outre le fait que « la psychanalyse n'est pas plus religieuse qu'irreligieuse », la constatation que « la méthode psychanalytique » peut aider à la « guérison des âmes » (*Seelenheilung*).

Pierre Hadot, en 1977, dans l'article liminaire de l'*Annuaire* de la V<sup>e</sup> section de l'École pratique des Hautes Études<sup>28</sup>, présentait pour la première fois les thèmes qui orienteront ses travaux. Il y rendait compte d'un travail en cours, du choix des signifiants qui désignaient son objet et du cadre documentaire, la « philosophie antique » dont relevaient les documents étudiés. Il s'agissait d'« exercices » et non pas de la « spiritualité » en général, de l'Antiquité classique et non pas de toute époque de la culture ni de toute civilisation. Dans ce texte fondateur, Pierre Hadot justifiait son emploi de « spirituel » qui pourrait nous paraître suspect mais qui lui semblait indispensable, l'emploi de « psychique », « moral », « intellectuel », « de pensée », « de l'âme » ne rendant compte que d'une partie ou d'un aspect de ce qui caractérise ces « exercices »<sup>29</sup>, la situation, pourrions-nous ajouter, étant autre en d'autres champs linguistiques, l'allemand pouvant jouer sur la dualité *Seele, Geist*.

Pierre Hadot choisissait « spirituel » parce qu'il s'agissait de la pensée, mais pas seulement de la pensée, l'imagination, la sensibilité, la volonté et l'intelligence collaborant dans ce qui est une façon de penser et conduire sa vie, on pourrait dire un « *ethos* »<sup>30</sup>. Cependant, dès ces

---

<sup>28</sup> Tome XXXIV, 1977, p. 25-70, repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 19-74.

<sup>29</sup> *Ibid.*, éd. 2002, p. 20.

<sup>30</sup> Pierre Hadot parlera de la valeur « existentielle » de cette métamorphose, *ibid.*, p. 77.

premières pages, Pierre Hadot posait que par ces exercices spirituels « l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout »<sup>31</sup>. Mais écrivant Esprit et Tout avec des majuscules<sup>32</sup>, l'historien élargissait une pratique à la dimension d'une métaphysique, peut-être un coup de force théorique ou bien reconnaissance de l'aporie fondamentale de ce que nous appelons « spiritualité ». Faut-il alors voir dans cette promotion des « exercices spirituels » antiques une sorte de version rétrospectivement laïcisée de la pratique qu'instaurera Ignace de Loyola lorsqu'il tracera le schéma d'« exercices » à la fois intellectuels, imaginaires et affectifs, pour en faire l'itinéraire qui permet d'« ordonner » sa vie et de faire une bonne « élection » ? Ne serait-ce pas plutôt l'inverse ? Non seulement Ignace reprenait l'idée d'« exercices » à tels spirituels franciscains qui le précédaient, mais il aurait christianisé, et par là « modernisé », ce que les philosophes grecs et romains avaient à la fois pratiqué et théorisé<sup>33</sup> comme ascèse et conversion, effort de pensée, thérapeutique, « art de vivre »<sup>34</sup>. Ici encore cette transformation, ou *conversio*, risque d'égarer l'interprète qui y projetterait une signification religieuse. Dès 1971, Pierre Hadot avait écrit pour un vocabulaire historique de la philosophie un article « *Conversio* » qui montrait les origines cosmologiques puis philosophiques

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>32</sup> Lorsque nous écrivons, comme Pierre Hadot, *Logos* avec une majuscule, nous risquons toujours de cautionner une interprétation anachronique.

<sup>33</sup> Sur la tradition des exercices spirituels dans le christianisme, voir *ibid.*, p. 78-98.

<sup>34</sup> Paul Rabbow, peut-être plus frileux, ou plus prudent, avait tendance à élargir la distance entre les exercices « moraux » dans l'Antiquité et les exercices « spirituels » dans le christianisme et en particulier chez Ignace de Loyola.

de l'*epistrophè*, de la *conversio*, et le caractère secondaire de cette notion dans le judaïsme et le christianisme<sup>35</sup>.

Les exercices antiques avaient ainsi comme fin « l'amélioration, la réalisation de soi »<sup>36</sup>, équilibre à la fois intellectuel, affectif et existentiel. Cet équilibre se serait rompu avec l'écart médiéval entre une philosophie, non plus manière de vivre mais pure théorie, et une théologie, science suprême dans la contemplation de Dieu ; mais, de façon tout à fait intéressante à la fois du point de vue historique et du point de vue théorique, cette rupture et cette méconnaissance réciproque auraient, selon Pierre Hadot, commencé à vaciller avec Nietzsche, avec Bergson et avec l'existentialisme<sup>37</sup>.

\*

« Spirituel », « spiritualité » apparaissent dans l'œuvre de Foucault bien avant que Pierre Hadot n'ait en 1977 publié ses premiers travaux sur les exercices spirituels. Dès 1964, à propos de *Tel Quel*, l'adjectif « spirituel » était posé et, du même geste, récusé. Citons ce dialogue avec Sollers :

*Foucault* : « [...] Il est fait sans cesse référence à un certain nombre d'expériences – si vous voulez, j'appellerai ça, avec beaucoup de guillemets, des expériences spirituelles (mais enfin le mot spirituel n'est pas bon) – comme le rêve, comme la folie, comme la déraison, comme la répétition, le double, la déroute du temps, le retour, etc. Ces expériences forment une constellation qui est probablement très cohérente. [...] »

*Sollers* : « Il fallait que l'esprit qui est en butte au langage, et le langage qui est en butte à l'esprit – la pensée – finissent par trouver ce lieu commun. »

---

<sup>35</sup> Pierre Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, *op. cit.*, p. 133-137.

<sup>36</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 72.

Foucault : « C'est pourquoi les catégories de la spiritualité, du mysticisme, etc. ne paraissent pas du tout coller. On est en train actuellement, mais avec beaucoup de peine, même et surtout en philosophie, de chercher ce qu'est la pensée sans appliquer ces vieilles catégories, en essayant surtout de sortir enfin de cette dialectique de l'esprit qui a été une fois définie par Hegel. [...] »<sup>38</sup>.

Ce dialogue, avec son hésitation dans le recours à « spirituel », « spiritualité », témoigne d'une tentative, que nous retrouverons, pour dire hors des « vieilles catégories » ce que sont des « expériences » de pensée que ne peut définir la dialectique hégélienne de l'esprit. Prudence donc, mais prudence qui n'empêchera pas Foucault en 1967 de désigner comme des « maîtres spirituels » Blanchot, Bataille, Dumézil et Lévi-Strauss, les deux premiers témoignant d'« expériences de la dissolution, de la disparition, du reniement du sujet »<sup>39</sup>, le dénominateur commun à ces quatre noms étant « peut-être constitué par le problème religieux ». Nous voyons s'esquisser « l'idée d'un esprit en profondeur, d'un esprit replié dans l'intimité de soi, touché par une sorte d'inconscience et qui peut développer ses potentialités par l'approfondissement de soi » : ces mots d'un débat avec Chomsky à propos de l'augustinisme et de Pascal donnent peut-être en 1974 une première formulation de ce qui sera l'objet de la « spiritualité »<sup>40</sup>.

Signe que la notion restait présente à l'esprit de Foucault, en octobre 1978 c'est comme « *spiritualité politique* » (en italiques) qu'il définissait la révolution iranienne, et, signe que cette notion demeure problématique, il ajou-

---

<sup>38</sup> M. Foucault, *Dits et écrits*, Quarto, Paris, Gallimard, 2001, t. I, p. 366, 368.

<sup>39</sup> *Ibid.*, t. I, p. 642.

<sup>40</sup> *Ibid.*, t. I, p. 1347.

tait : « J'entends déjà des Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort »<sup>41</sup>.

Les choses se précisent en 1980 dans deux conférences de Michel Foucault à Dartmouth College, l'une sur « Subjectivité et vérité », l'autre sur « Christianisme et aveu »<sup>42</sup>. Dans le cadre du débat sur « Christianisme et aveu », les rapports du christianisme et de la mystique pointent la différence entre accéder à la vérité et « faire la vérité, [...] découvrir la vérité en soi »<sup>43</sup>, ce qui conduit à distinguer ce qu'on appelle traditionnellement le dogme ou la théologie d'une part, et la spiritualité d'autre part, même si le traitement par Descartes de l'illusion et de l'hypothèse du malin génie est abordé non comme question « philosophique » mais comme l'objet de la « spiritualité chrétienne », « problème spirituel traditionnel »<sup>44</sup>.

C'est en l'année universitaire 1981-1982 que la question sera traitée avec ampleur, dans le cours sur *L'herméneutique du sujet*. Je ne présenterai pas ce cours d'importance fondamentale, je me contenterai de me demander comment une idée de la « spiritualité » s'y exprime, est développée et justifiée, et dans quelle mesure elle prend place dans l'histoire de cette notion de « spiritualité » dont je présente les très grands traits.

Avant tout, ce qui nous frappe c'est le choix d'un nom, choix revendiqué, comme si nommer constituait la démarche fondatrice d'un travail : dès le 6 janvier 1982, Michel Foucault pose en face de la « philosophie » la « spiritualité ». Ce mot, nous avons vu qu'il l'écartait en 1964, il le revendique désormais : « Je crois qu'on pourrait appeler "spiritualité" la recherche, la pratique, l'expérience

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, t. II, p. 694.

<sup>42</sup> Conférences publiées sous le titre *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 2013.

<sup>43</sup> M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 120.

par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »<sup>45</sup>. Reprise et déplacement d'un terme traditionnel : en effet, à la distinction dans le champ religieux (et quelles que soient l'imprécision ou les équivoques dans ce qui est dit « religieux ») entre dogme (ou théologie) et spiritualité est substituée par Foucault une distinction entre « philosophie » et spiritualité. Développant le contenu de cette recherche, pratique, expérience, Foucault reprend les éléments traditionnels de la spiritualité chrétienne (purifications, ascèses, conversions, etc.), mais la modification de la configuration de référence (ici la philosophie, là la théologie dogmatique) et de la nature de la « vérité » qui est visée transforme la nature de ce qui est dit sous « spiritualité », et de la « démarche spirituelle ». L'expérience, l'acte, la pratique paraissent peut-être les mêmes, la référence a bougé. Resterait à analyser cette éventuelle mutation, à en déterminer les causes et les étapes, ce qui sera la tâche de l'historien. En tout cas, nous devons nous demander si la nature de la « vérité » par rapport à laquelle se situe la « spiritualité » a pour conséquence une mutation souterraine de la « spiritualité » elle-même.

On peut se demander en effet s'il s'agit de la même « vérité », même si Michel Foucault reprend, pour définir la vérité atteinte dans la démarche spirituelle, les notions traditionnelles dans le christianisme, pour ainsi dire canonisées par leur usage évangélique, patristique, médiéval et moderne : « La vérité c'est ce qui illumine le sujet, la vérité c'est ce qui lui donne la béatitude, la vérité c'est ce qui lui donne la tranquillité de l'âme »<sup>46</sup> ; on pourrait lester de mille références dans la littérature chrétienne ces termes

---

<sup>45</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2001, p. 16.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 18.

qu'emploie intentionnellement Foucault<sup>47</sup>. La vérité ne s'atteint pas par « un acte de connaissance » mais par « une certaine transformation du sujet »<sup>48</sup>.

En se plaçant dans l'« Antiquité » (païenne *et* chrétienne), Foucault pose, ou postule, un moment de l'histoire où accès à la vérité et spiritualité n'étaient pas séparés, la séparation étant venue de la philosophie, d'Aristote à Descartes<sup>49</sup> et aboutissant à ce qu'on appelle « l'âge moderne », où la vérité n'est plus « capable de sauver le sujet »<sup>50</sup>. La coupure n'est plus fonction de ce que la pensée de cet âge moderne désigne comme religieux ou laïc, sacré ou profane, théologique ou philosophique ; une coupure de ce genre, si triviale qu'elle soit, n'est plus pertinente. La véritable coupure se situe à l'intérieur même de chaque champ : dans le champ religieux c'est la coupure, qui remonte à l'avènement des temps modernes, entre la théologie comme science et la spiritualité, ou la mystique, comme expérience, ce que les travaux des historiens, d'Henri Bremond à Jean Baruzi, à Lezek Kolakowski, à Michel de Certeau, ont bien établi au XX<sup>e</sup> siècle ; la coupure, dans le champ profane, ou dans la philosophie, est entre ceux qui mettent l'expérience au centre de la doctrine, et cela, avec toutes les évidentes différences qui les distinguent, de William James, à Henri Bergson, à Georges Bataille, etc., et ceux qui jugent que le seul intellect est discriminant. Le destin de la psychanalyse au XX<sup>e</sup> siècle reproduirait le même clivage entre positivisme psychologique et élaboration lacanienne<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Autres termes de la spiritualité chrétienne : « transfigurer », « sauver », « accomplir », etc. Voir aussi *ibid.*, p. 20, 28, etc.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 19, 27.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 31.

Foucault pose ainsi en termes de « salut » (« sauver le sujet »)<sup>52</sup> l'enjeu de l'« acte spirituel »<sup>53</sup>, prenant appui sur la distinction, déjà bien analysée en son temps par les historiens, entre spiritualité et théologie, ce qui est écarter la première du champ des vérités dogmatiques, ce qui est aussi rendre non pertinente, ou non efficiente dans l'analyse, une interrogation sur le rapport entre la « spiritualité » et ce qu'on peut appeler d'une façon générale (qui suscitera en 1987 les réserves de Pierre Hadot<sup>54</sup>) un champ « religieux ».

Alors se pose la question, cruciale, de la référence historique et philosophique. L'usage de la notion de spiritualité en 1982 repose sur l'analyse du corpus documentaire antique, que les travaux de Pierre Hadot à partir de 1977 ont permis à Foucault d'étudier. Mais indépendamment de ces références antiques, et quelle que soit l'exactitude philologique de la lecture que Foucault fit de ces textes,<sup>55</sup> la référence à la « spiritualité » permettait à Foucault d'introduire dans le discours philosophique, à partir de Nietzsche, de Bataille et de quelques autres, une sorte de coin analogue à celui qu'elle insérait dans le discours théologique et que dans les années 1960 il ne semblait pas avoir encore remarqué ou analysé.

En 1982 c'est encore dans la philosophie que Michel Foucault élabore une archéologie des « structures de la spiritualité », en une ligne qui, par Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl et Heidegger<sup>56</sup>, va jusqu'au mi-

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>54</sup> « La définition même du "religieux" est extrêmement complexe et obscure », Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 316.

<sup>55</sup> On sait que Pierre Hadot récusait vivement cette lecture que fit Foucault et minimisait l'apport de ses travaux à ceux de Foucault, Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 214-215.

<sup>56</sup> *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 29.



lieu du XX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à Lacan<sup>57</sup>. Parler ici, à plusieurs reprises, de « structures » ou de « conditions »<sup>58</sup>, c'était se situer hors des conceptions traditionnelles de la spiritualité dans l'histoire de la théologie et/ou des religions où c'est plus d'expérience et de pratiques que de structures qu'il est question.

Lorsque Foucault pose que « la forme la plus générale de la spiritualité » c'est l'*epimeleia heauton*<sup>59</sup>, il est amené à s'interroger sur ce qu'est « ce soi dont il faut se soucier », répondant tout de suite qu'il ne s'agit pas de la nature de l'homme (question ultime de la théologie, l'homme avant et après le salut) mais de « la question du sujet »<sup>60</sup> qui est de fait la question de la spiritualité depuis l'Antiquité chrétienne jusqu'aux XVII<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Il ne s'agit pas de dogmes mais de « pratiques ». Insistant sur la pratique et sur les pratiques, Foucault relevait, sans y insister ou sans lui donner toute sa dimension historique, un trait essentiel de la spiritualité moderne, ou plutôt une évolution moderne ou une conséquence du mouvement séculaire de la spiritualité chrétienne ; peut-être un point d'aboutissement, c'est-à-dire, à partir environ du XVI<sup>e</sup> siècle et ensuite de plus en plus nettement, l'autonomisation de la pratique (et de la spiritualité) par rapport à la théologie : ce qui devient pertinent au XVII<sup>e</sup> siècle dans la spiritualité comme dans la vie chrétienne en général, catholique et protestante, ce sont les pratiques, contrition/attribution, fréquence de la communion, pratiques des jeûnes, ordre des prières, forme des dévotions, etc.<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 29-31.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>61</sup> Voir Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 153-212.

Prendre soin de soi se dit, dans le cadre de la philosophie antique, « s'occuper de son âme » (*psuchè*)<sup>62</sup>, c'est « un mouvement spirituel de l'âme »<sup>63</sup> ; en ces séances du séminaire, à maintes reprises, Foucault désigne comme « spiritualité » le mouvement permettant de « connaître la vérité »<sup>64</sup>. Au détour de son développement, il esquisse ce qui fut la mutation capitale de la spiritualité en Occident, à l'origine condition pour se connaître et connaître la vérité (la philosophie étant « absorbée » dans la spiritualité, « transformation du mode d'être du sujet »<sup>65</sup>), la spiritualité aurait ensuite été résorbée dans le mouvement de connaissance (de soi, du divin, des essences)<sup>66</sup>, mutation qui aura son analogue dans le christianisme avec la résorption de la spiritualité dans la théologie, et cela jusqu'au moment où, à l'âge moderne, la spiritualité se dégagera de cette emprise, au risque derechef d'être absorbée dans la pratique, non plus « la pratique de soi »<sup>67</sup>, mais les pratiques.

Cette mutation dans le champ religieux Foucault l'exposera avec netteté le 3 février 1982 :

la théologie est précisément un type de connaissance de structure rationnelle qui permet au sujet – en tant que sujet rationnel [...] – d'avoir accès à la vérité de Dieu sans condition de spiritualité [...] énorme transformation que j'essaie d'étudier cette année, selon l'axe de "philosophie et spiritualité"<sup>68</sup>.

Ici avec Foucault nous retrouvons ce que les travaux historiques depuis près d'un siècle ont établi à partir

---

<sup>62</sup> *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 53.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

d'autres corpus documentaires, et nous reconnaissons les voies parfois inattendues par lesquelles la « spiritualité » a survécu à cet empire de la théologie, a survécu à la fois dans le champ religieux et en marge des institutions et des pratiques ecclésiales, au risque toutefois de se dissoudre dans un à peu près insignifiant où elle se trouve souvent aujourd'hui. En tout cas, même si la philosophie, Descartes lui-même, Pascal, Spinoza<sup>69</sup>, ont repris des « éléments » du « savoir de spiritualité », c'est surtout dans la littérature (et Foucault cite le *Faust* de Goethe), dans l'ésotérisme, dans la mystique non ecclésiale, que se sera renouvelée et aura finalement survécu la « spiritualité ». La thèse développée par Foucault dans son cours de 1982, qui est une ligne, sous le signe de la « spiritualité », allant des exercices antiques à la spiritualité chrétienne, suppose, comme chez les historiens sur lesquels elle s'appuie (Paul Rabbow<sup>70</sup>, Pierre Hadot), une interprétation qui va au-delà de la simple exposition des textes. Je n'ai pas compétence pour apprécier la validité historique de cette interprétation ; cependant, quelles que soient cette validité et la possibilité d'une projection rétrospective de l'après sur l'avant, cette interprétation témoigne de ce qu'on pourrait appeler la plasticité de cette notion de « spiritualité » dont l'histoire montre qu'elle s'adapte à des situations intellectuelles très variées.

L'itinéraire qui révèle l'importance de la réflexion sur la « spiritualité » chez Foucault aboutit à un texte ultime qui date de janvier 1984, exactement vingt ans après son débat avec Sollers en 1964. Il faut lire, dans leur énonciation même, ces lignes quasi testamentaires :

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>70</sup> Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitzen in der Antike*, Munich, Kösel Verlag, 1954, p. 151 et suiv. : « Vergleich der antiken und der christlichen Übungen », et p. 342-344.

Par *spiritualité*, j'entends – mais je ne suis pas sûr que ce soit une définition qu'on puisse tenir très longtemps – ce qui précisément se réfère à l'accès du sujet à un certain mode d'être et aux transformations que le sujet doit faire de lui-même pour accéder à ce mode d'être. Je crois que, dans la *spiritualité* antique, il y avait identité ou presque entre cette spiritualité et la philosophie. En tout cas, la préoccupation la plus importante de la philosophie tournait tout de même autour de soi, la connaissance du monde venant après et, la plupart du temps, en appui à ce souci de soi. Quand on lit Descartes, il est frappant de trouver dans les *Méditations* exactement ce même souci *spirituel* d'accéder à un mode d'être où le doute ne sera plus permis et où enfin on connaîtra ; mais, en définissant ainsi le mode d'être auquel la philosophie donne accès, on s'aperçoit que ce mode d'être est entièrement défini par la connaissance, et c'est bien comme accès au sujet connaissant ou à ce qui qualifiera le sujet comme tel que se définira la philosophie. Et de ce point de vue-là, il me semble qu'elle superpose les fonctions de la *spiritualité* à l'idéal d'un fondement de la scientificité<sup>71</sup>.

Une ultime fois Foucault définit donc ce qu'il entend par « spiritualité » et il résume ce que le cours de 1982 avait exposé à partir des sources antiques. Ce qui frappe dans ces lignes, ce sont les formules de prudence ou d'hésitation (un certain, presque, en tout cas, tout de même, il me semble), comme si employer le signifiant « spiritualité » n'allait toujours pas de soi, risquait de conduire à des interprétations inexactes, voire apologétiques, comme si « spiritualité » devait toujours s'accompagner « de beaucoup de guillemets », comme il le disait en 1964<sup>72</sup>, comme si c'était faute d'un meilleur « mot » qu'on l'employait, comme si, même si ces catégories « ne paraissent pas du tout coller »<sup>73</sup>, on ne pouvait cependant pas s'en passer. Dans le cours de 1982, il employait le mot

---

<sup>71</sup> M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. II, p. 1541-1542.

<sup>72</sup> *Ibid.*, t. I, p. 366.

<sup>73</sup> *Ibid.*, t. I, p. 368.

« recherche » à propos de la « spiritualité »<sup>74</sup>, comme si on allait chercher ailleurs, dans une autre tradition, un signifiant qui manque dans les écrits gréco-latins et qui, importé de la pensée et des pratiques de l'âge moderne, gardera toujours quelque chose des divers terrains sur lesquels il s'est d'abord développé.

\*

Lorsque Foucault élaborait ses recherches, il y avait longtemps que la psychanalyse avait intégré dans ses références la « spiritualité ». La place de la *Geistigkeit* chez Freud est manifeste, et point seulement dans *L'Homme Moïse* ; mais c'est chez Lacan que la présence de ce qui est désigné comme « spirituel » est la plus continue depuis les années 1930 et l'époque de sa thèse, jusqu'à la fin de son enseignement. L'étude en a été faite récemment par Jean Allouch<sup>75</sup>.

En 1936, dans l'important compte rendu qu'il publiait du livre d'E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques*<sup>76</sup>, Lacan rendait hommage à la « méditation de spirituel » de Minkowski, à sa « vie spirituelle »<sup>77</sup>, et définissait comme « les moments les plus hauts d'une spiritualité intense » l'idée de la mort, la première négation, le souvenir<sup>78</sup>, comme s'il y avait là « l'intuition d'un autre espace », soulignant en finale

---

<sup>74</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>75</sup> J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2007.

<sup>76</sup> Dans les *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin, V, 1935-1936, p. 424-431.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 429.

l'ambiguïté de « l'objet sans nom de la connaissance intuitive »<sup>79</sup>.

Désormais « spiritualité » et « spirituel » tracent à travers l'enseignement de Lacan une ligne qui prend toute son importance lorsqu'on la replace dans leur histoire au XX<sup>e</sup> siècle. Ne relevons que quelques jalons pour une enquête qui serait à mener précisément, mais les nombreuses allusions par Lacan à ses lectures des théologiens, des mystiques, des auteurs spirituels, de saint Augustin à sainte Thérèse, à saint Jean de la Croix, à Angelus Silesius en constituaient d'évidents éléments. Le 10 février 1960, Lacan interprète comme « un véritable progrès dans la spiritualité » l'affirmation par Freud de la fonction du père<sup>80</sup>. Et lorsqu'il se penche sur le cas Schreber, c'est moins avec les catégories de la psychiatrie qu'en le considérant comme une « catastrophe spirituelle »<sup>81</sup>.

La question de l'antériorité chronologique de telle référence à la « spiritualité » est sans doute vaine, en considération de la longue histoire de cette notion. Il est cependant significatif qu'en cette seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, d'un côté la psychanalyse avec Lacan, de l'autre le travail de Foucault, avec toutes les profondes différences qui les distinguent, se soient rencontrés pour faire de la spiritualité et des exercices spirituels l'élément déterminant d'une praxis et d'une réflexion. La nécessité de trouver une manière de penser et de formuler

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>80</sup> J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 171. On reconnaît ici la *Geistigkeit* de Freud. Voir aussi le 23 mars 1960, *ibid.*, p. 213 : « Pouverture d'une spiritualité ».

<sup>81</sup> J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 570. Le 15 février 1967, Lacan caractérise comme « exercices spirituels correspondant sûrement à une praxis éthique » le scepticisme antique, cité par J. Allouch, *op. cit.*, p. 61.

l'intervention d'un sujet dans une pensée et une action a conduit l'un et l'autre à reprendre « spiritualité ». <sup>82</sup>

\*

La spiritualité s'incarne dans des cultures, des philosophies, des religions, des disciplines du savoir et de l'action toutes différentes, au point d'aboutir à une sorte d'indistinction, à un à peu près où elle ressurgit dans ce que les médias appellent les « nouvelles spiritualités » ou le vaste fourre-tout du « développement personnel ». Est-ce que nous devrions, en raison de cette inconsistance, de cette plasticité et du trop lourd poids d'un prestigieux héritage théologique, éviter de parler de « spiritualité » ou d'en faire un de nos instruments d'analyse, même en lui adjoignant, comme le faisaient Foucault ou Lacan, des guillemets et des marques d'hésitation ?

Je ne le pense pas, car parler de « spiritualité » est peut-être pour l'historien ou le théoricien un moyen pour élaborer ce que Bremond appelait une « science du concret », une discipline qui ne se réduirait pas à ses dimensions scientifiques. « Spiritualité » désigne en effet non des doctrines, mais des « opérations », comme le remarquait un historien qui nous a présenté une analyse approfondie et lucide de l'usage de « spiritualité » dans le travail historique, Pierre-Antoine Fabre, dans un article des *Recherches de science religieuse*<sup>83</sup> ; je me contenterai de reprendre

---

<sup>82</sup> Outre le livre de J. Allouch cité plus haut, voir la revue annuelle *SPY* qui comporte déjà deux numéros (Ecole lacanienne de psychanalyse, EPEL, Paris, 2013 et 2014) et est explicitement consacrée aux rapports entre psychanalyse et spiritualité, Lacan et Foucault.

<sup>83</sup> P.-A. Fabre, « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne : perspectives de recherche », *Recherches de science religieuse*, janvier-mars 2009, p. 33-51.

sa formulation : « Ce qu'on appelle la "spiritualité" n'est pas autre chose que la mise en œuvre des opérations par lesquelles l'engagement d'une action dans une société donnée se donne à concevoir pour l'acteur lui-même et dans une interaction elle-même socialisée, comme le produit d'une décision libre »<sup>84</sup>. Il s'agit d'une expérience, et son effectivité à travers l'histoire s'inscrit dans une « écriture », l'acte d'écrire, d'un sujet ou de son témoin, qui fait entendre une parole, trace du passage d'une parole, au confluent de la voix et de la lettre<sup>85</sup>, en un mot une subjectivité.

Si pour l'historien la « spiritualité » est de l'ordre d'une pratique qui, sans s'y épuiser, tend à prendre la forme d'une science, la question reste entière des sédimentations qui se sont sur cette « spiritualité » déposées. La question est celle même de l'écriture de l'histoire qui ne cesse de déplacer le discours qu'elle élabore. Parler de « spiritualité » et, comme Hadot, Foucault et cent autres, en faire un instrument d'analyse, c'est aussi opérer, dans le travail historique lui-même, un détachement infiniment répété des sédiments qu'elle porte. La question est celle de toutes les traces et de tous les sédiments dans l'écriture de l'histoire : que reste-t-il lorsque tout s'est effacé ? Qu'y a-t-il quand il n'y a plus rien ? La tradition théologique en s'effaçant semble avoir délesté notre emploi de « spiritualité » de cet héritage ; or tout héritage ressurgit à son effacement, ne serait-ce que sous la forme de l'« objet sans nom » dont parlait Lacan en 1936 ; d'où l'impossibilité d'un usage de « spiritualité » qui soit vierge de son passé, condition qui impose travail, analyse, inlassable remise sur le chantier des textes et des idées, comme n'avait cessé en son temps de le faire Foucault.

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 42.



Je ne peux terminer qu'avec une citation de Nietzsche par laquelle sans doute s'éclaire au mieux notre position :

Un degré assurément très élevé de la culture est atteint quand l'homme [...], par exemple, ne croit plus aux anges gardiens et au péché originel [...]. Mais alors un mouvement rétrograde est nécessaire : il faut qu'il saisisse dans de telles représentations leur justification historique et psychologique, il lui faut reconnaître que les plus grands progrès de l'humanité sont venus de là<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Fr. Nietzsche, *Humain trop humain*, I, 20, « Reculer de quelques échelons », Paris, Gallimard, 2010 [1987], t. I, p. 47.



POUR UNE ARCHÉOLOGIE COMPARATISTE  
DE LA NOTION DE « SPIRITUEL ».  
MICHEL FOUCAULT ET LA « PHILOSOPHIE  
ANTIQUE » COMME « SPIRITUALITÉ »

Pierre Vesperini  
LabEx HASTEC (Histoire et anthropologie des savoirs,  
des techniques et des croyances)

*Much too little is made of the fact that we count the words  
'soul' and 'spirit' as part of our educated vocabulary.  
Compared with this, the fact that we do not believe  
that our soul eats and drinks is a trifling matter.  
An entire mythology is stored within our language<sup>1</sup>.*

Cette rencontre consacrée aux interactions entre la pensée de Michel Foucault et l'histoire des religions me donne l'occasion d'interroger l'usage qui est fait de la catégorie de « spirituel » dans les deux domaines de l'histoire des religions antiques et de l'histoire de la philosophie antique. Ce que la pensée savante moderne nomme le « spirituel » définit en effet un territoire commun aux deux disciplines.

L'usage de la catégorie de « spirituel » ou de « spiritualité », à propos de la culture antique, pose problème, pour au moins deux raisons : son sens en français (mais cela

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, 1930-1931.

vaut aussi pour les autres langues du discours savant) est notoirement vague et plastique ; d'autre part, ce sens me paraît toujours dériver de la culture savante du XIX<sup>e</sup> siècle, et être par conséquent inadéquat pour décrire des pratiques antiques.

Pour le démontrer, il faudrait relever toutes les catégories antiques que nous traduisons par « spirituel », ce qui ferait apparaître immédiatement leur hétérogénéité (pour le seul grec : *psuchikos*, *noëtos*, *pneumatikos*, *logikos*) et les interpréter non pas à partir de nos conceptions modernes du spirituel, elles-mêmes plurielles, mais à partir de la culture antique ; et d'autre part, il faudrait se demander pourquoi et depuis quand nous parlons de « spirituel » comme nous en parlons.

Cette double démarche relève donc à la fois d'une anthropologie de l'Antiquité et d'une anthropologie des représentations savantes modernes. Cette anthropologie est une archéologie, au sens où Foucault entendait ce mot. La notion de « spirituel » fait partie de « ces synthèses toutes faites » que le premier Foucault appelait à « remettre en question »<sup>2</sup>. Il ajoutait ceci : « Il faut [...] s'inquiéter devant ces découpages ou groupements dont nous avons acquis la familiarité ». Il me semble en effet que, dans le discours savant, la catégorie de « spirituel » fait partie de ces « grandes individualités historiques » qui, en relation avec d'autres, sont au principe d'une série de « distinctions » qui organisent un certain discours savant, dont je propose ici une esquisse empirique, à partir de la lecture d'ouvrages récents, portant sur l'histoire de la philosophie antique ou des religions antiques :

---

<sup>2</sup> M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 32-33.

*Pour une archéologie comparatiste de la notion de « spirituel ».  
Michel Foucault et la « philosophie antique » comme « spiritualité »*

MATÉRIEL, CONCRET, CORPS	SPIRITUEL, INTELLECTUEL, ÂME
RITUEL (FÊTES, CÉRÉMONIES, OFFRANDES, SACRIFICES)	SPIRITUEL
« RELIGIEUX » (DANS UN SENS PÉJ.)	SPIRITUEL
TECHNIQUE (DIMENSION MAGIQUE, SUPERSTITIEUSE)	ÉTHIQUE, PHILOSOPHIQUE, <i>RELIGIOSITÄT</i> (DISCOURS DE SCHLEIERMACHER)
ACTES, ORTHOPRAXIE	DOCTRINES, ORTHODOXIE
« INTÉRESSÉ », INSTRUMENTAL	« DÉSINTÉRESSÉ », CONTEMPLATIF
EXTÉRIEUR	INTÉRIEUR
COLLECTIF, NATIONAL, POLITIQUE/SACERDOTAL	INDIVIDUEL, SUBJECTIF, PERSONNEL
MÉDIATION	RELATION DIRECTE DE L'INDIVIDU AU DIVIN
CONTRAINTES SOCIALES : CITÉ, QUARTIER, PROFESSION, FAMILLE..., AUTOMATISME	CONVERSION, CHOIX, « VOLONTAIRE »
PARTICULIER, LOCAL	UNIVERSEL
PLURALISME CONFUS, MYTHES	RECHERCHE DE LA VÉRITÉ, RATIONALISATION
POLYTHÉISTE	MONOTHÉISTE
ARCHAÏQUE	MODERNE
ANTHROPOMORPHIQUE	ABSTRAIT
ICONIQUE	ANICONIQUE
PEUPLE	ÉLITES
ORIENT	GRÈCE, OCCIDENT, EUROPE
RELIGIONS POLIADES (GRÈCE, ROME)	RELIGIONS ORIENTALES
RELIGIONS ORIENTALES	PHILOSOPHIE
« PAGANISME »	JUDAÏSME
JUDAÏSME	CHRISTIANISME

Dans cet imaginaire savant, qui date du XIX<sup>e</sup> siècle mais qui détermine encore bien des interprétations des religions antiques, l'histoire est une évolution, un lent processus de « rationalisation »<sup>3</sup>, de « modernisation »<sup>4</sup>, d'« intériorisation »<sup>5</sup>, de « philosophisation »<sup>6</sup>, qui doit conduire d'une religiosité rituelle, technique, primitive, sociale, iconique, mythologique, vers une religiosité spirituelle, intellectuelle, moderne, individuelle, aniconique, philosophique, etc., d'une religion confuse, concrète, intéressée (donc technique), à une religion épurée, cohérente, intérieure, contemplative.

Dans cet imaginaire savant, les positions des différentes religions, à l'exception peut-être du christianisme, ne sont jamais définitivement posées, mais toujours relatives les unes aux autres. Pour certains auteurs, la « religion grecque » paraîtra moins « spirituelle » que le christianisme, mais elle le sera déjà plus que les « religions orientales ». Pour d'autres, les « religions orientales » viendront apporter à la « religion païenne » une dimension de spiritualité qui lui manquait. La « religion romaine », sans intérêt (*ohne Interesse*) car « *geistlos* », aura cependant cet avantage sur la « religion grecque » qu'elle présente une « tendance à

---

<sup>3</sup> Cf. e. g. la comparaison que fait Weber entre les « cultes à mystères » et le christianisme en tant que religion à confession (*Sociologie des religions*, éd. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, p. 180).

<sup>4</sup> J. Scheid, *Religion et piété dans la Rome antique*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 135-138.

<sup>5</sup> G. Stroumsa, *La Fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, O. Jacob, 2005, p. 27 : « S'il fallait préciser en un mot la nature de ce changement, j'accepterais l'analyse hégélienne mettant l'accent sur l'intériorisation de la religion, quitte à préciser et à qualifier sérieusement l'emploi de ce terme ».

<sup>6</sup> P. Athanassiadi et C. Macris, « La philosophisation du religieux », dans L. Bricault et C. Bonnet (éd.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 41-84.

l'intériorisation » et est capable de ressentir « le frisson devant le divin »<sup>7</sup>. Le judaïsme est un excellent exemple de cette relativité des positions : il est tantôt placé du côté gauche, comme religion orthopraxique, face à un christianisme qui serait plus « spirituel », et tantôt du côté droit, face au « paganisme ». On pourrait en dire autant de cette fiction tenace qu'on appelle « la Gnose »<sup>8</sup>.

Cette langue savante parle en termes de grandes « individualités historiques » et de « synthèses toutes faites », comme en témoigne le grand nombre d'-ismes ou d'*Idealtypen* wébériens (*le philosophe, le Juif, le Gnostique, etc.*) qu'on y rencontre<sup>9</sup>.

Je ne prétends pas que cet imaginaire savant soit aujourd'hui universellement partagé. Je pense même qu'il y a peu de disciplines qui ont autant réfléchi à l'histoire de leurs catégories et de leurs questions que l'histoire des religions antiques, surtout si on la compare à l'histoire de la philosophie antique<sup>10</sup>. Mais, contrairement à d'autres catégories de l'histoire des religions – « mythe », « rituel », « magie », « sacrifice », « monothéisme », « polythéisme »,

---

<sup>7</sup> Cf. les passages de Hegel relevés par John Scheid (« L'impossible polythéisme : les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine », dans F. Schmidt, *L'Impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Editions des archives contemporaines, 1988, p. 425-457, ici p. 443-444).

<sup>8</sup> Encore une « grande individualité historique », magistralement déconstruite par M. A. Williams dans *Rethinking Gnosticism. An argument for dismantling a dubious category*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1997.

<sup>9</sup> Cf. e. g. G. Stroumsa, *op. cit.*, p. 49 : « On trouve donc, dans les premiers siècles de l'Empire, une série d'*Idealtypen* : le sage, le gnostique et le saint. »

<sup>10</sup> Cf. les remarques de Ph. Borgeaud, « Les mystères », dans L. Bricault et C. Bonnet (éd.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, *op. cit.*, p. 131-144, et *L'Histoire des religions*, Gollion, Infolio, 2013, p. 175-199.

« rites de passage », « religion » même – la catégorie de « spirituel », à ma connaissance, n'a fait l'objet d'aucune critique historiographique générale.

En outre, cet imaginaire savant reste encore très présent dans l'historiographie des philosophies ou des religions antiques, explicitement ou non<sup>11</sup>. En témoigne la permanence de la notion d'« époque axiale »<sup>12</sup>, ou encore de l'idée selon laquelle la religion de l'Antiquité tardive aurait été spiritualisée grâce à la philosophie<sup>13</sup>. Enfin, bien souvent, on remarque que les savants qui veulent remettre en cause cette hiérarchie, le font à partir de cette hiérarchie elle-même, par exemple en défendant la « valeur spirituelle » ou « intellectuelle » des « religions rituelles »<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> De là le livre récent de J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu : Réflexions sur la religion civique à Rome* (Paris, Seuil, 2013), contre une lecture « phénoménologique », issue de la théologie protestante, des religions antiques. Cf. encore, par exemple, à propos de la théurgie néoplatonicienne, l'oscillation de l'historiographie : tantôt la théurgie est interprétée comme un « attirail de superstition » opposé aux pratiques théoriques rationnelles des Néoplatoniciens, tantôt elle est au contraire réhabilitée comme une « pratique intellectuelle et d'élévation spirituelle » (R. Koch-Piettre, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Paris, Belin, 2005, p. 199).

<sup>12</sup> En dehors de Karl Jaspers, la théorie a été illustrée par S. N. Eisenstadt ou encore par J. Assmann. Pour un exemple récent, cf. K. Armstrong, *The Great Transformation. The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, Londres, Atlantic Books, 2006 ; M. Liverani, *La Bible et l'invention de l'Histoire*, tr. fr., Paris, Gallimard, 2010, p. 275-290 ; les études réunies par R. N. Bellah et H. Joas, *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge (Mass.)/Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

<sup>13</sup> P. Athanassiadi et C. Macris, *op. cit.*

<sup>14</sup> J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990, p. 9 : « Les religions antiques ne sont [pas] moins riches spirituellement que celles d'aujourd'hui. Elles sont autres ». J. Scheid a renoncé à ce terme « anachronique » (*op. cit.*, 2013, p. 215).



Une archéologie de la notion de « spirituel » et de ses usages dans le discours savant me semble donc toujours d'actualité. Je prendrai ici comme exemple l'interprétation de la philosophie antique par Michel Foucault.

Il est extrêmement frappant de constater que dans l'interprétation foucauldienne de la philosophie antique, le programme archéologique, qui avait été appliqué à tant d'objets (histoire des idées, des sciences, de la médecine, de la psychiatrie, de la prison, histoire littéraire) – a fait place à un discours où l'on retrouve les découpages traditionnels, avec de « grandes individualités historiques » et des « synthèses toutes faites ». Il s'agit en effet d'y faire une « histoire de la pensée », de « la culture », de « la spiritualité », de « la morale »<sup>15</sup>. « La philosophie » et « son lien permanent à la vérité »<sup>16</sup> est opposée à « la rhétorique »<sup>17</sup>. Des « notions » comme le « souci de soi », la *parrèsia*, la « vérité », y « courent »<sup>18</sup> tout le long d'une histoire continue et téléologique (la philosophie antique étant conçue comme une activité dont l'Église prendra la relève)<sup>19</sup>, où sont convoqués des textes correspondant à des énonciations très diverses (tragédies, dialogues, lettres, histoires), sans que soient interrogées leurs énonciations.

Pour Foucault, la philosophie antique est une « spiritualité ». La notion apparaît dans *L'Herméneutique du sujet*, et la définition qu'en donne Foucault est très étrange : il propose d'appeler « spiritualité » « l'ensemble

---

<sup>15</sup> *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001, p. 11-13 ; *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Gallimard, 2008, p. 4.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, 2008, p. 324.

<sup>17</sup> *L'Herméneutique du sujet*, p. 15 ; 131 ; 347-348 ; 350 (« énorme partage ») ; 356 ; 369 (« grand conflit fondamental »). Désormais HdS.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 11, à propos du « souci de soi ».

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 320.

[des] recherches, pratiques, et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance, mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité»<sup>20</sup>. Cette définition ne va pas de soi, mais Foucault ne la commente pas. Il l'installe comme une borne au début de son cours. Plus étonnant encore : alors qu'il appuie sa lecture « spirituelle » de la philosophie antique sur Pierre Hadot et son article « Exercices spirituels » (1977), la définition qu'il donne du « spirituel » est très différente de celle donnée par Hadot. Dans sa définition du « spirituel », Hadot ne mentionne ni le sujet ni la vérité, et encore moins une transformation du sujet par « l'accès à la vérité » : le « spirituel » pour lui se joue dans une relation entre le « moi » et le « monde » :

Le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout<sup>21</sup>.

Dernière étrangeté : Foucault se défend de donner au terme la moindre connotation religieuse – comme Hadot<sup>22</sup> – ; or, dans ses textes sur les révoltes étudiantes à

---

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 16-17. Je souligne.

<sup>21</sup> P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 2002 [1981], p. 21.

<sup>22</sup> Cf. en dernier lieu P. Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition antique des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 10 : « L'expression 'exercice spirituel' [...] n'a pas une connotation religieuse, quoi qu'en pensent certains critiques ».

Tunis en 1968<sup>23</sup>, la révolution iranienne<sup>24</sup> ou le bouddhisme zen<sup>25</sup>, il emploie la notion dans un sens religieux<sup>26</sup>.

Comment comprendre, donc, l'emploi de cette notion ? Il me semble que la clé se trouve dans la dernière phrase du cours :

Comment le monde, qui se donne comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *technè*, peut-il être en même temps le lieu où se manifeste et où s'éprouve le « soi-même » comme sujet éthique de la vérité ? Et si c'est bien cela, le problème de la philosophie occidentale – comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet ; comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *technè*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d'épreuve ? – si c'est bien cela, le défi à la philosophie occidentale, vous comprenez bien pourquoi la *Phénoménologie de l'Esprit* est le sommet de cette philosophie<sup>27</sup>.

Toute cette fin du cours résonne en écho à la *Phénoménologie de l'Esprit*, avec cette idée de chemin vers la vérité qui est « épreuve » (*Erfahrung*), de la connaissance comme expérience au sens de la transformation de soi, et cette

---

<sup>23</sup> DE II, n° 281, p. 898 : « l'évidence de la nécessité du mythe, d'une spiritualité » qui donne « le goût, la capacité et la possibilité d'un sacrifice absolu [...] ».

<sup>24</sup> DE II, n° 246, p. 694.

<sup>25</sup> DE II, n° 236, p. 621 : « Dis-moi qui tu es », voilà la spiritualité du christianisme. Quant au zen, il semble que toutes les techniques liées à la spiritualité ont, au contraire, tendance à faire s'atténuer l'individu ».

<sup>26</sup> Cf. encore DE II, n° 336, p. 1354 : « Je sais que le savoir a le pouvoir de nous transformer, que la vérité n'est pas seulement une manière de déchiffrer le monde [...] mais que, si je connais la vérité, alors je serai transformé. Et peut-être sauvé. Ou alors je mourrai, mais je crois, de toute façon, que c'est la même chose pour moi ».

<sup>27</sup> HdS, p. 467.

identité finale entre sujet et connaissance, conscience et vérité. Foucault avait d'ailleurs esquissé ce thème au début de son cours :

Reprenez toute la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle – enfin presque toute : *Hegel en tout cas*, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, le Husserl de la *Krisis*, Heidegger aussi – et vous verrez comment [...] *de toute façon la connaissance – l'acte de connaissance – demeure liée aux exigences de la spiritualité*. Dans toutes ces philosophies, une certaine structure de spiritualité essaie de *lier la connaissance, l'acte de connaissance, les conditions de cet acte de connaissance et ses effets, à une transformation dans l'être même du sujet. La Phénoménologie de l'Esprit après tout n'a pas d'autre sens que cela*<sup>28</sup>.

La grande différence avec Hegel, c'est, d'une part, la disparition du Savoir absolu : le Sujet ne se confond pas avec le Savoir absolu, mais avec une Vérité qui le « sauve ». Et c'est, d'autre part, l'introduction de la *technè*, qui fait bien sûr penser à la critique de Hegel par Marx, à cela près que ce n'est plus le monde qu'il s'agit de transformer, par des techniques politiques, économiques, mais le soi, par des techniques spirituelles. Foucault ne répète donc pas Hegel. Mais en faisant de l'histoire de la pensée antique le chemin d'« épreuve » d'un devenir-Sujet, il inscrit sa recherche dans la lignée de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Le dernier Foucault a donc quitté l'histoire archéologique, qu'il avait explicitement opposée à la philosophie de l'Histoire hégélienne<sup>29</sup>. Foucault avait certes dit à plusieurs reprises l'importance qu'avait eue Hegel pour lui<sup>30</sup>,

---

<sup>28</sup> *Op. cit.*, 2001, p. 29-30.

<sup>29</sup> Cf. sa polémique de 1966 avec Sartre, « le dernier hégélien », qui avait attaqué *Les Mots et les choses* (DE I, n° 39, p. 570). Ou encore sa critique de Hegel comme totalisateur (DE I, n° 47, p. 611-612).

<sup>30</sup> Dans sa nécrologie de Jean Hyppolite, il n'hésite pas (déjà) à assimiler « la voix de Hegel » à « la voix de la philosophie elle-même »

notamment dans sa leçon inaugurale au Collège de France, où il succédait à son maître Jean Hyppolite, deuxième grand introducteur en France de Hegel après Kojève – mais toujours en marquant les distances de l'archéologie du savoir avec la philosophie de l'Histoire<sup>31</sup>.

De ce retour à Hegel témoigne encore cette sorte de confiance faite à ses auditeurs, au tout début du cours suivant, *Le Gouvernement de soi et des autres* : « Ce projet général [...] porte le signe, sinon le titre, de 'l'histoire de la pensée' »<sup>32</sup>. Le titre de la chaire de Foucault était « histoire des systèmes de pensée ». Ici, Foucault abandonnait la pluralité « archéologique » du titre de sa chaire pour revenir au titre de la chaire de Jean Hyppolite<sup>33</sup> : la boucle était bouclée.

Si l'on fait, donc, l'archéologie du discours foucauldien sur la philosophie antique, on tombe sur Hegel.

Or la définition que Hadot donnait au mot « spirituel » remontait également à l'idéalisme allemand : l'élévation de l'individu à la vie de l'Esprit objectif est un thème hégélien, ainsi que l'idée d'une « totalité du psychisme » dont la pensée (l'entendement) ne serait qu'une expression

---

(DE I, n° 67, p. 807). Sur le rôle de Jean Hyppolite, cf. D. Éribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 2011<sup>3</sup> [1989], p. 39-44. Pour une situation de l'hégélianisme dans le champ philosophique à partir des années 1930, cf. L. Pinto, *La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2009, p. 99-107.

<sup>31</sup> M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 74-82.

<sup>32</sup> M. Foucault, *op. cit.*, 2008, p. 4. L'expression « sous le signe » apparaît déjà à la fin de *L'Ordre du discours* pour exprimer le rapport de Foucault à Hyppolite. De même, dans l'article du *Dictionnaire des philosophes*, Foucault définira en 1984 toute son œuvre comme une « histoire critique de la pensée » (DE II, n° 345, p. 1451). Cf. encore DE II, n° 296, p. 999, contre la « sacralisation du social » : « cette chose essentielle dans la vie humaine et les rapports humains, je veux dire la pensée ». Cf. aussi DE II, n° 340, p. 1398-1399 ; n° 342, p. 1416-1417.

<sup>33</sup> Cf. la n. 1 p. 23 des éditeurs dans M. Foucault, *op. cit.*, 2008.

ponctuelle. Mais Hadot donne à « l'Esprit objectif » de Hegel un sens personnel. Chez Hegel, c'est dans les institutions politiques et juridiques que « l'Esprit » s'objective. Chez Hadot, c'est dans le Tout, le cosmos. Les auteurs qui se profilent derrière la définition que donne Hadot du « spirituel », davantage que Hegel, sont Goethe, Novalis, Schelling, mais aussi Hölderlin, ou encore Wilhelm von Humboldt<sup>34</sup>.

Ainsi, au-delà de ces différences, si nous faisons l'archéologie du discours assimilant la philosophie antique à une « spiritualité », nous tombons sur un « sol » qui est celui de l'idéalisme allemand. La dénégation de la connotation religieuse du terme « spirituel » est elle aussi ancrée dans ce sol-là : le respect distant que Hadot et Foucault témoignent au christianisme, avec l'idée que la spiritualité philosophique vient en quelque sorte l'accomplir, provient directement de l'idéalisme allemand<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Il suffit de confronter la définition que donne Hadot des « exercices spirituels » dans son article de 1977 à ce qu'il écrit dans son *Voile d'Isis (Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004), à propos des *Disciples à Saïs* de Novalis (p. 352) : « Cette allusion à l'immortalité, c'est-à-dire finalement à la puissance de l'esprit, laisse entrevoir que le thème du voile d'Isis est interprété à l'époque romantique dans la perspective d'une philosophie idéaliste. Dévoiler Isis, c'est reconnaître que la Nature n'est autre que l'Esprit inconscient de lui-même, que le Non-moi qu'est la Nature est finalement identique au Moi, que la Nature est la genèse de l'Esprit. Malgré les différences profondes qui existent entre les diverses philosophies romantiques, qu'il s'agisse de Fichte, de Schelling, de Hegel, mais aussi de Novalis, la même tendance fondamentale à identifier, dans différentes perspectives, la Nature et l'Esprit, reste constante ».

<sup>35</sup> Citons la célèbre lettre de Hegel à Tholuck du 3 juillet 1826 : « *Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso gantz im Luthertum befestigt* » (citée par Ph. Büttgen, *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Paris, Vrin, 2011, p. 7). On pourrait citer bien d'autres documents de ce rapport à la religion, comme la lettre de Schleiermacher à Jacobi du 30 mars 1818 avec le commentaire d'E. Brito, « Foi et philosophie selon Schleiermacher », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série,

Ancrée dans l'idéalisme allemand, la catégorie de « spirituel », appliquée à la philosophie antique, présente un risque évident : celui d'aboutir à un lit de Procuste historiographique, c'est-à-dire d'éliminer les pratiques philosophiques irrécupérables pour l'interprète « spiritualiste », et d'autre part, d'interpréter les témoignages récupérables en leur appliquant un cadre qui leur étranger. Dans l'espace de cette communication, j'en prendrai un seul exemple. Dans son cours, Foucault met en valeur un corpus de textes aussi extraordinaire que négligé : la correspondance échangée entre le rhéteur Fronton et son jeune élève, le prince Marc Aurèle. Mais il va interpréter cette relation

---

92, 2-3, 1994, p. 211-225, ici p. 212-217, ou encore la lettre de Goethe à Zelter du 1<sup>er</sup> juin 1831, dans laquelle, après la mort de Hegel, il revient sur la croix de la foi luthérienne que Hegel avait reçue en hommage et dont il lui avait envoyé un exemplaire : « On ne sait pas ce que ça veut dire. Qu'en tant qu'homme et poète j'aie su rendre hommage et donner de la beauté à la Croix, je l'ai montré dans mes *Stances* ; mais il ne saurait en aucun cas me plaire qu'un philosophe [...] mène ses disciples à cette contignation sèche » (cité par J.-P. Lefebvre, *Goethe, modes d'emploi*, Paris, Belin, 2000, p. 213-214). La lettre est à lire avec ces observations de Jacob Taubes (« *Le temps presse* ». *Du culte à la culture*, tr. fr., Paris, Seuil, 2009, p. 66) : « Je le considère [sc. Goethe] comme la catastrophe de l'esprit allemand. [...] C'est un séducteur, il joue le païen. [...] Mon problème, ce n'est pas Goethe comme poète. Ce qui me concerne, c'est Goethe comme fondateur d'une religion, la religion de la culture (*Bildungsreligion*). C'est dans cette perspective que je le considère comme catastrophique pour l'esprit allemand. Une catastrophe qui s'accomplit à une plus petite échelle dans l'humanisme et dans les lycées allemands, où l'on enseigne des textes antiques comme s'ils étaient de notre époque ». Après la guerre, l'historien allemand Meinecke proposait, dans la *Catastrophe allemande* (1946), que chaque dimanche en fin d'après-midi les jeunes Allemands se réunissent « si possible dans une église » pour écouter des lectures de Goethe, de Schiller et de Hölderlin. Cf. P. Gay, *Le Suicide d'une république. Weimar 1918-1933*, tr. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1993 [1968], p. 92.

comme une relation « spirituelle », dans laquelle il s'agira pour le jeune Marc Aurèle de devenir « sujet » en disant la vérité sur soi à Fronton, en qui Foucault voit un « directeur spirituel » du jeune Marc Aurèle. Cette expression est couramment employée pour parler des philosophes antiques, y compris quand les savants reconnaissent qu'elle remonte au concile de Trente<sup>36</sup>.

Ainsi, dans une lettre à Fronton que Foucault analyse longuement, Marc Aurèle écrit qu'avant de se coucher, il rend compte à son cher maître (*dulcissime*) de la journée qu'il a eue. Cette lettre, pour Foucault, est un « examen de conscience »<sup>37</sup>. Bien plus, c'est « la lettre la plus caractéristique de ce que [...] pouvait être [...] la direction de conscience, vécue du côté du dirigé »<sup>38</sup>. Certes, Fronton n'est pas philosophe, mais cela prouve simplement qu'un ami pouvait tenir sa place<sup>39</sup>. Il s'agirait donc de faire « *le bilan des choses qu'on avait à faire, de celles qu'on a faites, et de la manière dont on les a faites par rapport à la manière dont on aurait dû les faire* »<sup>40</sup>, devant un ami qui joue le rôle de « juge », d'« inspecteur » ou de « maître »<sup>41</sup>.

Voyons cette lettre, dans la traduction utilisée par Foucault. Elle remonte à 1830 (aujourd'hui encore, les lettres de Marc Aurèle n'ont pas fait l'objet de nouvelle traduction), c'est-à-dire à l'époque où le texte venait d'être découvert et publié. Le traducteur était un jeune sous-préfet, Armand Cassan. Je transcris donc la traduction ainsi que le texte latin suivi, en mettant en italique les corrections que je lui ai apportées, en mettant en gras les

---

<sup>36</sup> G. Stroumsa, *op. cit.*, 2005, p. 191 : « Bien que le concept de direction spirituelle soit post-tridentin, on l'utilise de droit ».

<sup>37</sup> *HdS*, p. 149.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 153 et 157-158.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 157. Je souligne.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 158.



passages supprimés par Foucault, et entre crochets les modifications qu'il a apportées à la traduction qu'il utilisait :

Ego aliquantum prodormivi propter perfrictiunculam, quae videtur sedata esse. Ergo ab undecima noctis in tertiam diei partim legi ex agri cultura Catonis, partim scripsi ; minus, misere, mehercule quam heri. Inde salutato patre meo, aqua mulsa sorbendo usque ad gulam et rejectanda fauces fovi potius quam dicerem gargarissabi : nam est ad Novium credo, et alibi. Sed faucibus curatis abii ad patrem meum et immolanti adstiti. Deinde ad merendam itum. Quid me censes prandisse ? panis tantulum ; cum conchim, caepas et maenas bene praegnatis alios vorantis viderem. Deinde uvis metendis operam dedimus, et consudavimus et jubilavimus et aliquot, ut ait auctor, reliquimus altipendulos vindemiae superstites. Ab hora sexta domum redimus : paululum studui atque id ineptum. Deinde cum matercula mea supra torum sedente multum garrivi. Meus sermo hic erat : Quid existimas modo meum Frontonem facere ? Tum illa : Quid autem tu meam Gratiam ? Tum ego : Quid autem passerculam nostram Gratiam minusculam ? Dum ea fabulamur atque altercamur, uter alterutrum vestrum magis amaret, discus crepuit, id est, pater meus in balneum transisse nuntiatus est. Loti igitur in torculari cenavimus ; non loti in torculari, sed loti cenavimus ; et rusticos cavillantes audivimus libenter. Inde reversus, prius quam me in latus converto ut stertam, meum pensum explico, et dici rationem meo suavissimo magistro reddo, quem si possem magis desiderare, libenter plusculum macerarer. Valebis, mihi Fronto, ubi iubi es, mellitissime, meus amor, mea voluptas. Quid mihi tecum est ? amo absentem<sup>42</sup>.

*Moi je me suis attardé au lit à cause d'un petit frisson qui semble disparu. J'ai donc passé le temps de 5 heures à 9 heures, partie à lire l'Agriculture de Caton, partie à écrire, moins mal qu'hier, heureusement. Puis, après avoir salué mon père, avalant de l'eau miellée jusqu'au gosier et la rejetant, je me suis adouci la gorge*

---

<sup>42</sup> Marc Aurèle à Fronton, IV, 6, p. 62-63 de l'édition du texte par Van den Hout.

plutôt que je ne l'ai [MF : réellement] gargarisée, car je puis le dire, je crois, d'après [MF : l'autorité de] Novius et d'autres. Ma gorge restaurée, je me suis rendu auprès de mon père, et j'ai assisté à son sacrifice. Ensuite on est allé *déjeuner*. Avec quoi penses-tu que j'aie mangé ? Avec un peu de pain, pendant que je voyais les autres dévorer des *fèves*, des oignons et des *mendoles* bien *marinées*. Après nous nous sommes mis à moissonner les raisins ; nous avons bien sué, bien *hurlé comme des sauvages* [AC : crié], **et nous avons laissé, comme dit un auteur, pendre aux treilles quelques survivants de la vendange.** *À midi* nous sommes revenus à la maison. J'ai un peu étudié, et cela sans fruit [*mais n'importe comment*] ; ensuite j'ai beaucoup *bavardé* avec ma **petite** mère, qui était assise sur son lit. **Voici ce que je disais : Que penses-tu que fasse mon Fronton, à cette heure ? Et elle : Que penses-tu que fasse ma Gratia ? Et notre fauvette mignonne, la toute petite Gratia ?** Pendant que nous *devisions* ainsi, et que nous nous disputions à qui des deux aimerait le plus l'un de vous, le disque retentit, c'est-à-dire qu'on annonça que mon père s'était mis dans le bain. *Une fois baignés, donc, dans le pressoir nous avons dîné ; on ne s'est pas baignés dans le pressoir, mais, une fois baignés, nous avons dîné, et entendu avec plaisir les plaisanteries des rustres.* Rentré chez moi, avant de me tourner sur le côté pour *ronfler* [AC : dormir], je déroule ma tâche, et je rends compte de ma journée à mon excellent [MF : très doux] maître, que je voudrais, au prix de tout mon embonpoint [MF : au prix même de ma santé, de mon bien-être physique], désirer encore plus que je ne fais [*s'il était possible de te désirer davantage, j'accepterais volontiers de souffrir un petit peu plus*]. Porte-toi bien, mon Fronton, qui, en tout lieu, es pour moi ce qu'il y a de plus doux [mon tout plein de miel, *mellitissime*], mon amour, ma volupté. **Mais qu'y a-t-il de commun entre nous ?** J'aime **un absent** [MF : Je t'aime].

On le voit : dans cette lettre il n'est pas question de devoirs, de « choses à faire », on n'y « examine » rien, et personne ne « juge » personne. En outre, il est bien difficile de considérer qu'assister à un sacrifice, lire Caton, étudier, suer et hurler comme un fou en cueillant les raisins, plaisanter avec sa mère, prendre un bain, banqueter

avec les paysans et rire avec eux de leurs plaisanteries, constituent les exercices spirituels d'un soi en train de se constituer en sujet.

Comme toujours, c'est seulement en se plongeant dans l'ensemble d'un corpus qu'on peut en comprendre un élément. Dans une autre lettre, Marc Aurèle dit à son maître : aujourd'hui, je n'ai rien fait d'intéressant à te raconter<sup>43</sup>. Autrement dit : si Marc Aurèle raconte sa journée, ce n'est pas pour faire un examen de conscience, mais pour raconter sa journée à son maître comme il le ferait dans un entretien plaisant : c'est le plaisir du destinataire qui est visé<sup>44</sup>. Toute la lettre est pleine de clins d'œil, de références et de plaisanteries qui mettent en scène une rusticité ludique : cela commence par la lecture du *de agricultura* de Caton, qui ne doit pas être interprétée comme la lecture d'un manuel d'agriculture, mais comme la lecture d'un auteur que nous qualifierions aujourd'hui de « littéraire », dont le style était de nouveau à la mode à l'époque de Marc Aurèle, et dont cet ouvrage convenait parfaitement à une journée de loisir à la campagne. Ensuite, Marc Aurèle s'amuse à montrer à son maître qu'il utilise un mot choisi, pris chez Novius, auteur que lui a recommandé Fronton pour ses mots amusants, et qui est un auteur d'atellanes, c'est-à-dire de farces rustiques<sup>45</sup>. Marc Aurèle poursuit en taquinant son maître, qui s'inquiète toujours pour sa santé : il a peu mangé, alors que les autres se goinfraient, montrant ainsi sa maîtrise de soi. Ils ne se goinfrent pas d'huîtres, comme avait compris Armand Cassan, mais de mendoles, poissons très

---

<sup>43</sup> II, 8, 1 : *nihil operae pretium quod ad te scriberetur*.

<sup>44</sup> Cf. ce qu'écrit Marc Aurèle au moment où il reçoit la lettre de Fronton *de feriis alsiensibus* (« Sur les vacances à Alsium »), 4 : *modo recepi epistulam tuam, qua confestim fruor*.

<sup>45</sup> IV, 3, 2. Sur l'atellane, cf. F. Dupont et P. Letessier, *Le Théâtre romain*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 131-135.

bon marché. C'est un repas goulu et rustique qui est mis en scène. Le jeu de la rusticité continue ensuite avec la phrase *et consudavimus et jubilavimus*. Le verbe *jubilare* ne doit pas être simplement traduit par « crier ». Il s'agit là encore d'un mot choisi, propre à la langue des *rustici*, typique de la langue des atellanes, et commenté à ce titre par Varron dans ses écrits sur la langue latine : *jubilare*, c'est crier « io » comme des rustres<sup>46</sup>. Marc Aurèle poursuit en citant un autre poète comique latin. Foucault coupe cette citation, de même qu'il coupe le badinage de Marc Aurèle avec sa mère<sup>47</sup>. Suit une nouvelle plaisanterie, où Marc Aurèle joue sur l'importance de l'ordre des mots dans la phrase. Je n'ai trouvé aucun autre exemple de *cena* qui se déroulerait dans un pressoir. Je ne tire aucune affirmation de ce silence, mais je me demande si le décor donné à ce dîner, qui se passe au milieu des « plaisanteries des paysans », n'était pas aussi une manière de « jouer aux rustres ». Foucault interprète la position choisie pour dormir comme « la promesse d'un sommeil chaste », mais le verbe utilisé par Marc Aurèle, « ronfler », s'accorde mal avec cette gravité. De même, il ne dit pas qu'il est prêt à désirer Fronton encore davantage si c'est possible, « au prix même de son bien-être physique », mais « en souffrant un petit peu plus », *plusculum*, diminutif qui désamorce tout effet de pathétique. D'une manière générale, les diminutifs badins qui parsèment cette lettre (*matercula*, *plusculum*, *passercula*, *minuscula*) ou bien ne sont pas conservés par Foucault ou bien appartiennent à des passages coupés. La fin de la lettre est également assortie par Foucault d'une gravité qui n'est ni celle de l'original ni celle de la traduction : il n'hésite pas à remplacer la traduction « Quel rapport entre toi et moi ? J'aime un ab-

---

<sup>46</sup> Cf. M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Turin, G. Einaudi, 2008, p. 96-100.

<sup>47</sup> *HdS*, p. 155-156.

sent » par « je t'aime ». Or il s'agissait d'une dernière plaisanterie. Le hiatus brutal *quid mihi tecum est ?* est une citation des *Ménechmes* de Plaute<sup>48</sup>, de même que *amo absentem* pourrait être une citation de son *Amphitryon* : *Ut, quom absim, me ames, me tuam te absente tamen*, dit Alcène à Jupiter quand l'aube luit<sup>49</sup>. Mais le motif de l'amour de l'absent était présent ailleurs que chez Plaute : on le retrouve chez Térence, chez Propertius, chez Ovide<sup>50</sup>. Bref, Marc Aurèle s'amuse.

Cette lettre n'est donc pas un examen de conscience, c'est le récit d'une journée d'*otium* exemplaire, telle qu'on en écrivait à ses amis, telles que Cicéron en écrivait, semées de traits d'esprit et de citations, et telles que Fronton les donnait en modèle à son élève<sup>51</sup> : *epistulis Ciceronis nihil est perfectius*. Mais ces citations explicites ou non, ces plaisanteries, ces badinages, ces mots anciens et poétiques, tout ce qui fait le sel de la lettre pour Fronton, n'intéressent pas l'herméneute hégélien.

Si l'on adopte à l'égard de la philosophie antique une démarche anthropologique, comme cela a été fait pour les religions antiques, on verra qu'au mot *philosophia* correspondent une multitude de pratiques que, s'il fallait em-

---

<sup>48</sup> Plaute, *Men.*, 826 : *Quaeso, quid mihi tecum est?*

<sup>49</sup> Plaute, *Amph.*, 541-543.

<sup>50</sup> Térence, *L'Ennuque*, 192-193 ; Propertius, II, 33, 43 ; Ovide, *Tristes*, V, 5, 23.

<sup>51</sup> *Ad Ant. imp. et inv.*, III, 8, p. 104 Van den Hout en réponse à Marc Aurèle (III, 7, p. 103-104 Van den Hout) : *Ciceronis epistulas si forte electas totas vel dimidiatas habes, inparti aut mone, quas potissimum legendas mihi censeas ad facultatem sermonis fovendam*. Foucault (*L'Herméneutique du sujet*, p. 145) tenait au contraire à distinguer les deux correspondances : « dans celles-ci [*sc.* les lettres de Cicéron], il s'agissait du récit de soi-même comme sujet d'action (ou de délibération pour une action possible) en relation avec les amis et les ennemis, les événements heureux et malheureux. Chez [...] Marc Aurèle [...], le récit de soi est le récit du rapport de soi à soi. »

ployer des catégories modernes, nous pourrions qualifier de « religieuses », « culturelles », « politiques », « scientifiques ». Les pratiques qualifiées d'« éthiques » par les Anciens ne sont qu'une partie d'entre elles. Deuxièmement, les pratiques éthiques elles-mêmes ne sont pas des « exercices spirituels », ni au sens de Hadot ni au sens de Foucault. Il s'agit, la plupart du temps, de pratiques d'orthopraxie. Le mot, inventé par Moses Mendelssohn pour décrire le judaïsme, a été utilisé par John Scheid pour rendre compte de la religion romaine, mais on l'utilise encore plus légitimement pour parler de l'éthique ancienne, dans la mesure où on le trouve employé dans les sources elles-mêmes, aussi bien dans la tradition socratique, chez Tèlès, que dans la tradition épicurienne, chez Philodème de Gadara, deux auteurs dont la valeur est d'autant plus grande pour mon propos qu'ils ne prétendent pas à l'originalité<sup>52</sup>.

L'éthique sert à bien se conduire, c'est-à-dire, pour une société antique, à bien se conduire dans la société. Se mettre à l'école d'Épictète, pour citer un auteur fondamental pour Marc Aurèle, ce n'est pas chercher à approfondir son « moi », mais c'est apprendre à être droit (*orthos*), et être droit, c'est se comporter de manière droite dans la vie sociale : c'est apprendre par exemple les règles du dîner, les règles du bain, les règles qui concernent ce qu'on fait au lit. L'idéal de Marc Aurèle, ce n'est pas de devenir sujet, de devenir « lui-même »<sup>53</sup>, c'est de faire correspondre le plus possible son soi à un idéal *social*, donc à un idéal par définition partagé par la collectivité, et qui ne se réalise qu'en étant vu, qu'en se déployant dans la vie extérieure :

---

<sup>52</sup> Cf. Philodème, *Les Choix et les rejets* (PHerc. 1251), col. XII, 4 ; Tèlès, fr. III, p. 22, 3 Hense.

<sup>53</sup> HdS, p. 193 : « [...] l'objectif premier de Marc Aurèle, ce qui est pour lui la fin même de son existence, la cible vers laquelle il doit toujours tendre, ce n'est pas être empereur, c'est être lui-même. »

Et il faut s'habituer à ne penser que des choses telles que si l'on te demandait : « Que penses-tu maintenant ? », tu puisses répondre sur-le-champ « ceci et cela », avec franchise. De sorte qu'il sera évident, à partir de tes réponses, que tout <en toi> est simple, bienveillant, pensé par un vivant sociable, qui ne se soucie pas des plaisirs ni, en un mot, de toutes les images érotiques, ni de la gloire, ni de la calomnie, ni des soupçons ni de tout ce qui te ferait rougir si tu devais dire que c'est à cela que tu penses<sup>54</sup>.

Il n'est question ni des rapports entre le moi et le monde, ni entre le sujet et la vérité. Il s'agit d'être, selon le rôle qui nous a été assigné, exemplaire : non pas un des fils de la tunique, mais la petite bande de pourpre qui donne à la toge sénatoriale son éclat et sa beauté<sup>55</sup>. On pourrait citer d'autres passages chez Marc Aurèle<sup>56</sup> et multiplier les exemples chez d'autres auteurs.

Après ce trop bref exemple, je finirai en formulant le vœu qu'un groupe de savants s'attelle à ce qu'on pourrait appeler une « archéologie comparatiste du spirituel ». À partir d'études de cas, situés dans différentes aires culturelles et différentes époques, de l'Antiquité à nos jours, il s'agirait tantôt d'élucider, sans tenir compte de

---

<sup>54</sup> *Écrits à soi-même*, III, 4.

<sup>55</sup> Cf. Épictète à propos de la question de savoir s'il faut être prêt à mourir pour éviter d'obéir à un ordre infamant (*Entretiens*, I, 2, 12-18). Pour mesurer la distance qui sépare cette éthique esthétique des Anciens et la nôtre, on peut se reporter au magnifique *Journal de Paltinis* de Gabriel Liiceanu (tr. fr., Paris, La Découverte, 1999 [1991]), qui est un peu au philosophe Constantin Noïca ce que les *Entretiens* d'Arrien furent pour Épictète, car Noïca s'y montre lui aussi un « entraîneur » d'hommes (p. 178-181) : dans ces entretiens, Noïca condamne la mort en prison du philosophe Mircea Vulcanescu, qui donna sa vie pour sauver celle d'un jeune homme, au nom d'une opposition entre « beau geste » et « éthique mise au service d'une cause », qui aurait été impensable pour un Ancien (p. 214-215).

<sup>56</sup> X, 1 : « Est-ce qu'un jour, ô mon âme, tu sera bonne et simple et une et nue, *plus visible que le corps qui l'entoure* ? ».

nos a priori, les notions que nous traduisons par « spirituel » ou « esprit », et tantôt de montrer que, même lorsque le mot « spirituel » est employé, il n'a pas forcément le sens que nous lui accordons aujourd'hui. Dans ces différents champs d'études, ce programme pourrait suivre en particulier quatre pistes :

- il interrogerait l'opposition que nous faisons couramment entre spirituel et matériel, ou entre matériel et physique<sup>57</sup> ;
- il interrogerait l'association que nous faisons couramment entre spirituel et « vie intérieure »<sup>58</sup>, « introspection », solitude de

---

<sup>57</sup> Les différentes réalités qualifiées à partir des adjectifs *noëtos*, *pneumatikos*, *psychikos*, sont très souvent des réalités matérielles, physiques, et visibles. Le *pneuma* est presque toujours dans l'Antiquité une réalité physique. Il en va de même de l'*anima*, comme en témoigne encore le *de anima* de Tertullien (cf. e. g. le § 9, où la vision d'une âme sert de preuve à la nature corporelle de l'âme). Dans un travail récent à propos de l'opposition *spiritus/caro* comme « matrice d'analogie » de la culture médiévale, A. Guerreau-Jalabert montre comment l'opposition ne se confond pas avec l'opposition qui nous est familière entre spirituel/matériel : « les reliques sont des objets spirituels, cependant que les péchés les plus graves, manifestant la prise de pouvoir de la chair sur l'âme (et produisant donc des âmes charnelles), n'ont pas rapport direct avec le corps ou le matériel ». Voir « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus et caro* », communication présentée au colloque « Les vecteurs de l'idéal II. La légitimité implicite I », École française de Rome (9-11 décembre 2010).

<sup>58</sup> Cf. Ph. Büttgen (*op. cit.*, 2011, p. 247-283), qui, à travers une étude du commentaire de Luther à la première lettre de saint Paul aux Éphésiens, montre bien le glissement qui s'opère de l'Esprit comme Esprit de dieu, à l'esprit comme intériorité. Cf. aussi, sur la difficulté des interprètes à prendre en compte la trichotomie paulinienne entre corps, âme, et esprit, le texte du père de Lubac dans *Théologie dans l'histoire* (Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 115-127). L'« esprit » dont il est question dans les textes juifs ou chrétiens est beaucoup



l'individu seul face à Dieu, sans rituel, sans images, et sans relation sociale<sup>59</sup> ;

- il s'attacherait aussi à la persistance du vocabulaire de la spiritualité dans des contextes inattendus des sociétés modernes : dans les techniques de management de grandes entreprises, ou dans les pratiques discursives soviétiques<sup>60</sup>, encore vivantes dans la Russie actuelle<sup>61</sup> ;

---

plus souvent l'esprit de Dieu, voire l'esprit du diable, que l'esprit de l'individu. Cf. ce que dit Ignace de Loyola dans son autobiographie, à propos de sa convalescence : « Il en vint à connaître la diversité des esprits qui s'agitaient en lui, l'un du démon, l'autre de Dieu », ce que son secrétaire Gonçalves da Camara commente ainsi : « Ce fut le premier enchaînement de propos qu'il fit dans les choses de Dieu et ensuite quand il fit les *Exercises*, c'est d'ici qu'il commença à prendre lumière en ce qui concerne la diversité des esprits ». Cf. enfin les travaux de Michel de Certeau sur la « construction d'un intérieur » (*Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, édition établie par L. Giard, Paris, Gallimard/Seuil, 2005, p. 156) chez les Jésuites ou encore chez les spirituels français, par exemple Saint-Cyran et sa « bibliothèque intérieure » (*ibid.*, p. 219) qu'il oppose entre autres aux pratiques d'un Borromée, dévot des saints, pèlerin du Saint-Suaire, conduisant lui-même des processions de reliques (*ibid.*, p. 129).

<sup>59</sup> Cf. e. g. un best-seller du XVII<sup>e</sup> siècle, la *Vie spirituelle*, adressé à la femme du chancelier Séguier : les pratiques recommandées sont autant intérieures qu'extérieures, extériorisées dans des rites ; et l'on voit aussi que ce sont autant des pratiques individuelles que des pratiques sociales, au sein de groupes de dévotes (dans le cas de Mme Séguier). Je remercie Yannick Nexon, auteur d'un livre à paraître sur le chancelier Séguier, de m'avoir communiqué son manuscrit.

<sup>60</sup> Je pense à l'importance de la notion de *doukhovnost*, littéralement « présence de l'esprit » (*doukh*). Malgré la lutte antireligieuse, on évoquait en URSS la « *doukhovnost'* », notamment dans l'art et la littérature, en opposition au caractère terre-à-terre, sans idées (*bezideinyi*), de l'art et de la littérature « petite-bourgeoise ». De ce phénomène inattendu a témoigné toute une tendance récente de l'historiographie de l'URSS, dans la lignée des travaux de Michel

- il étudierait enfin les problèmes de traduction rencontrés par exemple par les missionnaires<sup>62</sup> ou les traducteurs de la Bible<sup>63</sup>.

---

Foucault sur la subjectivation, avec la parution du livre d'Oleg Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Russia: a study of practices* (Berkeley, University of California Press, 1999) et celui de Jochen Hellbeck (*Revolution On My Mind: writing a diary under Stalin*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009), à partir des études des journaux intimes de l'époque stalinienne. Je remercie Larissa Zakharova pour m'avoir fourni ces indications.

<sup>61</sup> En octobre 2013, le ministre de la culture Vladimir Medinski, cité par *Le Monde* (4 juin 2014) a ainsi déclaré que « les fondements de la politique culturelle de la Russie doivent comporter une grande famille en pleine santé, des loisirs sains, un travail créatif libre, la liberté de penser, l'apprentissage par soi-même et un travail spirituel permanent ».

<sup>62</sup> Je pense ici par exemple au dictionnaire que le franciscain Torribio de Benavente, dit Motolinia, voulut faire de la langue nahuatl. Il traduit le mot *teoyotica* par *spiritual*, parce qu'il vient de *teotl* qui veut dire « Dieu », mais ce mot lui-même se rapporte au mot *Teopoa*, qui veut dire « souffrance, affliction, angoisse ». Cet exemple est cité par Ph. Borgeaud (*op. cit.*, 2013 *b*), p. 31, à propos des recherches du linguiste norvégien L. K. Pharo (« The Concept of 'Religion' in Mesoamerican Languages », *Numen*, 54-1, 2007, p. 28-70). Saki Kogure, lors du colloque, me dit que la notion de « spirituel » ou de « spiritualité » est intraduisible en japonais, et qu'il a fallu créer un néologisme calqué sur la racine latine du mot.

<sup>63</sup> Cf. les hésitations de Luther sur la traduction de *rouah* du début de la Genèse : « esprit » (*Geist*) ou « souffle » (*Braus*) ? À son époque, le sens de *Geist* n'était pas complètement dépourvu de sens concret : maître Eckhart avait ainsi pu traduire « l'Esprit souffle où il veut » par *der Geist geistet wo er will*. Cf. aussi la traduction de la Bible par Rosenzweig et Buber (1925), qui, en réaction contre la *Spiritualisierung Gottes* mise en œuvre par la théologie protestante et dénoncée par Rosenzweig dans *l'Étoile de la rédemption*, décident de traduire *rouah* par *Braus*. Cf. H.-Chr. Askani, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und*

*Pour une archéologie comparatiste de la notion de « spirituel ».  
Michel Foucault et la « philosophie antique » comme « spiritualité »*

C'est peut-être là encore avec l'idéalisme allemand que s'invente ce sens du mot « spirituel », dans lequel un partage s'opère entre une intériorité immatérielle, « province de l'âme » pour le dire avec Schleiermacher, vouée à l'authenticité, à la méditation abstraite, et l'extériorité sociale, vouée à l'inauthenticité, au rituel, aux images, etc.



RÊVER CHEZ QUELQUES AUTEURS CHRÉTIENS  
DE L'ANTIQUITÉ À LA LUMIÈRE DES ANALYSES  
DE MICHEL FOUCAULT

Jean Reynard  
CNRS, HiSoMA, Lyon

Michel Foucault s'est intéressé au rêve, aux discours sur le rêve et aux conceptions dont il a été l'objet depuis son introduction à l'ouvrage de L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, jusqu'au troisième tome de l'*Histoire de la sexualité* intitulé *Le Souci de soi*. Dans ses premières analyses, il rencontre le rêve « comme expérience d'une vérité transcendante » où « la théologie chrétienne retrouve les raccourcis de la volonté divine et cette voie rapide selon laquelle Dieu distribue ses preuves, ses décrets et ses avertissements<sup>1</sup> ». Mais il ajoute qu'il est aussi l'expression du destin où s'énonce ce que l'homme a fait ou va faire. Ce thème va être repris et développé dans une autre perspective avec l'analyse de *La Clef des songes* d'Artémidore, témoin de l'onirocritique antique, lu dans la traduction d'A.-J. Festugière, qui ouvre *Le Souci de soi*<sup>2</sup>. Il rappelle désormais que l'analyse des rêves est une technique d'existence, une pratique de vie, notamment dans le domaine de la sexualité où le rêve occupe une place non né-

---

<sup>1</sup> DE I, p. 111.

<sup>2</sup> *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 13-50.

gligeable, comme le montre son archéologie des discours sur la sexualité. Cette technique d'existence qu'est le rêve n'est pas dédaignée par certains chrétiens de l'Antiquité tardive, par exemple le futur évêque Synésius de Cyrène<sup>3</sup>, et Foucault aborde à l'occasion et rapidement le rêve chrétien, le discours chrétien sur les songes comme témoignage d'un exercice spirituel, en lien également avec le thème du rêve comme aveu. Dans le cadre des réflexions sur la spiritualité antique, il est possible de faire ressortir quelques aspects du rêve chrétien dans l'aire culturelle grecque qui pourront croiser les intérêts de Foucault, entendant par rêve l'expérience onirique au sens large et sa mise en discours. Il s'agit de mettre en lumière l'apparition du rêve chrétien face au rêve païen et les problématiques de la construction de soi qu'il révèle, en milieu monastique notamment, avec les stratégies que le chrétien des premiers siècles met en place pour à la fois s'autoriser à rêver et encadrer ses rêves dans une discipline de vie.

### *Ambiguïtés du rêve chrétien*

Dans l'Antiquité, les dieux se révèlent de façon privilégiée dans les rêves, sous des formes diverses, apparitions, voix... On distinguait rêves prémonitoires et non prémonitoires, significatifs et non significatifs, véridiques et trompeurs : parmi ces derniers, les *énupnia* « épuisent leur force dans le seul sommeil, résultant ou d'un désir irrationnel, ou d'une crainte excessive ou de la réplétion ou du manque de nourriture<sup>4</sup> » dans un rapport plus immé-

---

<sup>3</sup> Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, dans *Opuscules I*, éd. et trad. N. Aujoulat, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 268-311.

<sup>4</sup> Artémidore, *La Clef des songes, ou les cinq livres d'interprétation des songes, rêves et visions*, trad. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1975, préface du livre IV. En grec, le mot que nous traduisons ici par rêve (*énupnion*)

diat au besoin que les *phantasmata* qui amplifient la représentation, tandis que la seconde classe de rêves, l'*oneiros* ou *orama*, annonce l'avenir, soit d'une façon claire, soit d'une façon symbolique qui réclame une interprétation. Ces termes ont un champ sémantique assez large puisqu'ils peuvent être traduits par rêves ou songes, mais aussi par représentations et visions.

Quel est alors le statut du rêve ? Toute vision, qu'elle soit naturelle ou tienne du prodige, n'est pas forcément un rêve. On pourrait distinguer les apparitions des morts en songe et celles qui prennent la forme de fantômes, criant, allant et venant en pleine lumière. Le spectacle onirique n'est ni ce qu'on voit habituellement ni une apparition surnaturelle, impalpable et évanescence. Il y a une différence sentie, mais est-ce une opposition tranchée ? L'ensemble des exemples montre que visions et rêves sont facilement interchangeable, même si la mention de la nuit, celle du sommeil ou du réveil renforce l'idée qu'on a affaire à un véritable rêve. Rêver, c'est voir, assister à un spectacle, mais aussi entendre une ou plusieurs voix.

Dans le Nouveau Testament, Jésus n'est pas décrit rêvant, mais l'apôtre Paul a des visions, parfois nocturnes, et une « vision (ὄρασις) céleste » (Ac 26, 19) sur le chemin de Damas : un premier récit rapporte qu'une lumière resplendit, qu'une voix s'adresse à lui (*Je suis Jésus que tu persécutes* Ac 9, 5), nettement audible de la part de l'entourage qui, pourtant, ne voit personne, à l'instar de Paul qui, tout en conservant les yeux ouverts, demeure aveugle trois jours (Ac 9, 3-9) ; un second récit affirme que ses compagnons ont vu la lumière (sans en être aveuglés), mais n'ont pas entendu la voix (Ac 22, 6-11) ; un troisième récit précise que la voix s'exprime en hébreu (Ac 26, 12-16). Ces indications fondatrices se retrouve-

---

désigne simplement ce qui se produit dans le sommeil, à la différence d'*onara* ou *oneiros*.

ront dans la littérature chrétienne postérieure relative au rêve avec l'insistance sur les sens de la vue et de l'ouïe et la dialectique de l'aveuglement et de l'illumination, tous deux à la fois spirituels et corporels, les témoins étant tantôt aveugles, tantôt sourds selon la version de l'histoire. Elles font elles-mêmes écho au thème antique de l'aveugle visionnaire, tel le devin Tirésias. Mais le rêve n'est pas seulement une vision, il présente des traits spécifiques qui requièrent des grilles d'interprétation propres.

### *Rêves païens et chrétiens*

Deux rêves, l'un païen, l'autre chrétien, peuvent illustrer ce caractère propre, deux rêves qui ont une valeur pronostique. Un rêve du futur empereur (de 161 à 180) et philosophe Marc-Aurèle, alors âgé de dix-sept ans, est rapporté par l'*Histoire Auguste* : « Le jour même où Marc-Aurèle fut adopté par Antonin le Pieux, rêvant qu'il avait les épaules en ivoire et voulant savoir si elles étaient capables de supporter une charge, il les trouva plus vigoureuses qu'à l'accoutumée<sup>5</sup> ». Si on prend ce rêve en lui-même, on pourrait l'analyser, comme le fait Dodds<sup>6</sup>, comme l'expression d'une forme aiguë de crise d'identité qui le pousserait à vouloir être un autre. Mais ce serait là, selon P. Hadot<sup>7</sup>, l'erreur d'une certaine psychologie historique, car « le problème n'est pas de savoir ce que peut représenter un tel rêve pour un homme moderne, mais de savoir ce qu'un tel rêve pouvait signifier pour un homme de l'Antiquité ». Ce rêve suppose, en effet, une clef de lec-

---

<sup>5</sup> *Vie de Marc Antonin le philosophe* V, 2, dans *Histoire Auguste*, éd. et trad. A. Chastagnol, Paris, Bouquins, 1994, p. 127.

<sup>6</sup> E.-R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, tr. fr., Paris, La Pensée sauvage, 1979, p. 22 et 43.

<sup>7</sup> P. Hadot, *La citadelle intérieure, introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 265.



ture qui met en jeu la culture mythologique de l'époque. L'épaule d'ivoire est une allusion à l'épaule de Pélops, qui a bénéficié de la sollicitude de la déesse du Destin qui lui a posé une épaule d'ivoire pour remplacer la sienne. Le rêve ne figure donc pas l'angoisse d'un homme divisé devant une lourde charge à assumer, mais symbolise l'aide que les dieux vont accorder à Marc-Aurèle pour assumer sa tâche et annonce la bienveillance divine à son égard. S'il n'est pas mentionné dans les *Pensées*, alors que le même Marc-Aurèle conseille comme exercice nocturne l'examen de ses rêves, révélateurs de la vérité de l'âme, c'est peut-être qu'il éclaire moins l'intériorité d'une âme qu'il n'annonce un destin politique béni des dieux.

Dans la continuité de ce rêve impérial païen, mais aussi en contraste avec lui, on peut citer le rêve impérial chrétien qui inaugure l'Empire chrétien, celui de Constantin. À la veille de sa victoire au pont Milvius, en 312, ce dernier est d'abord le témoin, selon son biographe Eusèbe de Césarée, de la manifestation d'un signe divin, un trophée en forme de croix, avec une inscription accolée « vainc par ceci », qui lui apparaît ainsi qu'à son armée en plein jour. La nuit suivante, « dans son sommeil, le Christ de Dieu se fit voir de lui avec le signe qui était apparu dans le ciel, et lui ordonna de reproduire le signe qu'il avait vu dans le ciel pour s'en servir comme d'une protection contre les assauts des ennemis<sup>8</sup> ».

Le rêve nocturne redouble la vision diurne, il la confirme en quelque sorte, mais il s'en distingue par son caractère intime, éminemment individuel : il annonce à l'empereur qu'il a reçu une mission personnelle de Dieu, qu'il est dépositaire d'une grâce qui lui permettra de réunifier l'Empire<sup>9</sup>. Ce rêve est aussi prescriptif en lui ordonnant

---

<sup>8</sup> Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 28-31, trad. M.-J. Rondeau et alii, Sources Chrétiennes n°559, Paris, Cerf, 2013, p. 29.

<sup>9</sup> Voir P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 102.

d'arborer un symbole chrétien<sup>10</sup>. D'un rêve à l'autre, on est passé du symbole de la bienveillance d'une divinité païenne à celui du Dieu chrétien, le Christ apparaissant en personne et assurant son protégé de son aide en lui révélant le signe sauveur : le chrisme du nouvel empereur a pris la place des épaules d'ivoire de l'ancien. Les rêves ne présentent cependant pas toujours une opposition si tranchée entre paganisme et christianisme, mais peuvent se situer entre les deux cultures.

Les historiens païens nous rapportent, par exemple, le rêve du proconsul Festus à la fin du IV<sup>e</sup> s. Ce grand fonctionnaire, proconsul d'Asie à l'époque de l'empereur Valens, décrit comme un homme cruel, en proie à la folie et aux délires<sup>11</sup>, était probablement chrétien, car il est accusé d'avoir persécuté les païens qui rendaient un culte aux dieux. Aux yeux des écrivains païens, il était surtout coupable de l'exécution du philosophe Maxime d'Éphèse, maître de l'empereur Julien et éminent représentant du néoplatonisme jambliquéen, condamné pour avoir été impliqué, à tort ou à raison, dans un complot contre l'empereur Valens. Le portrait à charge de Festus que fait Eunape de Sardes le conduit à évoquer le songe qu'il eut la veille de sa mort, survenue en 380 à Smyrne :

Festus annonça une fête somptueuse pour le gratin de l'administration et de la noblesse... Il passa au sanctuaire des Néméseis – bien qu'il n'ait jamais dit rendre un culte aux dieux ; au contraire, c'était pour ce motif qu'il avait supprimé tous ceux qu'il avait châtiés – et après y être passé, il racontait aux invités un songe (*onar*) et il était en larmes en racontant sa vision (*opsin*). Voici quel était ce songe (*oneiron*). Il disait que Maxime qui avait lancé un nœud coulant le traînait dans l'Hadès afin qu'il passât

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>11</sup> Selon la *Souda*, « sa folie *μανία* ne venait pas de l'extérieur, mais il enrageait et délirait à l'intérieur », cité dans Eunape de Sardes, *Vies des philosophes et des sophistes*, éd. et trad. R. Goulet, Les Belles Lettres, Paris, 1914, vol. I, p. 522.

en jugement devant Pluton. Les personnes présentes, non sans crainte et bien qu'elles rapportassent le songe à la totalité de la vie de Festus, essuyaient chacune ses larmes et lui recommandaient de supplier les deux déesses. Celui-ci obéissait et suppliait. Mais en sortant, ses deux pieds ayant été emportés, son corps glisse sur le dos et il gisait sans voix. On l'emmena et il mourut aussitôt ; et cette fin apparut comme l'œuvre excellente de la providence<sup>12</sup>.

Le rêve-cauchemard de Festus signe la revanche du parti païen contre son persécuteur qui se voit entraîné dans la mort par celui qu'il avait exécuté et qui, en ultime recours, se résout à rendre un culte aux déesses dans leur sanctuaire. Outre le fait que ce songe apparaît comme un message divin et témoigne de la puissance véritable des déesses de la vengeance, on note qu'il est immédiatement transformé en récit et socialisé puisque les autres invités en sont informés et réagissent devant ce qu'ils interprètent comme l'annonce d'une mort inévitable.

Dans les trois exemples, le rêve énonce ce qui se réalisera, la vérité du rêveur, il annonce que l'empereur païen est béni des dieux, que l'empereur chrétien est béni de Dieu, enfin il annonce à Festus qu'il est maudit des dieux et condamné. Ce rapport du rêve à l'énoncé de vérité est souligné par M. Foucault :

On pourrait dire que le rêve dit vrai – il y aurait toute une étude à faire sur le rêve comme aléthurgie, en quoi et pourquoi il dit vrai –, précisément parce que du rêve je ne suis pas maître et c'est quelque chose d'autre qui m'arrive dans le rêve, c'est quelqu'un d'autre qui émerge, c'est quelqu'un d'autre qui parle, c'est quelqu'un d'autre qui donne des signes, et c'est là que s'est noué, dans les civilisations occidentales, mais aussi dans les autres civilisations, cet étonnant élément quasi constant et quasi universel qui est que le rêve dit vrai<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Vies des philosophes et des sophistes, op. cit.*, 79-83, p. 58.

<sup>13</sup> *Du gouvernement des vivants, 1979-1980, op. cit.*, p. 48.

Le rêve prémonitoire est christianisé pour lui aussi dire le vrai. S'il est discours de vérité, il ne saurait se réduire à une illusion, mais il doit s'inscrire dans la réalité. Il est la manifestation d'une subjectivité, mais nullement isolé dans une forme de repli solipsiste, car soit il est raconté à l'entourage du rêveur qui en partage le contenu, soit il s'agit d'un rêve redoublé en une vision collective. Marc-Aurèle ne se réfère pas à son rêve, tandis que Constantin s'en vante et le mentionne à plusieurs reprises à son biographe. Peut-on y voir l'indice d'une évolution du rapport à soi ? En tout cas, ces récits posent la question de l'écriture du rêve, dont M. Foucault considère qu'elle est une charnière dans l'émergence de soi, dans la genèse de l'herméneutique de soi. Or, les trois sujets rêvant qui viennent d'être évoqués ne font pas de compte rendu écrit de leurs rêves, mais laissent des historiens s'en charger. Il y a cependant des nuances dans le rapport de chacun des sujets à leurs rêves : si, à aucun moment, Marc-Aurèle ne nous est présenté comme faisant le récit de son rêve à son entourage (l'origine de l'information de l'historien ne nous est pas précisée), ce n'est pas le cas des deux autres qui décrivent le leur. Constantin veut rendre public un rêve qui renforce son autorité, le rêve qui dit vrai faisant partie des moyens mis au service d'une stratégie de gouvernement et il peut compter pour cela sur son biographe chrétien, acquis à sa cause ; le rêve de Festus, annonciateur de sa mort, nous est rapporté, quant à lui, par un de ses ennemis, de telle sorte qu'en disant lui aussi le vrai, il a l'effet inverse et accable la mémoire du gouverneur condamné par les dieux. La mise en récit du rêve et son écriture servent la propagande païenne. Pour des hommes publics, détenteurs du pouvoir de l'État, l'écriture onirique est elle aussi publique et passe par la médiation du biographe et historien.

*Conflit entre rêves païens et rêves chrétiens, entre rêves  
hérétiques et orthodoxes*

Ces rêves chargés d'enjeux de pouvoir, où s'esquissent des rapports de force entre paganisme et christianisme, traduisent des luttes d'influence, mais ont aussi un rôle charnière et forment une sorte d'espace transitionnel entre deux cultures, favorisant l'avènement d'une nouvelle civilisation, où le monde du rêve est progressivement acclimaté en régime chrétien. Après les gouvernants civils, passons aux chefs religieux.

Un bel exemple de rêve nous est fourni par un texte apocryphe, rédigé au milieu du IV<sup>e</sup> siècle en Asie Mineure et consacré à l'action de l'apôtre Philippe, les *Actes de Philippe*<sup>14</sup>. D'inspiration encratite, forme de rigorisme considéré comme hérétique, qui prône le végétarisme et l'absence de vin, il témoigne d'une adaptation du christianisme à la culture phrygienne dans laquelle il est enraciné, une culture à l'enthousiasme religieux légendaire et une terre aux cultes païens, notamment celui de Cybèle, encore bien vivants. L'Acte quatorzième est consacré à un riche notable de Hiérapolis de Phrygie, Stachys, dont il relate la guérison et la conversion par les apôtres qui viennent évangéliser la ville. À leur arrivée, il se prosterne devant eux, se disant la proie de « rêves (*oneiros*) bizarres » et se présentant comme l'ancien responsable du culte local, celui de la Vipère, derrière la figure de laquelle se laisse deviner la déesse Cybèle, et, à ce titre, ancien persécuteur des chrétiens. Avant de préciser la nature de ces rêves bizarres, il raconte encore comment il est devenu aveugle suite à une vision, celle d'œufs de serpents, dont il a prélevé un peu de liquide qu'il a appliqué sur ses yeux

---

<sup>14</sup> *Acta Philippi*, *Textus* XIV, 2-4, p. 318-321, éd. et trad. F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler, *CCSA* 11, Turnhout, Brepols, 1999 ; *Commentarius*, p. 383 s, F. Amsler, *CCSA* 12, Turnhout, Brepols, 1999.

qui sont devenus enflammés<sup>15</sup>. Il revient alors sur ses rêves bizarres en s'adressant au seul Philippe :

Je te supplie, homme de Dieu, de me guérir de ce tourment. Et par vous je croirai en Dieu, car ma vision (*orama*) m'a révélé la vérité. Je me suis vu, en effet, les yeux bandés d'un mouchoir ; or c'est celui que je sers qui me voile la face et qui m'empêche de voir la lumière. Une voix m'appela, disant : 'O Stachys, viens à la porte de la ville, tu y trouveras ton médecin qui te rendra la lumière, et tu connaîtras alors le diable que tu sers'. Je me rendis à l'emplacement de la porte et, ayant levé le regard, je vis de mes yeux l'apparence d'un beau jeune homme qui avait trois figures. La première était celle d'un adolescent encore imberbe, celle du milieu était celle d'une femme habillée d'une robe éclatante, la troisième était celle d'un vieillard. Sur l'épaule du jeune homme, il y avait une cruche, la jeune fille tenait un flambeau à la main, et ce flambeau remplit mes yeux de lumière. Et tous les habitants de la ville, s'étant approchés, se faisaient baptiser par le jeune homme qui portait la cruche. Et les corps de ceux qui recevaient le baptême devenaient blancs comme les rameaux blancs des palmiers. Ce rêve (*oneiron*), je l'ai fait par trois fois de la même façon. Je vous implore donc de ne pas retarder la guérison d'un homme dont l'âme s'est attardée dans les ténèbres. Car je crois que c'est Dieu qui s'est révélé à moi. Que votre assistance s'exerce envers moi pour que je recouvre la vue.

Ce rêve visionnaire, répété trois fois, ressortit à la catégorie du rêve prémonitoire, qui annonce la guérison et le baptême de Stachys ainsi que celle de la population de Hiérapolis ; il est aussi en tant qu'*oneiron* susceptible d'une interprétation. Les trois figures, qui jouent sur le thème de la polymorphie du Seigneur, peuvent, de fait, être interprétées des trois personnes de La Trinité. Mais ces représentations chrétiennes récupèrent plusieurs attributs du paganisme :

---

<sup>15</sup> La scène fait sans doute allusion à un accouplement de serpents et à la vertu curative de la bave de serpent pour les desservants de Cybèle, le remède devenant ici poison.

les apparitions divines à trois visages (Hécate portant une torche, Cybèle flanquée d'Attis et de Zeus), la cruche, attribut traditionnel des divinités fluviales, le flambeau, associé aux pratiques magiques. L'apôtre Philippe réagit en confirmant la valeur de ce qu'il définit comme une vision : « Attache-toi à moi, lui dit-il, toi que l'ignorance a longtemps retenu dans l'infirmité. Car c'est la vérité que t'a révélée ta vision. Ne l'appelle pas un rêve (*oneiron*), car les rêves ne sont que des prodiges, tandis que ta vision (*orama*) provient de l'Esprit saint. »

Le récit de rêve est ici aussi discours de vérité : il s'oppose, comme savoir du futur puisque le rêve va se réaliser, à l'ignorance de l'aveuglement dénoncé par l'apôtre et, comme vision véridique rapportée à l'Esprit saint, à l'illusion des représentations inspirées des démons, la triple reprise du rêve prouvant que son origine ne saurait être démoniaque. Ce texte, produit dans un milieu de chrétiens marginaux qui ont recours eux aussi à la preuve par l'expérience onirique, confère un rôle pivot au rêve dans le processus de conversion de l'ancien culte à la nouvelle foi. La nouvelle religion, en se substituant au culte de Cybèle, préserve de nombreux traits de l'ancienne, particulièrement la présence des rêves et des pratiques incubatoires, mais un infléchissement est perceptible.

À ce rêve du chrétien Stachys fait écho à la même époque et au même endroit celui du philosophe païen Damascius. Mais il en diffère aussi considérablement. Nous connaissons grâce au patriarche Photius (820-895) des extraits de l'ouvrage que Damascius (462-530 env.), dernier chef de l'Académie d'Athènes fermée en 529, a consacré vers 546 à son maître Isidore, intitulé *Vie d'Isidore*. Un passage décrit l'excursion à Hiérapolis que font les philosophes Damascius et Dorus, qui séjournaient à Aphrodisias chez un élève alors âgé de Proclus, Asclépiodote d'Alexandrie. Ils se rendent au Ploutonion

de la ville<sup>16</sup>, où l'existence d'un culte rendu à la déesse Cybèle est bien attestée, notamment par les fouilles archéologiques, jusqu'au VI<sup>e</sup> s. Les deux philosophes païens choisissent donc d'effectuer un pèlerinage dans l'un des derniers hauts lieux du paganisme encore actifs, puisque cette ville de naissance d'Épictète pouvait symboliser le camp de la philosophie qui résistait encore à la mainmise chrétienne, et d'y vivre une expérience onirique dans le cadre traditionnel d'une incubation. Damascius raconte donc qu'ils descendirent par curiosité dans une crevasse ménagée sous le temple d'Apollon, où, comme les initiés, ils purent séjourner sans dommage en dépit du danger constitué par des vapeurs mortelles. Il précise alors : « Je m'étais alors endormi à Hiérapolis et il me sembla en songe (*onar*) que j'étais Attis et que, sur l'ordre de la Mère des dieux, je célébrais ce qu'on appelle la fête des Hilaries ; ce songe signifiait notre libération des enfers. De retour à Aphrodisias, je racontai à Asclépiodote la vision que j'avais eue en songe (τὴν τοῦ ὀνειροῦ ὄψιν)<sup>17</sup> ».

Le philosophe s'y est donc vu sous la figure d'Attis/Cybèle célébrant une fête païenne, alors même qu'à cette époque, dans la plupart des villes, les grands sanctuaires sont détruits ou transformés en églises et qu'il n'y a plus ni célébration des rites, ni oracles divins. Par cette expérience, il « retrouve, dans une sorte de pèlerinage à soi-même, ce qui subsiste encore des croyances qui nourrissent son âme et des dieux qui parlent à son âme<sup>18</sup> ». Le rêve serait ici l'instrument de ce retour à soi, une échappée provisoire devant les assauts du christianisme triomphant, ultime refuge d'un néoplatonicien qui

---

<sup>16</sup> M. Tardieu, *Les paysages reliques*, Louvain-Paris, Peeters, 1990, p. 21, 29, 152.

<sup>17</sup> Photius, *Bibl. cod.* 242, 131, cité par F. Amsler, dans *Acta Philippi, Commentarius, op. cit.*, p. 538.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 24, à propos de ses voyages.



revit paisiblement dans son sommeil un culte de plus en plus délaissé, en devenant lui-même la déesse Attis, le temps d'un songe qui, loin d'annoncer le futur, se fait mémoire du passé. Une dernière fois, le philosophe fait l'expérience d'un prodige venu des dieux, dont le sens, dit-il, est de le libérer des enfers. Stachys faisait une expérience analogue, il bénéficiait lui aussi d'une vision libératrice, mais celle-ci, ordonnée à l'idée de vérité devant triompher de l'erreur, ouvrait sur une dynamique de conversion. Le rêve de Damascius se comprend mieux comme témoignage d'un retour sur soi qui concerne une élite livrée à une activité de grande valeur, attestant la vivacité de la religion des dieux traditionnels.

Foucault remarque qu'on « interprète l'importance prise par le thème du retour à soi dans la pensée hellénistique et romaine comme l'alternative qui se proposait à l'activité civique et aux responsabilités politiques », mais selon lui, « ce n'est pas en opposition avec la vie active que la culture de soi propose ses valeurs propres et ses pratiques. Elle cherche beaucoup plutôt à définir le principe d'une relation à soi qui permettra de fixer les formes et les conditions dans lesquelles une action politique, une participation, l'exercice d'une fonction seront possibles ou impossibles, acceptables ou nécessaires<sup>19</sup> ». J'appliquerais volontiers cette analyse à la question de l'activité onirique à la fin de l'Antiquité. Le rêve atteste pour le philosophe païen l'appartenance à une tradition religieuse toujours vivante et active, mais menacée, qu'il partage avec d'autres auxquels il peut relater le songe qu'il a fait, mais par là il définit le principe d'une relation à soi, en vertu duquel ne sont plus réunies ni acceptables les conditions d'un exercice satisfaisant de la vie civique et politique. Elles sont au contraire l'horizon des nouveaux convertis. Le rêve ressortit bien ici à l'expérience du souci de soi.

---

<sup>19</sup> *Le souci de soi, op. cit.*, p. 107.

À ces conflits entre personnalités d'une religion en déclin et d'une religion triomphante, dans lesquels le rêve est un véritable enjeu, se superposent ceux qui opposent les chefs de mouvements chrétiens rivaux, pour lesquels la lutte passe aussi par l'intermédiaire des rêves, par exemple celle que mènent les orthodoxes contre les marcionites, une lutte située entre vision démoniaque et révélation prophétique.

L'évêque de Cyr, Théodoret, un théologien du monachisme au V<sup>e</sup> s., rapporte dans son *Histoire des moines de Syrie* la vie du moine Jacques, un « athlète de la vertu »<sup>20</sup>. Le cas est intéressant car Théodoret l'a connu personnellement et qu'il est toujours vivant au moment où il écrit sa vie vers 444. Entre autres exemples de son action, l'évêque reconnaît avoir profité de l'aide du saint homme dans sa lutte contre les disciples de « l'exécrable Marcion ». Cette hérésie qui remonte au II<sup>e</sup> s. est encore présente dans les villages de la Cyrrestique, malgré tout un arsenal législatif antihérétique qui vise à l'éradiquer<sup>21</sup>. Ces marcionites opposent une résistance farouche aux tenants de l'orthodoxie et recourent à la magie démoniaque pour répliquer à leurs attaques. Ainsi ils suscitent la vision nocturne d'un démon qui s'adresse à l'évêque dans sa langue natale d'une voix menaçante, qui est perçue par l'assistance supposée dormir, mais en fait bien éveillée<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, t. II, XXI, 15-16, éd. et trad. P. Canivet, *Sources Chrétiennes* n°257, Paris, Cerf, 1979, p. 94-99. Cet ouvrage retrace la vie d'une trentaine d'ascètes (28 hommes et 3 femmes) qui vécurent dans les environs d'Antioche.

<sup>21</sup> Il prévoit notamment l'interdiction des réunions cultuelles, la confiscation des maisons où elles se tenaient, la déportation du clergé, la destruction des livres dont la possession était assimilée au crime de magie. Voir M. Tardieu, « Marcion depuis Harnack », dans Adolf von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, tr. fr., Paris, Cerf, 2003, p. 460.

<sup>22</sup> « Il arriva même qu'une nuit, un démon criminel vint en criant et se mit à dire en syriaque : 'Un tel, pourquoi combats-tu Marcion ?...

Cette audition collective où tout le monde entend une voix sans rien voir rappelle le récit de la vision paulinienne sur le chemin de Damas, qui est ici réinterprétée à la faveur d'un renversement des rôles<sup>23</sup>, le récit voulant éviter de donner l'impression qu'il s'agit d'une hallucination collective ou d'un rêve nocturne individuel. Face à cet adversaire de l'orthodoxie, représenté en puissance invisible, mais redoutable, nocturne et maléfique, on a recours pour le combat décisif à « la célébrité locale de l'anachorétisme », l'ascète Jacques, qui doit faire preuve de pouvoirs surnaturels au moins équivalents. Il est de fait consulté comme indicateur de présages, haruspices et augures. Là intervient un songe visionnaire :

Quand je fus sur le point d'attaquer le plus important de leurs bourgs et qu'alors des difficultés de toute sorte m'empêchèrent de m'y rendre, j'envoyai demander à mon Isaïe de m'assurer l'appui divin. 'Aïe confiance, dit-il, tous ces obstacles ont été détruits comme toiles d'araignée : Dieu me l'a fait savoir durant la nuit, en me

---

Arrête la guerre ! J'entendis ces paroles, et à un des amis qui couchait à côté je dis : 'Tu entends ces propos ?' J'ai tout entendu, répondit-il ; j'avais envie de me lever pour regarder et savoir qui les avait prononcés, mais je suis resté tranquille à cause de toi, parce que je supposais que tu dormais'. Nous nous levâmes donc, nous allâmes voir tous les deux, mais nous n'entendîmes personne bouger ni parler. Or, nos autres compagnons avaient aussi entendu ces paroles. » Les frontières entre rêve, vision et réalité sont poreuses dans ce type de littérature, comme le montre la guérison, rapportée par Grégoire de Nysse, d'un soldat boiteux, qui se rend dans un sanctuaire de saints martyrs où, dans son sommeil, il voit en songe un homme vénérable s'enquérir de son état et venir tirer son pied. Le bruit provoqué par l'opération, celui d'un os déboité remis en place, réveille toutes les personnes présentes et, bien sûr, le soldat guéri : voir H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1912, p. 122.

<sup>23</sup> Dans un cas, Dieu s'adresse à Saül-Paul : pourquoi me persécutes-tu ?, dans l'autre le démon marcionite s'adresse à Théodoret : pourquoi persécutes-tu Marcion ?

l'indiquant non par un songe (*onar*) à peine ébauché, mais par une vision (*bupar*). Je voyais en effet, alors que je venais de commencer mon office, dans la direction où cette région est située, un serpent igné qui rampait de l'occident vers l'orient, porté au milieu des airs. Au bout de trois prières, je le revis encore qui se repliait sur lui-même et prenait la forme d'un cercle, la tête touchant la queue. Après que j'eus dit en tout huit oraisons, je le vis coupé en deux et évanoui en fumée<sup>24</sup>. Voilà ce qu'il prédit.

Si la vision met en scène la disparition du serpent, objet de culte des marcionites, comme substitut de la croix<sup>24</sup>, le passage souligne aussi la distinction entre songe illusoire et vision réaliste. Tous les deux sont nocturnes, mais le premier est du côté de l'ébauche incertaine, du mirage évanescant à l'image de la toile d'araignée promise à la destruction, tandis que la seconde est claire et distincte, ancrée dans la réalité et assurée d'un accomplissement. Le symbole de l'hérésie, le serpent, est lui-même représenté s'évanouissant en fumée comme un mauvais rêve, alors que la révélation prophétique va se réaliser.

C'est là une opposition qui remonte à l'*Odyssée*<sup>25</sup>. Pénélope rapporte à Ulysse, dont elle ignore l'identité, un songe où elle voit des oies tuées par un aigle, ce qui la fait pleurer. Pour la consoler, l'aigle prend alors la parole et lui dit : « Sois sans crainte, ceci n'est pas un songe (*onar*), c'est bien ce qui va s'accomplir (*bupar*). Les prétendants seront ces oies, je serai l'aigle, moi ton époux. » Pénélope raconte alors qu'elle est allée vérifier, quand « le sommeil de miel l'a quittée », que tout était bien en ordre, que ses oies becquetaient leur grain comme à l'ordinaire. Elle pré-

---

<sup>24</sup> Le serpent « adopte la position de l'*ouroboros* représentée dans les recettes de magie et dans les pronostics astrologiques des païens » (M. Tardieu, « Marcion depuis Harnack », *op. cit.*, p. 468).

<sup>25</sup> *Odyssée* XIX, trad. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1956<sup>2</sup>, v. 535 s.

cise alors à son hôte sa conception du rêve : « Je sais la vanité des songes (*oneiroi*) et leur obscur langage ! Je sais, pour les humains, combien peu s'accomplissent ! Les songes vacillants nous viennent de deux portes, l'une est fermée de corne, l'autre d'ivoire ; quand un songe nous vient par l'ivoire scié, ce n'est que tromperies, simple ivraie de paroles ; ceux que laisse passer la corne bien polie nous cornent le succès du mortel qui les voit<sup>26</sup> ».

Comme les prétendants sont tués par Ulysse, les marcionites sont convertis et baptisés dans la foi orthodoxe par Théodoret et les étapes de la victoire des orthodoxes suivent scrupuleusement les prédictions de la vision, qui n'est donc pas un rêve illusoire. On retrouve donc dans le recours au rêve prémonitoire la continuité déjà relevée entre paganisme et christianisme<sup>27</sup>. Il y a assurément une constante entre les conceptions du rêve dans l'Antiquité. Mais M. Foucault constatait à propos de diverses pratiques de soi qu'on ne pouvait inférer de la proximité entre morale sexuelle du christianisme et celle du paganisme l'existence d'une continuité entre les deux : « Plusieurs thèmes, principes ou notions peuvent bien se retrouver dans l'un et dans l'autre ; ils n'y ont pas pour autant la même place ni la même valeur. Socrate n'est pas un Père du désert luttant contre la tentation<sup>28</sup> ». En pro-

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, v. 560-567.

<sup>27</sup> Héliodore d'Émèse, dans son roman les *Éthiopiennes* souligne la difficulté à faire la part de ce qui relève de l'illusion ou de la réalité dans ces apparitions nocturnes : « La nuit était à moitié écoulée, lorsque je vis Apollon et Artémis, ou je crus les voir, si du moins c'était une illusion et non une apparition réelle... Après ces paroles, ils s'en allèrent, me laissèrent certain que ce n'était pas un rêve, mais une vision réelle que j'avais eue » (III, 11-12, trad. P. Grimal, dans *Romans grecs et latins*, Paris, Gallimard, 1958, p. 96). Les dieux sont d'abord décrits comme des *phasmata*, *eidôla* ou des *phantasiai*, semblables à des images oniriques, mais les personnages du roman ne confondent pas non plus rêve et vision réelle qui a leur préférence.

<sup>28</sup> *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, p. 27.

longeant son analyse, dans quelle mesure peut-on dire que l'ascète Jacques, ayant la vision de la destruction du culte hérétique des marcionites, est une Pénélope rêvant la mise à mort des prétendants ? Tous les deux se représentent la victoire sur l'ennemi sur une autre scène dont eux-mêmes ne sont pas les acteurs : interviennent Ulysse d'un côté, Théodoret de l'autre, pour la réalisation du présage. Ulysse rétablit son autorité sur son palais, Théodoret affermit son pouvoir sur les bourgs de son diocèse. La stratégie de prise de pouvoir est parallèle, mais le contexte a changé. À l'époque chrétienne, le songe prophétique est mis au service de la lutte antihérétique et de la politique impériale d'élimination des hérésies : il dénonce l'hérésie marcionite en montrant par l'image du serpent le caractère païen de cette déviance et veut révéler la puissance du vrai Dieu, seul inspirateur de la vision, alors que les marcionites font une distinction entre deux divinités, le demiurge créateur et le Dieu bon. Le songe visionnaire est à la fois un héritage de l'hellénisme et un instrument de lutte contre l'hérésie chrétienne assimilée au paganisme, simultanément païenne et antipaïenne. D'ailleurs, on aurait tort de croire que la défiance affichée à l'égard du rêve illusoire et la préférence donnée à la vision sont unanimement partagées par les chrétiens. C'est l'opinion, on l'a vu, des apôtres ou des défenseurs de la saine doctrine orthodoxe dans leur effort de conversion ou d'éradication de l'hérésie, mais nullement celle d'un chrétien partagé entre hellénisme et christianisme, comme Synésius, qui se fait pour sa part l'avocat des grands mérites du songe :

La Pénélope d'Homère suppose que les portes des songes sont doubles et elle qualifie de trompeurs la moitié d'entre eux, parce qu'elle n'était pas experte en la matière. Si elle avait en effet connu l'art de les interpréter, elle les aurait tous fait passer par la porte de corne. Ainsi Homère la représente confondue et convaincue d'ignorance, à propos de la vision

même dont elle a douté à tort... Je crois entendre Homère nous avertir qu'il n'est pas juste de récuser les rêves ni de rejeter l'incapacité de ceux qui les consultent sur la nature même des visions<sup>29</sup>.

Synésius est très attaché à la valeur des rêves qui ne sont pas synonymes de tromperies, mais de discours vrais au sens où ils laissent transparaître quelque chose de l'intériorité du rêveur, à condition d'être interprétés correctement.

### *Les rêves à valeur diagnostique, rêves écrits et rêves censurés*

Après l'évocation de ces rêves qui ont valeur pronostique, concernent le sommet de la hiérarchie sociale, ont un enjeu politique et attestent la vérité du christianisme orthodoxe et sa supériorité sur le paganisme et l'hérésie, il faut se tourner vers l'expérience commune du rêve. M. Foucault y a reconnu le terrain de jeu par excellence de nouvelles technologies de soi, particulièrement la pratique de l'examen de soi, un exercice qui va être petit à petit intégré par le christianisme, au fur et à mesure de son développement, dans les cercles de chrétiens vivant dans le monde ou de chrétiens évoluant en milieu monastique, moines anonymes, dont les rêves exigent d'être régulés et disciplinés.

On a considéré très tôt le rêve comme ce qui permet de fournir un diagnostic sur l'état d'un individu. Platon était déjà attentif à la nature des rêves, dont les images permettent de reconnaître l'emprise de la partie irascible ou concupiscente de l'âme sur le psychisme<sup>30</sup>. Progressivement, avec l'avènement d'une technologie de soi d'origine pytha-

---

<sup>29</sup> Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 13, 5, *op. cit.*, p. 295.

<sup>30</sup> Platon, *Rép.* IX, 571 c d, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

goricienne, on en est venu à élaborer et à recommander des techniques de préparation purificatrice au sommeil et au rêve. Un auteur éclectique comme Plutarque reprend cette tradition en l'inscrivant dans l'enseignement stoïcien :

Zénon demandait que chacun d'après ses songes prit conscience qu'il progresse s'il constate que pendant son sommeil il ne se laisse porter à aucun acte immoral..., mais si la partie imaginative et passionnée de l'âme se révèle lumineuse, épurée par la raison. Platon, semble-t-il, l'a perçu le premier... Quand donc le sommeil suscite chez un homme des rêves agréables, sereins, et non des visions effrayantes..., ce sont là, disent ces philosophes, des signes radieux de progrès... Examine donc, toi aussi, si tes rêves indiquent un progrès en cours ou des dispositions déjà pourvues d'une fermeté et d'une force fondées sur les raisonnements philosophiques et donc inébranlables<sup>31</sup>.

L'exercice diurne doit permettre de discipliner la partie passionnée de l'âme et de contenir jusque dans le sommeil les *phantasmata*<sup>32</sup>. Puisque rêver, c'est entrer en contact avec un monde divin, celui de l'immortalité, de l'au-delà de la mort, qui est aussi celui de la vérité, il faut s'y préparer et avant le sommeil s'être livré à des pratiques rituelles qui vont purifier l'âme et la rendre capable de comprendre les significations, les messages et les vérités révélés sous une forme plus ou moins ambiguë durant le sommeil : le rêve, comme « épreuve de la pureté de l'âme », permet de juger l'état spirituel de l'âme, de voir si elle est pure ou impure, agitée ou calme<sup>33</sup>. Cette idée, dont Foucault souligne qu'elle est présente dans toute la pensée grecque jusque dans la pratique et les exercices monastiques des IV<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> s., est vraie pour un Plutarque

---

<sup>31</sup> Plutarque, *Des progrès dans la vertu* 12, éd. et trad. A. Philippon, dans *Traité*s 3-9, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 180.

<sup>32</sup> *Du gouvernement des vivants*, p. 234 et *L'Herméneutique du sujet*, 1981-1982, p. 48.

<sup>33</sup> *L'Herméneutique du sujet*, p. 460.



comme pour un Sénèque qui affirme : « Si tu veux avoir un bon sommeil, examine ta conscience<sup>34</sup>. »

Parmi les mouvements religieux liés aux débuts du christianisme, Foucault repère l'existence de cet examen purificateur du rêve d'abord chez les Thérapeutes, une secte juive des environs d'Alexandrie, tels que les décrit Philon : outre ses pratiques cultuelles, elle met au premier plan la recherche de la maîtrise de soi et le soin de soi, particulièrement visible dans le goût pour l'étude comme voie vers la contemplation de Dieu, un soin si développé que leurs rêves finissent par proclamer les doctrines de la philosophie sacrée. Le sommeil et le rêve permettent de mesurer le rapport de l'individu à la vérité, la relation entre la pureté de l'individu et la manifestation de la vérité telle qu'elle se découvre dans le rêve<sup>35</sup>.

L'attention aux rêves comme miroirs des dispositions de l'âme se développe peu à peu également chez les pasteurs chrétiens. Au IV<sup>e</sup> siècle, Grégoire de Nysse remarque que « chez beaucoup la nature des rêves dépend du genre de leurs mœurs, un homme courageux n'a pas les mêmes rêves qu'un lâche, l'intempérant que le sage » et que les images sont produites par la partie irrationnelle de l'âme marquée par les soucis de la veille<sup>36</sup>. Peu après Grégoire de Nysse, le moine Évagre s'attarde sur les images oniriques qu'il décrit précisément :

---

<sup>34</sup> *Du gouvernement des vivants*, p. 236.

<sup>35</sup> *L'Herméneutique du sujet*, p. 112-114. G. Stroumsa reproche à Foucault d'occulter quelque peu l'identité juive de la secte et d'une façon générale, la nature juive des grands concepts chrétiens : « À le lire, on pourrait croire qu'il s'agissait des tenants d'un culte à mystères » (*La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, chap. I « Un nouveau souci de soi », *Collection du Collège de France*, Paris, O. Jacob, 2005, p. 37-38). Mais Philon est le témoin d'un judaïsme profondément hellénisé.

<sup>36</sup> Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme*, trad. J. Laplace, Sources Chrétiennes n°6, Paris, Cerf, 1944, p. 145.

Quand, dans les imaginations du sommeil, les démons, s'attaquant à la partie concupiscible, nous font voir des réunions d'amis, des banquets de parents, des chœurs de femmes et tous les autres spectacles du même genre générateurs de plaisir, et que nous accueillons ces images (*phantasia*) avec empressement, c'est qu'en cette partie nous sommes malades et que la passion y est forte. Quand, d'autre part, ils troublent la partie irascible, nous forçant à suivre des chemins escarpés, faisant surgir des hommes armés, des bêtes venimeuses et carnivores et que nous sommes terrifiés devant ces chemins et que, poursuivis par ces bêtes et par ces hommes, nous fuyons, alors prenons soin (*pronoia*) de la partie irascible, et, invoquant le Christ dans nos veilles, ayons recours aux remèdes susdits. S'ils ne s'accompagnent pas d'images (*eidola*) dans le sommeil, les mouvements naturels du corps signifient que l'âme est jusqu'à un certain point en bonne santé ; mais s'il se forme des images, c'est un indice de mauvaise santé. S'agit-il de personnes indéterminées, pense que c'est là le signe (*symbolon*) d'une passion ancienne ; sont-elles déterminées, c'est que la blessure est récente. Les preuves de l'impassibilité, nous les reconnaitrons, de jour, aux pensées, et, de nuit, aux rêves<sup>37</sup>.

Se situant également dans la perspective platonicienne, Évagre envisage successivement les rêves érotiques et les cauchemars qui relèvent des parties concupiscibles et irascibles de l'âme comme des révélateurs des maladies psychiques que sont les passions. Il ne se contente d'ailleurs pas de les décrire, il en propose une thérapeutique afin d'atteindre la santé définie par l'état dépassionné de l'âme, son impassibilité, qui est encore relative tant que subsistent les mouvements corporels naturels, c'est-à-dire les pollutions nocturnes, le signe le plus évident d'impassibilité étant l'absence de visions nocturnes susci-

---

<sup>37</sup> Évagre, *Traité Pratique ou Le moine* 54-55, éd. et trad. A. et C. Guillaumont, *Sources Chrétiennes* n°171, Paris, Cerf, 1971, p. 624-633. Voir F. Refoulé, « Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique », *Supplément de la Vie spirituelle* 59 (1961), p. 470-516.

tées par les démons. À la même époque, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Jean Chrysostome, ce « bavard impénitent », prescrit de pratiquer l'examen de conscience avant de s'endormir : « Il ne faut pas s'endormir avant de réfléchir à ce qu'on a fait. Demande compte à ta conscience le soir des actions faites chaque jour et condamne la pensée qui a péché... Tu dois avoir un livre dans ta conscience, y consigner tes fautes et les lire avant de t'endormir... L'âme garde ses péchés en elle et les rêves sont comme des témoignages<sup>38</sup>. »

Le sommeil est une sorte de tribunal, où peuvent être convoqués sur la scène onirique les péchés consignés par l'âme. L'image du livre de la conscience témoigne de l'importance prise par l'idée de l'examen de conscience écrit, au cours du IV<sup>e</sup> s. avec l'essor du monachisme. Saint Antoine, selon son biographe (milieu du IV<sup>e</sup> s.), jugeait que le moine ne doit pas se contenter d'un simple examen de lui-même et de sa conduite passée, mais qu'il doit en donner une description écrite, car l'écriture a l'avantage, en mettant sous les yeux des autres ses péchés, de susciter la honte et de provoquer leur rejet<sup>39</sup>. Or, ce rôle dévolu à l'écriture dans l'examen de soi, entendue comme une technologie de soi, M. Foucault en voit l'origine dans la description et l'écriture des rêves, phénomène qu'il suppose plus ancien et dont il fait un stade intermédiaire entre les *hupomnemata* évoqués par Xénophon – sorte d'aide-mémoire où étaient enregistrées des règles de vie ou les constituants d'un régime alimentaire – et la description des tentations nocturnes de saint Antoine, c'est-à-dire entre des carnets, où se constitue un soi gnomique, et

---

<sup>38</sup> Cité par M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, éd. F. Brion et B.E. Harcourt, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 141 ; voir aussi *L'origine de l'herméneutique de soi*, éd. H-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013, p. 76.

<sup>39</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 55, 9-12, éd. et trad. G.J.M. Bartelink, *Sources Chrétiennes* n°400, Paris, Cerf, 1994, p. 284-287.

des récits d'expérience spirituelle, qui relèvent du soi gnoséologique et explorent les arcanes de la conscience : « Presque depuis le début, il fallait avoir un carnet près de son lit pour y noter ses propres rêves, soit afin de les interpréter soi-même le lendemain matin, soit afin de les montrer à quelqu'un qui les interpréterait. Grâce à cette description nocturne, un pas important est fait dans la description de soi<sup>40</sup>. » L'exemple le plus clair de cette pratique est donné par Synésius qui recommande de se livrer à l'écriture de ses rêves le matin :

Il serait sage de consigner par écrit ce que nous voyons dans les états de veille et de sommeil ainsi que les événements concomitants, à moins que la nouveauté de ce projet n'effarouche les mœurs de la cité. Par suite il sera bon de joindre aux 'éphémérides' les livres que nous appelons nous-mêmes des 'nocturnes' et de posséder des mémoires (*hupnômêmata*) qui relatent notre manière de vivre tant de jour que de nuit... Il y aurait un plaisir raffiné à nous gratifier nous-mêmes d'un compte-rendu (*historia*) de nos états de veille et de sommeil... Si le sophiste de Lemnos (Philostrate) affirme que coucher par écrit les événements diurnes est un excellent apprentissage de l'art de bien parler..., comment ne vaudrait-il pas la peine que les relations de faits nocturnes fussent amenées à fournir des sujets d'élocution<sup>41</sup> ?... Que tous ceux qui disposent de quelques loisirs... entreprennent de noter par écrit les événements qui leur arrivent à l'état de veille et de sommeil<sup>42</sup> !

---

<sup>40</sup> Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », dans *DE II*, p. 1226. Cf. la version revue, p. 1446, où il se limite à un exemple : « On peut penser qu'il y a eu un stade intermédiaire dans l'évolution des techniques de soi : l'habitude de noter ses rêves. Synésius explique qu'il fallait avoir un carnet près de son lit pour y noter ses propres rêves, afin de les interpréter soi-même : être le devin de soi-même. » Cf. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique. La culture de soi*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015, p. 161-162.

<sup>41</sup> Il s'agit de fournir des sujets à des discours interprétatifs (*berméneia*), qui en traduisent la signification.

<sup>42</sup> Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 18, 2 – 20, 1, *op. cit.*, p. 305-308.

Le lecteur de Synésius est invité, sans recourir à un tiers, à interpréter ses rêves lui-même, en se les remémorant, ainsi qu'en enregistrant les événements qui les avaient précédés et suivis. En somme, « ce que vous devez faire, c'est écrire chaque matin les rêves que vous avez faits pendant la nuit, les conserver avec vous et les relire sans cesse, et vous disposerez alors d'une interprétation permanente de ce qui se passe en vous. C'est non seulement un manuel d'interprétation des rêves, mais un manuel d'écriture des rêves<sup>43</sup>. » À travers le processus d'écriture, ce qui émerge avec Synésius, c'est la revendication d'une interprétation personnelle des rêves et nullement l'application d'une grille standardisée d'interprétation, l'application automatique d'une clef des songes.

On pourrait s'attendre à ce que l'écriture des rêves soit d'abord pour le chrétien un moyen de se défendre des images qu'il peut faire surgir. Car si on peut estimer qu'en se plaçant dans la perspective platonicienne, la purification de la conscience au cours de l'état de veille permet, dans les cas ordinaires, de filtrer les songes, de se protéger du démon, de se prémunir contre les illusions de la nuit et finalement d'accomplir le précepte paulinien de la prière continuelle, le « changement dramatique », évoqué par Foucault, entre *hypomnêmata* classiques et examen de conscience chrétien, semble bien impliquer qu'un stade nouveau est atteint avec Antoine pour lequel le déchaînement des images nocturnes requiert une nouvelle arme plus efficace, la consignation des mouvements intérieurs : « L'écriture constitue un test et une sorte de pierre angulaire : pour mettre au jour les mouvements de la pensée, elle dissipe l'ombre intérieure où les complots de l'ennemi sont tramés<sup>44</sup>. » Mais l'écriture des rêves ne semble pas

---

<sup>43</sup> Foucault, *Qu'est-ce que la critique. La culture de soi, op. cit.*, p. 112.

<sup>44</sup> « À propos de la généalogie de l'éthique », p. 1446.

jouer un rôle essentiel dans cette perspective et on pourrait objecter à Foucault qu'elle n'est pas aussi répandue parmi les chrétiens qu'il semble le croire et que le cas de Synésius, un homme à la charnière du christianisme et du néoplatonisme et dont la qualité de chrétien ne transparait pas dans son *Traité des songes*, est plutôt isolé. En tout cas, il existe d'autres stratégies de lutte contre les assauts du démon qui, en faisant du rêve son domaine de prédilection, rend d'autant plus aiguë la question de savoir comment il est possible de contrôler l'imagination onirique : « Comment avoir le contrôle de ce quelque chose qui n'est même pas pour un moine le rapport sexuel avec autrui, mais ce quelque chose qui est le désir sexuel, la fantasmagorie sexuelle, la sexualité comme rapport de soi à soi, avec des manifestations comme l'imagination, la rêverie, la masturbation<sup>45</sup> », et j'ajouterais, le rêve, avec ses « images nocturnes inconvenantes » selon l'expression de Basile de Césarée ?

Pratique générale et populaire, l'interprétation des rêves suscite dans l'Antiquité tardive l'apparition de spécialistes et la multiplication de livres qui permettent d'enseigner aux gens la manière d'interpréter leurs rêves, parmi lesquels le seul manuel qui nous reste dans son intégralité est la *Clef des songes* d'Artémidore. Cette vogue générale pour les songes n'est pas du goût d'un évêque comme Basile qui, à propos des fidèles de Néocésarée, écrit : « Si les visions qu'ils ont pendant leur sommeil sont d'accord avec les commandements du Seigneur, qu'ils se contentent des Évangiles qui n'ont pas besoin du secours des songes pour inspirer confiance<sup>46</sup> ». Cet avis montre

---

<sup>45</sup> *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, op. cit., p. 252.

<sup>46</sup> Lettre 210, 6. Voir B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV<sup>e</sup> siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-370)*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1985, p. 244 ; « Sommeil et vie spirituelle chez saint Basile de Césarée », dans *Studia Patristica* 18, 3, éd. E. A. Livingstone, Leuven, 1989, p. 483-493.

bien la défiance générale de l'Église institutionnelle à l'égard des interprètes professionnels du rêve, puisque l'interprétation qu'ils proposent est au mieux inutile. La véritable clef des rêves, c'est l'Évangile.

Si les visions contredisent le texte sacré, le mieux est encore d'éviter le surgissement du rêve, à défaut de pouvoir se passer de sommeil. Le danger représenté par le rêve est tel que la *Grande Règle* basilienne prévoit une prière commune pour obtenir un repos exempt de rêve. L'espace du rêve est par excellence le lieu de la non-maîtrise de soi. Dans le sommeil, la volonté individuelle reste inerte : règne de l'informe, de l'indistinct, de l'impersonnel, voire de l'inexistant. Le sommeil, écrit Basile dans la *Petite Règle*, « réduit l'âme à ne plus avoir conscience d'elle-même ». Aussi le moine est-il invité à dominer son sommeil au point de rendre le rêve impossible. On est passé de la description de soi à une certaine forme de coercition de soi comme technique privilégiée de purification. Cela revient, dit Grégoire de Nysse dans un commentaire allégorique de l'Écriture, à chasser le sommeil lourd, qui représente toutes les tentations trompeuses et pécheresses de l'existence, et à conserver en permanence une vigilance spirituelle, celle même du monde angélique :

Ainsi, dit-il, qu'ils triomphent du sommeil, ceux qui lèvent les yeux vers la vie d'en haut, et qu'ils veillent constamment en leur esprit, chassant de leurs yeux l'assoupissement comme un séducteur des âmes et un dresseur de pièges à l'encontre de la vérité, je veux parler de ce sommeil qui engendre, chez ceux qui s'enfoncent dans les illusions de l'existence, les rêves chimériques de grandeurs, de richesses, de fascination des voluptés... Afin que notre esprit se dégage de telles chimères, le Seigneur nous exhorte à secouer des yeux de notre âme ce lourd sommeil... en nous disant : *Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées* (Lc 12, 35), car la lumière, en se réfléchissant dans les yeux, chasse de ceux-ci le sommeil, et les reins

fortement serrés par la ceinture rendent le corps incapable d'accueillir le sommeil, la sensation de gêne ne permettant pas la détente consécutive au sommeil,... de telle sorte que, sous les rayons de la vérité, l'âme reste exempte de sommeil et ne soit pas abusée par les songes trompeurs<sup>47</sup>.

Mais pouvoir se passer du rêve est réservé à la nature angélique et il s'agit d'abord, dans le cas du moine, de promouvoir l'état d'éveil spirituel dans le cadre d'un exercice encadré de la volonté. De fait, l'impossibilité de rêver peut relever d'une maladie pire que celle du rêve quand elle trahit les plus noires passions démoniaques. Dans une œuvre plus scientifique que pastorale, le même Grégoire voit en effet dans l'incapacité d'un malade délirant à rêver un facteur favorable au surgissement de son délire. Il décrit ainsi un de ses familiers saisis de *phrénitis*, une forme de délire : « Il criait, blâmant les assistants d'avoir rempli ses intestins de fumier. Le corps tout dégoûtant de sueur, il accusait ceux qui étaient là d'avoir de l'eau prête pour l'arroser sur son lit. » Or, ajoute Grégoire, « supposons que ce soit le sommeil naturel et non le manque de force qui ait assoupi la partie intelligente de l'âme, le même fait se serait produit en rêve pour notre malade : l'eau y aurait traduit l'écoulement de la sueur et la lourdeur des intestins le poids des aliments<sup>48</sup> ».

Ce développement est intéressant en ce qu'il traduit l'idée que le fou est un rêveur éveillé. On a là l'amorce de l'idée d'une analogie entre mécanismes producteurs des rêves et processus générateurs de la folie dont Foucault suit l'évolution depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, en passant par Kant, jusqu'à Moreau de Tours<sup>49</sup>. Mais, en même temps, la conscience d'une proximité entre la folie et le rêve ex-

---

<sup>47</sup> Grégoire de Nysse, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* XI, trad. A. Rousseau, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 233-234.

<sup>48</sup> Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme*, *op. cit.*, p. 144.

<sup>49</sup> *Le pouvoir psychiatrique*, p. 283-284.



plique aussi qu'il faille se défier de ce dernier. Cependant, cette défiance n'est nullement partagée par tous. Synésios encore se distingue en considérant au contraire qu'aucun pouvoir ne peut interdire à un homme de rêver et d'interpréter ses songes et que c'est là l'un des avantages les plus précieux de la divination : « Quand il s'agit de la mantique par les rêves, chacun est à lui-même son propre instrument... Même les lois de l'État soupçonneux ne peuvent écarter ce genre de divination ; le voudraient-elles qu'elles ne le pourraient pas, car, contre les amateurs d'oracle, elles n'ont aucune preuve de culpabilité. Quel tort pourrions-nous en outre causer en dormant ? Un tyran ne saurait même prescrire à ses sujets de ne pas faire des songes, non, à moins de proscrire aussi le sommeil de ses États. Mais c'est là le comportement d'un insensé, parce qu'il veut l'impossible, et d'un impie, parce qu'il légifère contre la nature et la divinité<sup>50</sup>. »

On voit, à ces remarques, combien le futur évêque est loin de vouloir interdire le rêve à quiconque et reste très attaché, à la différence des Cappadociens, à la riche tradition païenne de la divination par les rêves, qui lui a d'ailleurs permis, lors d'une ambassade à Constantinople, en interprétant un songe prémonitoire qu'il avait fait, d'échapper aux manœuvres hostiles de magiciens et qui, plus généralement, l'aida dans l'administration des affaires publiques<sup>51</sup>.

Un remarquable connaisseur du christianisme ancien, comme G. Stroumsa, a reconnu la fécondité de la perspective foucauldienne, même s'il s'en démarque, en soulignant à son tour l'émergence d'une nouvelle technologie de soi chrétienne, qui aboutit à un nouveau statut du moi : « Le nouveau discours sur les rêves qu'on trouve

---

<sup>50</sup> Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 12, 5-6, *op. cit.*, p. 293.

<sup>51</sup> Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 14, 4, *op. cit.*, p. 298.

dans la littérature patristique reflète, lui aussi, le nouveau statut du moi chez les chrétiens. Avec la victoire du christianisme, les interprètes de rêves connus dans l'Antiquité disparaissent. Le rêve annonce de moins en moins le futur et révèle de plus en plus sa culpabilité à la conscience, l'appelant à la pénitence... Le rêve christianisé reflète lui aussi un 'désenchantement du monde', en exprimant l'individu, et en le renvoyant à soi-même, plutôt qu'en reflétant des réalités extérieures<sup>52</sup>. »

En effet, en examinant ses rêves, le chrétien, surtout le moine, y repère des traces de son impureté et de ses tentations de pécheur, plus qu'il n'y lit l'avenir, même si cette perspective subsiste encore, comme on le voit chez Synésius. De la sorte, en approfondissant sa culpabilité, il approfondit aussi son moi. De la pensée grecque à la pastorale chrétienne, Foucault entreprend de suivre les évolutions, d'explicitier la définition et la transformation de ce processus de subjectivation. On assiste à la persistance d'éléments constants, mais aussi à une modification des codes. L'expérience du rêve sous ses diverses formes laisse transparaître à la fois le transfert et la transformation des formes du rapport à soi et des pratiques de soi du paganisme au christianisme au prix de diversifications et de réélaborations, incluant une évolution des interdits sous l'apparence d'une continuité, débouchant sur une double radicalisation chrétienne dans l'exclusion du rêve en régime disciplinaire, d'une part, dans l'explosion des images oniriques dans le sillage de saint Antoine, d'autre part. À l'époque moderne l'évolution du rapport au rêve est éclatante : devenu impossible dans sa forme ancienne, païenne et chrétienne, il retrouve une nouvelle vie en lit-

---

<sup>52</sup> Guy G. Stroumsa, *La Fin du sacrifice. op. cit.*, p. 59. Du même, voir « Dreams and Visions in Early Christian Discourse », dans Guy G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 204-227.

térature. Je ne peux que citer la somptueuse postface à la *Tentation de saint Antoine* où il fait un portrait de Flaubert en explorateur « des formes de l'onirisme érudit », lui qui a fait de son ouvrage « un monument de savoir méticuleux » (323) grâce au dépouillement des *Mémoires ecclésiastiques* de Tillemont, des trois volumes de Matter sur *l'Histoire du gnosticisme*, de *l'Histoire de Manichée* par Beau-sobre, de la *Patrologie* de Migne (Athanasie, Jérôme, Épiphanie) :

On peut s'étonner que tant de méticulosité érudite laisse une telle impression de fantasmagorie. Plus précisément que Flaubert ait éprouvé lui-même comme vivacité d'une imagination en délire ce qui appartenait d'une façon si manifeste à la patience du savoir. À moins que peut-être il n'ait fait là l'expérience d'un fantastique singulièrement moderne... Ce lieu nouveau des fantasmes, ce n'est plus la nuit, le sommeil de la raison, le vide incertain ouvert devant le désir : c'est au contraire la veille, l'attention inlassable, le zèle érudit, l'attention aux aguets. Le chimérique désormais naît de la surface noir et blanc des signes imprimés, du volume fermé et poussiéreux qui s'ouvre sur un envol de mots oubliés, il se déploie soigneusement dans la bibliothèque assourdie... Pour rêver, il ne faut pas fermer les yeux, il faut lire<sup>53</sup>.

Comme un songe prémonitoire, ce texte inspiré laisse deviner le prix que Foucault va attacher, dans la généalogie du souci de soi, à l'écriture du rêve comme apprentissage de soi par soi.

---

<sup>53</sup> Foucault, « Un 'fantastique' de bibliothèque », postface à Flaubert, *La Tentation de saint Antoine*, DE I, p. 325.



CRITIQUE DE LA BIOPOLITIQUE  
ET PRATIQUE DE LA SPIRITUALITÉ.  
AGAMBEN AVEC FOUCAULT

Saki Kogure  
Université catholique de Louvain

Dans cet article, nous proposons une interprétation de la critique de la biopolitique chez Giorgio Agamben à partir du concept de « spiritualité » forgé par Michel Foucault. En faisant usage du concept foucauldien, l'objectif central de notre démarche est de penser une critique du pouvoir tout en thématissant une possible issue aux techniques du gouvernement des vivants propres à notre époque biopolitique. Ainsi, la question fondamentale est de savoir en quoi consiste la spécificité de la manière dont l'approche agambenienne peut être enrichie par l'usage de la notion de spiritualité dans la mesure où celle-ci relève d'une potentialité inhérente au déploiement même de l'action politique et peut participer au processus d'émergence d'une forme de vie qui échappe à l'opération biopolitique consistant à isoler la survie de la vie.

Afin de thématiser ce nouveau mode de subjectivation qui rend possible des pratiques de résistance à la forme biopolitique de l'assujettissement, l'argumentation de cet article est structurée en quatre parties. Nous présenterons tout d'abord les deux concepts centraux de notre travail,

la spiritualité et la biopolitique et, ce faisant, nous mettons en relief le lieu théorique où s'inscrit le concept de spiritualité biopolitique. En second lieu, il est important de faire une analyse de la théorie agambenienne du témoignage en tant que « contre-conduite » spécifique située dans un rapport polémique avec le gouvernement des vivants. De la même manière, il convient de faire un examen critique comparatif de la figure du témoin et de celle du *parrésiate* afin d'approfondir, durant la troisième étape de notre démarche, la réflexion sur l'action collective de résistance à la subjectivation biopolitique. Enfin, et quatrième, nous examinons l'aspect pratique de notre discours critique afin de nous donner la possibilité de penser des outils en vue d'améliorer la manière dont fonctionne le rapport entre l'action éthique et le système juridique.

### *La spiritualité biopolitique*

Il est important, tout d'abord, d'analyser les définitions des deux termes centraux que sont la spiritualité et la biopolitique. Selon la définition qu'en donne Foucault dans son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet*, la spiritualité consiste en : « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »<sup>1</sup>. Autrement dit, elle est un travail de soi sur soi, une pratique de souci de soi inscrite dans le devenir d'un sujet capable d'accéder à la vérité. Il y a quatre points importants à décrire dans le sillage de cette définition. Premièrement, et contrairement à une vision idéaliste de la subjectivité que l'on pourrait soupçonner cachée dans le concept

---

<sup>1</sup> *HdS*, p. 16.

même de spiritualité, force est de reconnaître que Foucault insiste sur la dimension *pratique* du rapport que le soi entretient avec soi-même. En effet, c'est le *travail* du soi sur soi-même qui est décrit dans *L'herméneutique du sujet*. Il convient de faire observer, deuxièmement, qu'en posant comme thème d'étude les multiples pratiques de la spiritualité, Foucault analyse la vérité rapportée non pas à n'importe quel domaine d'objets, mais au sujet. C'est le geste même à travers lequel le sujet se rapporte à lui-même qu'il faut saisir pour décrire le statut des pratiques de la spiritualité<sup>2</sup>. Troisièmement, du point de vue de la spiritualité, le sujet n'entretient pas de rapport *immédiat* avec la vérité parce qu'un détour à travers une certaine pratique qui le transforme dans son être même est nécessaire pour que l'accès à la vérité soit possible. Mais, dans ce rapport médiat, la vérité a, en retour, un effet sur le sujet. Elle agit sur le sujet qui l'a découverte. Quatrièmement, dans les pratiques de la spiritualité, le sujet n'est pas une instance totalement repliée sur elle-même parce qu'elle exige la présence d'une certaine figure de l'autre qui adopte la position de guide, d'accompagnateur ou de celui qui écoute. C'est en fonction et à partir de ces quatre points centraux que nous nous proposons de discuter la critique agambenienne de la biopolitique.

Pour définir la biopolitique, Agamben reprend la définition qu'en donne Foucault dans *La volonté de savoir*. Rappelons que par « biopolitique » Foucault entendait un

---

<sup>2</sup> Ce faisant, Foucault reprend la distinction entre *praxis* et *poiesis* établie par Aristote dans *L'éthique à Nicomaque*. La *praxis*, précise Aristote, est une action sur une matière première ayant pour finalité la production d'un objet spécifique. La *poiesis* est une action que le sujet exerce sur lui-même pour accomplir un but particulier. Sur ce point, Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1950, p. 282-284.

« 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 »<sup>3</sup>.

L'articulation entre les caractéristiques biologiques fondamentales de l'espèce humaine et les mécanismes de la conduite d'une population constitue l'un des noyaux du gouvernement de type biopolitique. C'est de ce point de vue qu'il convient de distinguer, selon Foucault, le pouvoir de la souveraineté du biopouvoir.

L'ancien pouvoir de la souveraineté, comme le note Foucault, se déploie sous le mode « de *faire* mourir ou de *laisser* vivre »<sup>4</sup>, alors que le pouvoir moderne a le droit « de *faire* vivre ou de *rejeter* [*laisser*] dans la mort »<sup>5</sup>. Quant à Agamben, il modifie la définition foucauldienne de la biopolitique tout en précisant que dans le cas du biopouvoir il ne s'agit pas de : « faire mourir, non plus [de] faire vivre, mais [de] faire survivre »<sup>6</sup>. Dans ce cas de figure, il faut insister sur l'existence d'un clivage produit à l'intérieur même de la vie tout en distinguant entre, d'un côté, le gouvernement de la vie et, de l'autre, le gouvernement de la survie. Chez Agamben, c'est la survie en tant que pure survie qu'il s'agit de saisir à l'intérieur des technologies gouvernementales propres au biopouvoir. La survie devient pure survie lorsqu'elle se détache ou est détachée d'une certaine façon de vivre.

---

<sup>3</sup> *STP*, p. 3. Sur ce point, voir également « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France*. 1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 213-223.

<sup>4</sup> *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 181.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 169.



Chez les Grecs, comme le rappelle le philosophe italien, le concept de vie était réfléchi à partir du rapport fondamental qu'entretenait la vie biologique (*zōé*) avec une certaine façon de vivre (*bios*). Dans le cas de la biopolitique, on peut dire que ce dont il s'agit est de la production de la *zōé* sans rapport avec le *bios*. Cette nouvelle dimension de la *zōé* en tant que pure survie est qualifiée par Agamben de « vie nue »<sup>7</sup>. Or, loin de prôner le retour à un monde grec oublié, l'important est de saisir le fait qu'Agamben indique le déploiement d'un ensemble de techniques biopolitiques qui transforment l'être même du sujet. C'est très précisément de ce point de vue qu'il est particulièrement intéressant de faire observer *l'articulation entre la biopolitique et une certaine façon de se rapporter à soi-même* qu'il sera ensuite possible de thématiser en employant des termes inhérents à la définition de la spiritualité.

En effet, la pure survie ou la vie nue est le résultat d'un gouvernement en même temps qu'elle relève d'une forme spécifique de subjectivation : la subjectivation, dans la biopolitique, est en même temps et paradoxalement une déssubjectivation<sup>8</sup> car la vie nue n'est qu'un sujet vidé, même si l'État peut la recoder juridiquement après coup. En ce sens, le sujet de la biopolitique se rapporte potentiellement à lui en tant que survie. La vie nue est donc *le point de contact* ultime entre le gouvernement des autres et le gouvernement de soi-même. C'est ce point de contact que l'on peut qualifier de *lieu de la spiritualité biopolitique*.

---

<sup>7</sup> G. Agamben, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997, p. 9.

<sup>8</sup> G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 44.

Il est possible, à partir de la définition de ces deux concepts que sont la spiritualité et la gouvernementalité biopolitique, de reformuler notre problème de départ. Il consiste en une interrogation sur la possibilité de sortie du gouvernement de la vie nue à partir non pas tant d'un autre type de gouvernement mais plutôt d'une autre manière de se rapporter à soi-même, donc d'une certaine pratique de la spiritualité.

### *Le témoignage en tant que « contre-conduite »*

Comment penser le dépassement du gouvernement de la vie nue ? La manière dont Agamben tente de formuler sa critique du biopouvoir a pour point central la réflexion sur la possibilité de créer une puissance particulière : non une puissance d'« être un tel sujet », mais une puissance de « ne pas être un tel sujet ». Une telle réflexion s'inscrit sans doute dans le sillage de la définition foucauldienne de la « critique » en tant que celle-ci suppose, face à une certaine modalité par laquelle se déploie le gouvernement, une contre-conduite animée par la volonté de ne pas être gouverné *ainsi* ou *sous cette modalité-ci*<sup>9</sup>. Cette puissance analysée par Agamben, on peut l'appeler la *puissance destituan- te*<sup>10</sup>. Ainsi, il convient de souligner que le geste agambenien ne consiste pas à penser la resubjection par l'État, car il importe de retrouver un autre mouvement possible de la subjectivation (ou du devenir sujet) et de la désubjection (ou de ne pas devenir un *tel* sujet) en tant que condition de possibilité d'une nouvelle subjectivité. Autrement dit, la condition de possibilité

---

<sup>9</sup> Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », in *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 36-37.

<sup>10</sup> G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 160.

d'une nouvelle subjectivité est l'écart maintenu ouvert entre la subjectivation et la désobjectivation.

Afin de thématiser cet écart, Agamben tente de construire une théorie du témoignage qui figure dans le troisième volume de la série *Homo sacer* intitulé *Ce qui reste d'Auschwitz*. Selon Agamben, c'est la pratique d'une résistance de la vie nue se déployant à travers une pratique de la parole qui permet de sortir du gouvernement de la vie nue en s'engageant dans la pratique d'une « contre-conduite ». Tel est le témoignage de la vie nue : la vie nue témoigne de son propre dénuement, sa propre vérité. En quoi consiste la spécificité du statut de la vérité dont la vie nue est le véritable témoin ? En effet, elle s'enracine dans une expérience limite et complexe qui touche le seuil entre la mort et la vie. De ce point de vue, la vie nue est le résultat d'une transformation radicale de l'être même du sujet qui ouvre l'accès à la vérité du seuil entre vie et survie. C'est en ce sens que la description du concept de vie nue s'approche de la façon dont Foucault définit la pratique de la spiritualité. Pour sortir de cette région-frontière de la vie nue, ce n'est pas tant la vérité à laquelle on a accès qu'il convient de décrire, il faut en effet plutôt faire porter notre attention sur une certaine manière de dire vrai, de témoigner.

De nombreux témoins parlent de l'existence de cette frontière. Il faut donc souligner que la vie nue témoigne de l'impossibilité de faire totalement coïncider la vie nue et la forme de vie. Ce n'est pas tant d'un décalage dont il s'agit ici mais, selon Agamben, du fait que « l'autorité du témoin réside dans sa capacité de parler uniquement au nom d'une incapacité de dire »<sup>11</sup>. La condition du témoignage est paradoxalement son incapacité à parler.

---

<sup>11</sup>*Ibid*, p. 171.

Dès lors, la question est de savoir comment on peut inscrire cette incapacité dans la théorie du témoignage. La stratégie d'Agamben consiste à thématiser la vie nue en tant que condition de possibilité du témoignage. La vie nue est considérée en tant qu'elle est l'émergence même du langage, à savoir l'émergence d'un lieu : l'avoir-lieu du langage. L'avoir-lieu du langage et le langage ne peuvent pas coïncider, ni être totalement séparés. Cette articulation entre *topos* et *logos* est la condition de la possibilité du témoignage<sup>12</sup>. Cela veut dire que la vie nue se déplace entre les deux processus de la subjectivation et de la désubjectivation : elle est l'écart vide qui noue et dénoue ces deux mouvements. C'est en ceci que consiste le statut de la puissance destituante que nous avons mentionnée précédemment.

C'est donc ce déplacement de la vie nue qui rend possible une déprise de soi<sup>13</sup>, un détachement de la fixation à la pure survie qui permet de construire l'émergence d'une nouvelle subjectivité en tant que témoin, ou tout du moins d'y réfléchir. Le sujet en tant que témoin est un refus de la division entre la vie interne et la vie externe et de l'isolement de la vie nue. C'est une tentative de *la récupération* de la vie nue ou, pour mieux dire, de *l'appropriation de l'inappropriable*.

---

<sup>12</sup> Afin de créer sa théorie du témoignage, Agamben se rapporte à l'épistémè du XX<sup>e</sup> siècle et plus particulièrement à deux linguistes structuralistes : R. Jakobson et E. Benveniste. Sur ce point, voir, R. Jakobson, « Shifters, verbal, categories and the Russian verb », in *Selected Writings II*, La Haye, Mouton, 1971, p. 132 ; G. Agamben, *Le langage et la mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Christian Bourgois, Paris, 1997, p. 74.

<sup>13</sup> G. Agamben, « Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben », in *Vacarme 10*, 1999, p. 4-10.

### *Le témoin et le parrésiasite*

Une production de certaines vérités qui n'ont jamais été dites se déploie dès que le non-langage parle à travers le langage. L'important à saisir dans ce phénomène est non seulement la vérité du témoignage, mais aussi une certaine pratique du dire-vrai qu'est le témoignage. Le témoin, de ce point de vue, est un *parrésiasite* qui dit la vérité, toute la vérité à laquelle il est attaché dans son être même de sujet disant la vérité. Ainsi, on peut caractériser le statut du témoin à la manière dont Foucault analysait le *parrésiasite* dans son dernier cours au Collège de France *Le courage de la vérité* ; car comme le *parrésiasite*, le témoin, pour être témoin, doit non seulement énoncer la vérité, mais également la faire sienne et se lier à titre personnel à celle-ci. « Le *parrésiasite*, affirme Foucault, donne son opinion, il dit ce qu'il pense, il signe en quelque sorte lui-même la vérité qu'il énonce, il se lie à cette vérité, et il s'oblige, par conséquent, à elle et par elle »<sup>14</sup>. Dans le sillage de cette description du *parrésiasite*, Agamben dirait sans doute que le sujet-témoin témoigne de la vérité signée par la vie nue.

Tout comme dans le cas du *parrésiasite*, le témoin prend un risque en disant la vérité. En effet, affirmait Foucault, pour qu'il y ait *parrésiasia*, il faut que le sujet prenne un risque du fait même qu'il s'est engagé dans son énonciation. La *parrésiasia*, « c'est donc la vérité, dans le risque de la violence »<sup>15</sup>. Le risque pris par le témoin est similaire dans la mesure où la vérité dite peut blesser l'autre à qui cette vérité est adressée<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009, p. 12.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Nous pouvons toutefois remarquer le basculement du rapport entre la vie nue et la vie humaine. Dans la théorie agambenienne du

Toutefois il convient de se demander, qui est le sujet auquel, dans le cas du témoignage de la vie nue, est adressée la vérité. En effet, la vie nue n'a pas d'adresse définie. Elle ne se rapporte pas à tel sujet en particulier. Si on lit de plus près Agamben, l'on se rend compte que la vérité de la vie nue est adressée à un « être quelconque »<sup>17</sup>. Primo Levi, l'un des témoins de la vie nue, ne cessait de parler de ses vécus après le retour d'Auschwitz, même si personne ne voulait ni en parler, ni l'écouter, ni même croire en la véracité de ses expériences ; Levi disait que, malgré tout, il parlait comme un fou à *n'importe qui* et *n'importe quand*<sup>18</sup>.

Mais pourquoi le témoignage de la vérité de la vie nue peut-il susciter, comme nous l'avons affirmé en nous appuyant sur la définition foucaldienne de la *parrésia*, le risque de la violence ? Afin de répondre à cette question, il convient de rappeler que, selon Agamben, la vie nue se présente comme une figure insupportable pour l'être humain. C'est avec les yeux révoltés que l'on regarde la vie nue<sup>19</sup>. Celle-ci révèle le fondement de l'homme en tant qu'il est hors sens<sup>20</sup>. C'est pourquoi il a été possible, selon

---

témoignage, la vie nue ne peut pas être réduite au « sujet faible » dans la mesure où c'est la vie nue en tant qu'autorité du témoin qui apprend aux hommes la « vérité humaine ».

<sup>17</sup> G. Agamben, *La communauté qui vient. De la théorie de la singularité quelconque*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XX<sup>e</sup> siècle », 1990, p. 9.

<sup>18</sup> *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>20</sup> Dans « *Il faut défendre la société* », Foucault affirme que la logique du bio-pouvoir, poussée à son terme ultime, mène nécessairement vers une destruction non seulement d'une race considérée inférieure à une autre, mais à l'espèce humaine elle-même. Sur ce point, voir « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 232.

Agamben, que l'homme se détruise infiniment jusqu'à la figure de l'anéantissement qui « n'a plus rien d'humain »<sup>21</sup>.

Or, si la vie nue n'a pas de sens en soi, pourquoi le témoin tente-t-il de prendre la parole pour dire la vérité de la vie nue ? Agamben répond que le refus de mettre en langage le non-dit de la vie nue entraîne, sans le vouloir, la répétition de l'opération biopolitique de l'isolation de la survie. Agamben se montre très vigilant sur ce point : « Dire qu'Auschwitz est "indicible" ou "incompréhensible", [...] cela signifie donc, malgré les bonnes intentions, contribuer à sa gloire »<sup>22</sup>. Ainsi, témoigner de la vie nue, relève non pas simplement d'un souci de soi, mais d'un souci du monde en tant que souci collectif de la vie nue. Langbein, un autre témoin de la vie nue qui éprouvait le fort sentiment de devenir témoin pour ne pas être réduit à la pure survie, affirma :

Pour ma part, j'avais pris la ferme résolution de ne pas mourir volontairement quoi qu'il arrive. Je voulais tout voir, tout vivre, faire l'expérience de tout, retenir tout au fond de moi. À quoi bon, puisque je n'aurai jamais la possibilité de crier au monde ce que je savais ? Simplement parce que je ne voulais pas me tirer de là, supprimer le témoin que je pouvais être<sup>23</sup>.

L'inscription de la vie nue dans l'ordre du langage est une manière de résister à sa disparition, même si cette inscription demeure toujours imparfaite et incomplète. Ainsi, il faut souligner l'idée selon laquelle la pratique de la *parrésia* a des effets situés à un niveau ontologique. Le dire-vrai maintient dans l'horizon de l'être ce que nous avons appelé la « vie nue ».

---

<sup>21</sup> *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>23</sup> Herman Langbein, *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*, herausgegeben von H. G. Adler, H. Langbein, E. Lingens-Reiner, Hamburg, Europäische Verlag, 1994, p. 186, cité dans *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 15.

*Vers une nouvelle problématisation juridique de la vie nue*

C'est parce que la vérité de la vie nue se révèle dans une dimension non-symbolisable en tant qu'écart qui s'ouvre entre l'humain et le non-humain que la figure du témoin agambenien dépasse la manière proprement juridique de problématiser le témoignage. Ce qui est remarquable, chez Agamben, c'est le fait que l'expérience de la vie nue se situe *en deçà* de la dimension juridique selon laquelle s'opère la distinction entre la victime et le coupable. En effet, la différence entre la victime et l'auteur n'est valable que lorsque l'ordre symbolique est déjà constitué et, partant, applicable aux faits. Or, Agamben insiste fortement sur le danger qu'implique la confusion entre la norme et le fait<sup>24</sup>. C'est pourquoi il faut préciser que l'engagement dans un processus juridique ne peut pas se faire sans avoir pris en compte l'idée selon laquelle la vie nue se situe dans une dimension antérieure à l'ordre symbolique.

En suivant cette perspective de travail, observons que le témoignage, chez Agamben, s'approche de l'effort littéraire qui vise à « faire apparaître ce qui n'apparaît pas : dire les derniers degrés, et les plus ténus, du réel », dont Foucault parle dans son texte intitulé « La vie des hommes infâmes »<sup>25</sup>. Selon Foucault, depuis la modernité, le discours littéraire se caractérise avant tout par l'acte de création d'un lieu dans lequel la vie des hommes infâmes peut être mise en récit. C'est dans le sillage de cette analyse foucauldienne qu'Agamben thématise le témoignage en tant qu'il rend visible la vie nue située sur les derniers degrés du réel.

Il nous semble qu'afin de penser à un niveau collectif le statut de la vie nue, le retour à l'analyse des dispositifs

---

<sup>24</sup> *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 18-20.

<sup>25</sup> M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », *DE II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 252.



juridiques s'avère important. En effet, on peut reconnaître, chez Agamben, un déplacement de la critique du modèle juridique d'analyse des modes de subjectivation vers le modèle éthique de problématisation de la vie nue. L'exemple le plus éloquent est, en ce sens, la manière dont Agamben thématise le sentiment éthique de la honte qui ne peut plus être inscrit dans le cadre juridique d'analyse de la culpabilité<sup>26</sup>. Le résultat de cet important déplacement critique est pourtant l'abandon de toute référence au fonctionnement de la loi pour penser les processus de subjectivation. C'est précisément ce même geste intellectuel qui est reconnaissable, selon nous, dans le champ d'analyse des travaux foucauldien. Ainsi, on précise à juste titre que la manière de décrire les pratiques de subjectivation ne s'appuie pas sur le modèle juridique d'analyse du pouvoir car celui-ci présuppose que le sujet soit extérieur à l'ordre d'une loi purement formelle<sup>27</sup>. Or, le sujet, chez Foucault de même que chez Agamben, est le résultat d'un processus de subjectivation et non le point de départ, voire la cause, d'une action dont le déroulement s'épuise dans une conjoncture spécifique.

Sans doute, cette façon de problématiser le statut même du sujet est-elle enrichissante dans les domaines de la philosophie, mais l'important est, selon nous, de pouvoir renouer le cadre juridique avec les modes de subjectivation après avoir appris la leçon de Foucault et d'Agamben. C'est ainsi qu'il est utile d'envisager

---

<sup>26</sup> *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>27</sup> Cf. P. Macherey, « Pour une histoire naturelle des normes », in *Id.*, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La fabrique, 2009 (1988), p. 82; A. Pfauwadel et P. Sévéric, « Connaissance du politique par les gouffres. Spinoza et Foucault », in Y. Citton et F. Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Ed. Amsterdam, coll. « Caute ! », Paris, 2008, p. 197.

l'articulation non pas tant entre le droit et le sujet mais, plus radicalement, entre l'ordre juridique et le lieu d'émergence du sujet. En d'autres termes, ce sont de nouveaux *usages* de dispositifs juridiques qui doivent être questionnés en tant qu'outils qui permettent de construire et protéger les lieux des processus de subjectivation dont la pratique de dire-vrai avait été, dans cet article, un exemple spécifique. Selon cette perspective, l'important n'est pas de codifier la vie nue selon une série de catégories juridiques – ce que la biopolitique fait sans cesse –, mais d'ouvrir et de stabiliser socialement un lieu de travail et d'énonciation au sein duquel on peut exercer une nouvelle forme de subjectivation.

Troisième partie  
Du politique au religieux



MICHEL FOUCAULT, LE CHRISTIANISME  
PRIMITIF ET « L'AUTOBIOGRAPHIE FORCÉE »  
DANS LES PRATIQUES DE SOINS PÉNALEMENT  
ORDONNÉS AUJOURD'HUI

Guillaume Brie

Chercheur associé au laboratoire d'analyses  
socio-anthropologiques du contemporain (Lasco)  
du centre de recherches Sophiapol (EA3932)  
à l'Université Paris-Ouest.

Ce chapitre interroge une problématisation de la question religieuse – telle qu'elle est posée dans le cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* – au regard d'une recherche empirique en sociologie qui s'est notamment intéressée à la prise en charge médicale de la criminalité sexuelle pédophile. Une des questions posées par Michel Foucault dans son cours (« Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est ? ») voit une application particulièrement saillante dans ce que j'appelle les pratiques « d'autobiographies forcées » qui sont orchestrées au travers des soins pénalement ordonnés pour des condamnés pour pédophilie.

De manière générale, l'histoire du christianisme proposée par l'auteur constitue une matrice à partir de laquelle peuvent être comprises aujourd'hui les pratiques de prise en charge thérapeutique des criminels sexuels. En

effet, l'excurus de Foucault consacré aux procédures de l'examen des âmes et de l'aveu dans le christianisme primitif s'avère particulièrement fécond pour la mise en perspective critique de ces procédures. Par exemple, l'histoire des pratiques d'aveu dans l'institution monastique – réalisée à partir de l'étude des *Institutions cénobitiques* et des *Conférences* de Jean Cassien – permet à Foucault de montrer comment la manifestation verbale de la vérité qui se cache au fond de soi-même apparaît comme une pièce indispensable au gouvernement des hommes les uns par les autres<sup>1</sup>.

Ainsi, interroger l'usage de la question religieuse chez Foucault permet de montrer la portée heuristique de ses analyses du christianisme au sujet du contrôle des corps qui se focalise, dans notre recherche, sur des actes criminels pour atteindre la personne dans son ensemble.

Plus précisément, il est intéressant de noter l'analyse que Michel Foucault propose déjà dans son cours du Collège de France de 1972-1973 – *La société punitive* –, où il montre comment se greffe, sur la justice criminelle, la morale chrétienne. Il écrit : « On a d'un côté un principe judiciaire qui est celui d'une peine comme conséquence de l'infraction et protection de la société et, de l'autre, un principe moral d'une peine qui serait processus de pénitence à la suite d'une faute »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Je précise que je n'entends pas la notion de vérité comme l'idée d'une vérité substantielle, ce qui serait source de confusion. La « vérité » dont je traite est relationnelle, c'est-à-dire produite. Elle est le résultat d'un rapport de production avec le thérapeute et elle acquiert à la fois une valeur d'usage pour le pouvoir qui l'utilise pour soumettre le condamné, mais également une valeur d'échange dans les relations entre les professionnels du soin.

<sup>2</sup> M. Foucault, *La société punitive*, Cours au Collège de France, 1972-1973, Paris, Editions EHESS, Coll. Hautes Etudes, 2003, p. 91-92.

*Michel Foucault, le christianisme primitif et « l'autobiographie forcée »  
dans les pratiques de soins pénalement ordonnés aujourd'hui*

Cette homologie de structure entre le champ religieux et le champ pénal a constitué, pour notre recherche sur le traitement social des auteurs d'agression sexuelle sur mineurs (AASSM), un véritable embrayeur d'intelligibilité, pour reprendre la formule de Passeron, en vue de comprendre notamment les pratiques de soins pénalement ordonnés.

*Michel Foucault et la pratique de véridiction dans les institutions monastiques du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle. Le christianisme des premiers siècles : l'apport du monachisme en particulier*

C'est dans le cours *Du gouvernement des vivants*, que Foucault analyse trois grandes pratiques de la vérité individuelle au sein du christianisme des premiers siècles : le baptême, la pénitence ecclésiale ou canonique et la direction de conscience. Dans l'ensemble des écrits où Foucault aborde ces questions (conférences, extraits d'entretiens, ouvrages) celui-ci se concentre plutôt sur la pénitence et la direction de conscience, c'est-à-dire sur l'*exomologesis* et l'*exagoreusis*, en laissant le baptême de côté. En analysant l'*exomologesis*, Foucault insiste sur la dimension spectaculaire, publique et dramatique du pénitent pour marquer le contraste avec l'*exagoreusis* comme conduite verbale à travers laquelle les péchés font l'objet d'une verbalisation exhaustive. Dans sa leçon du 19 mars 1980, il parle des « deux obligations fondamentales » qui constituent le propre de la direction chrétienne de conscience au sein des institutions monastiques : « obéir en tout et puis ne rien cacher ». Foucault avait précédemment évoqué le problème de cette verbalisation permanente et exhaustive dans le premier volume de l'*Histoire de la sexualité*, en parlant d'un

projet de « mise en discours » du sexe qui s'est formé dans une tradition ascétique et monastique.

De manière générale, ce qui nous intéresse dans l'excurus de Foucault consacré aux procédures de l'aveu dans le christianisme primitif, c'est l'explication selon laquelle le christianisme élabore l'idée que la vie tout entière doit être une vie de pénitence et d'ascèse, c'est-à-dire une vie caractérisée par la rupture avec soi-même. Par exemple, il est demandé au condamné pour pédophilie de produire un état d'obéissance qui est à la fois soumission et humilité face au discours du thérapeute ; dès lors cette rupture avec lui-même constitue une condition de possibilité qui le rend gouvernable par son thérapeute. Ainsi l'analyse des apports du monachisme – en relation avec les pratiques de soins – stimule notre lecture de Foucault pour l'appréhension critique du dispositif sanitaire et social.

*Le traitement sanitaire et social des pédophiles et les techniques de spiritualité chrétiennes comme espace de réflexion pour questionner les pratiques concrètes qui s'exercent au sein des dispositifs de prise en charge des AASSM*

Avant tout, il me semble important d'indiquer qu'il n'y a pas, *stricto sensu*, une correspondance fidèle – à la manière par exemple d'un copier/coller – entre les pratiques de soin des AASSM et les techniques de la confession. Foucault rend compte d'ailleurs dans ses analyses des spécificités de la forme religieuse de l'aveu même si, effectivement, il existe une réutilisation par la médecine de cette pratique qui a émergé du côté du confessionnal pour le dire ainsi. Philippe Chevallier le souligne bien lorsqu'il écrit :



Nous sommes effectivement loin du dossier médical ou du casier judiciaire. À bien y regarder, la distance est même considérable : la confession signe en fait l'impossibilité d'épingler le savoir d'une subjectivité sur un corps – si ce n'est un savoir général des fonctionnements de la chair, qui vaut dès lors pour tous sans distinction. S'il y a bien un assujettissement de l'individu à lui-même dans l'aveu chrétien, il se fait par la médiation d'une connaissance singulière ou individualisante, puisque le péché est doublement effacé : de la mémoire du prêtre, par l'oubli, et de l'âme du pécheur, par le pardon<sup>3</sup>.

Or, lorsque le condamné est pris en charge par le dispositif sanitaire, celui-ci fait l'objet de traces écrites dans des dossiers médicaux et sociaux qui servent à le constituer comme un objet de savoir auprès des agents chargés de son contrôle. En somme, le condamné est en rapport avec un dispositif du pouvoir – la prison – et il est pris au sein d'un lieu que Philippe Artières appelle « piège à écrits » où des psychothérapeutes l'observent<sup>4</sup>. J'ai eu accès pendant l'enquête, à la lecture des dossiers d'insertion et de probation des condamnés. On trouve dans ces documents plusieurs éléments concernant le parcours de l'individu dans les institutions répressives : des renseignements de personnalité issus des notifications de décisions des tribunaux, des extraits des expertises psychiatriques, l'état d'avancement de son suivi psychologique en détention, les établissements pénitentiaires précédemment fréquentés, et des synthèses toujours rédigées dans le langage de la psychopathologie pour évaluer un état potentiel de dangerosité : « Personnalité fragile, organisation de type pervers et

---

<sup>3</sup> Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Editions, 2011, p. 135.

<sup>4</sup> Ivan Jablonka, « Quand l'histoire nous traverse. Entretien avec Philippe Artières », *La Vie des idées*, 6 juin 2014. ISSN: 2105-3030. URL: <http://www.laviedesidees.fr/Quand-l-histoire-nous-traverse.html>.

pédophilique qui nécessitent un suivi psychologique et socio-judiciaire ». L'analyse de ces documents a permis de montrer en quoi une « science des mœurs » est à l'œuvre dans la détention et donne lieu à une manipulation symbolique entre les professionnels médico-sociaux et les condamnés. Très schématiquement, le condamné doit parler de sa sexualité et il y a une forme de lutte pour l'imposition de la bonne manière de vivre du point de vue des représentations des professionnels. Dès lors, les condamnés sont attendus sur une posture qui rappelle étrangement celle que décrit Foucault dans sa leçon du 6 février 1980 au sujet des régimes religieux de vérité au V<sup>e</sup> siècle et qu'indique Philippe Chevallier dans son ouvrage :

L'acte de foi « ne consiste pas simplement à affirmer ces choses pour vraies en soi-même et pour soi-même, mais [...] doit aussi donner des gages, des preuves, des authentications extérieures selon un certain nombre de règles de conduite ou des obligations rituelles »<sup>5</sup>.

En effet, il est attendu du détenu qu'il se constitue comme l'auteur des actes pour lesquels il a été condamné. Il est tenu de faire un travail sur lui, il doit se concevoir comme l'auteur du crime. Ce sont principalement les psychothérapeutes et les conseillers pénitentiaires d'insertion et de probation (CPIP) qui se chargent de cette forme de direction de conscience. Ce qui nous intéresse particulièrement dans les analyses de Foucault sur les écrits de Jean Cassien, c'est la manière dont il restitue la complexité des techniques d'examen de soi qu'expose dans ses livres cet homme d'Eglise ; complexité que l'on retrouve sous d'autres formes mais sur une modalité proche dans les pratiques de soins pour

---

<sup>5</sup> Chevallier, *op.cit.*, p. 103.

les AASSM. En effet, le dispositif du soin implique le condamné à devoir verbaliser les actes commis, donc les fautes que la société lui reproche et pour lesquelles il a été condamné. Cet aveu verbal couplé à l'examen de ses propres pensées, a comme visée la purification de l'âme du condamné dès lors qu'il peut dire dans ce contexte de prise en charge qu'il est malade.

*Comment l'aveu se trouve-t-il mis en jeu dans la prise en charge sanitaire et sociale des auteurs d'agression sexuelle sur mineurs ? Premier exemple : les critères de bons répondants utilisés par les psychiatres lors des expertises*

Un psychiatre de l'UCSA (unité de consultation et de soins ambulatoires au sein de l'établissement pénitentiaire) me parle de l'accessibilité au soin des personnes condamnées au travers de l'identification de critères dits « de bons répondants ». Les critères évoqués lors de l'entretien par le psychiatre sont au nombre de cinq et sont censés constituer des indicateurs significatifs de bonne réponse à une prise en charge de type psychothérapeutique :

1. le fait que le sujet reconnaisse totalement le délit qui lui est reproché ;
2. le fait de se sentir « anormal » au moment de l'acte ;
3. la reconnaissance spontanée qu'une impulsion puisse être à l'origine de leur acte ;
4. l'arrestation est verbalisée comme soulageant le sujet ;
5. la reconnaissance qu'il y a eut exercice d'une contrainte pendant l'acte<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> On peut lire la formulation de ces critères dans le document suivant : Balier Claude, Ciavaldini André, Girard-Khayat Martine,

À partir de ces critères, on observe un type de véridiction qui s'approche étrangement des caractéristiques de l'énonciation de l'aveu ; caractéristiques propres à la confession de la pénitence du XIII<sup>e</sup> siècle. Cette confession s'éloigne de l'*exomologèse* et de l'*exagoreusis* puisqu'il n'est pas question de dire tout ce qui se passe dans ses pensées mais plus exactement de répondre verbalement à un système de grilles préétablies. Michel Foucault cite Raymond de Penyafort, un dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle, qui rédigea notamment une somme des cas de pénitence. Foucault énumère les qualités de la confession selon ce religieux :

La confession doit être prompte ; elle doit être fréquente ; elle doit être amère, c'est-à-dire accompagnée de larmes ; elle doit être intégrale ; elle doit être volontaire ; elle doit être fidèle, c'est-à-dire enracinée dans la foi ; elle doit être pure, au sens qu'il ne doit s'y mêler aucune vanité (il ne faut pas être fier des péchés qu'on a faits) ; elle doit être nuda, nue, c'est-à-dire qu'elle doit se faire face à face ; [...] elle doit être accusatoire, c'est-à-dire que l'on doit bien montrer en quoi l'on est coupable ; elle doit être propria c'est-à-dire ne concerner que soi et ne pas accuser le voisin ; elle doit être vraie et elle doit être discrète, c'est-à-dire que chaque péché doit bien être isolé les uns des autres<sup>7</sup>.

La description de la forme sacramentaire – telle qu'elle est évoquée dans ce rituel de la confession – et la prise en charge thérapeutique – telle qu'elle est pratiquée au moment de l'expertise médicale du condamné –, montrent une relation à la vérité : faire la vérité en soi, déchiffrer la véritable nature et l'origine authentique de l'âme. Cette homologie de structure révèle la dimension

---

*Rapport de recherche sur les agresseurs sexuels*, novembre 1996, Paris, La documentation française.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, UCL, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 186-187.

*Michel Foucault, le christianisme primitif et « l'autobiographie forcée »  
dans les pratiques de soins pénalement ordonnés aujourd'hui*

religieuse de la prise en charge médicale où il est demandé au psychothérapeute d'appréhender le degré d'adhésion du condamné à manifester une vérité à la fois verbale et juridique. La reconnaissance de l'acte, l'empathie pour la victime et le soulagement de l'arrestation constituent les éléments princeps à partir desquels l'acte verbal doit se manifester comme une pièce essentielle pour faire fonctionner la thérapeutique dans le champ pénal.

*Deuxième exemple : le conseiller pénitentiaire d'insertion et de probation (CPIP) comme technicien de l'aveu*

La direction de l'administration pénitentiaire a lancé, au cours de l'année 2007-2008, l'expérimentation à grande échelle d'un programme de prévention de la récidive (PPR) qui promeut une approche nouvelle de la problématique du passage à l'acte et de sa répétition en mettant en place des groupes de parole pour les personnes placées sous main de justice. La mise en place et le pilotage de ce dispositif relèvent localement des services pénitentiaires d'insertion et de probation (SPIP). Le postulat de cette pratique est que dans un certain nombre de cas, le groupe, par sa dynamique propre, permet de surmonter les difficultés, les inhibitions ou les blocages qui interviennent au moment des entretiens de suivi en face à face. Les CPIP affirment souvent qu'ils rencontrent des résistances de la part de certains détenus au sujet de la reconnaissance des faits. Cette pratique de la technique groupale par les CPIP marque un changement de perspective d'un travail social qui s'oriente vers une approche criminologique et qui conduit les condamnés à une obligation de vérité. D'une certaine façon, le CPIP se transmue en un directeur de conscience qui anime un type d'examen censé amener le condamné à pratiquer une forme d'*exagoreusis*, telle que la décrit Foucault :

Il s'agit en fait, dans cette exagoreusis, de se détruire soi-même, de renoncer à soi-même. [...] Si je veux bien me connaître moi-même, si je veux exercer sur moi ce contrôle qui est si nécessaire, il faut que je renonce à toute volonté autonome, toute volonté qui serait mienne ; il faut que je me soumette à l'autre et que je donne comme gage de ma soumission à l'autre le fait que je lui dis tout ce que je pense<sup>8</sup>.

Apprendre la gestion de situations à risque, contrôler son comportement, développer de l'empathie envers la victime, parler des barrières franchies lors du passage à l'acte, raconter sa vie affective sont les éléments principaux sur lesquels repose ce régime de vérité et de savoir qui fonctionne comme un dispositif éducatif et normalisateur. Concrètement, des outils méthodologiques sont proposés par les intervenants/animateurs : par exemple, l'inscription des paroles des participants sur un tableau, l'utilisation de supports filmographiques, la rédaction d'une lettre à la victime comme support à la discussion. L'idée est de favoriser un contexte où tout peut être dit, mais à la condition que la tonalité dominante du discours produit fonctionne par rapport aux attentes de vérité du point de vue du dispositif, c'est-à-dire de confier la vérité de son désir, de ses pratiques sexuelles, et surtout ses intentions. Cette injonction à dire le vrai lie le sujet et le pouvoir en l'incitant à verbaliser ce qu'il est au travers de ces techniques douces pour « gouverner les âmes » et avouer ses désirs intimes. Par ailleurs, on remarque que le terme même d'« animateur » est très révélateur du positionnement qu'adoptent les intervenants. Il s'agit en effet d'atténuer ou même de faire disparaître toute forme de réglementation morale des conduites en utilisant le masque de cette terminologie douce. Celui qui « anime » ne serait pas celui qui forme et qui dirige. Michel Foucault

---

<sup>8</sup> *Mal faire, dire vrai, op.cit*, p. 163.

montre de quelle manière émerge progressivement, dans la pensée chrétienne, cette exigence de déchiffrement de soi-même et de ses désirs les plus secrets dont le pastorat fera un instrument essentiel du gouvernement des âmes. Ces techniques groupales visent surtout à faire travailler l'adhésion aux soins et la place de la victime dans le fait pénal. Cette technologie de pouvoir prend en charge ces condamnés en vue de permettre leur éventuel salut, à partir d'une imbrication complexe du soin psychothérapeutique et du dressage moral.

*Troisième exemple : l'autobiographie forcée dans les pratiques des soins obligés*

L'injonction de soins débute dès la condamnation s'il n'y a pas de peine privative de liberté ou, dans le cas contraire, suite à l'exécution de cette peine. Mais une incitation aux soins apparaît pour les condamnés à une peine privative de liberté dès leur incarcération. En effet, si le condamné s'engage dans une démarche de soins, il peut bénéficier de réductions supplémentaires de peine. Pour les professionnels chargés de ce suivi, et plus particulièrement dans le cadre de la peine privative de liberté, l'enjeu va être de savoir si le détenu consent au soin de manière « sincère » – c'est-à-dire dans la perspective admise qu'il y a une nécessité à être soigné – ou bien s'il ne s'agit que d'une instrumentalisation de cette mesure pour bénéficier d'une réduction de peine. En quelque sorte, cette pratique produit une expansion du soupçon repérable dans les discours des soignants, qui ne sont jamais tout à fait certains du degré exact de consentement des détenus. Et dans ce cas, les professionnels installent ceux qui résistent dans un discours nosographique où ils font l'objet d'une

désignation dans la terminologie suivante : ils sont immaturo-pervers.

De manière générale, la dette symbolique infinie à laquelle sont soumis les condamnés pour violences sexuelles sur des enfants les lie à l'injonction fondamentale de dire qui ils sont. En effet, le condamné est sommé de raconter systématiquement son parcours aux différents thérapeutes qu'il rencontre. La répétition de ce discours par le condamné fonctionne comme un rituel de vérité à partir duquel le thérapeute se place avant tout comme l'exécutant de la sentence. Cette obligation à se raconter montre de quelle manière la vérité est à la fois inséparable d'une procédure qui l'établit mais aussi comment ce mode de prise en charge thérapeutique constitue un espace de visibilité de l'anormalité du condamné. Au fond, celui-ci devient, à force de répétitions, le narrateur d'une histoire qui existe pour l'institution. Sa parole est marquée par le langage psycho-judiciaire : il évoque un « travail » sur lui-même, il réfléchit à sa « responsabilité », etc. Bref, il parle la langue de l'institution qui le définit ; il évolue dans un rapport disciplinaire à son discours : on lui demande de rendre raison, de donner sens, de dégager une consistance et une constance à des événements de vie significatifs et susceptibles de conduire l'individu à la vérité de ce qu'il est – ou de ce que l'on attend qu'il soit.

L'autobiographie forcée montre de quelle manière on cherche à faire émerger une subjectivité qui entretient à son crime une relation signifiante. Plus précisément, on voit comment le travail du thérapeute consiste à opérer des déplacements du crime vers le criminel, de l'acte effectivement commis vers le danger virtuellement inclus dans l'individu. Cette technique de gouvernement par le biais de cette obligation d'avouer rappelle ce que nous dit



*Michel Foucault, le christianisme primitif et « l'autobiographie forcée »  
dans les pratiques de soins pénalement ordonnés aujourd'hui*

Foucault lorsqu'il analyse les procédures de vérité à l'œuvre dans l'institution du catéchuménat (qui constitue un temps de préparation à l'existence chrétienne) depuis la fin du II<sup>e</sup> siècle :

Ce principe du « dis-moi qui tu es » ou ce principe de « tu n'iras à la vérité que si tu as manifesté la vérité de ce que tu es », a pris très tôt corps, dès le III<sup>e</sup> siècle, à l'intérieur de techniques très précises, très concrètes, de manifestation de la vérité<sup>9</sup>.

Dans les soins obligés pour les AASSM, le thérapeute agit à la manière du confesseur : il demande des actes de vérité. Pour le dire comme Paul Fauconnet, « scruter une conscience pour rechercher s'il y a faute interne correspond à un examen de conscience purement religieux<sup>10</sup> » ; examen de conscience qui constitue un mode de gouvernement par la pratique de la surveillance biographique du condamné, que mène le thérapeute.

### *Conclusion*

Lorsque je parle d'une homologie de structure entre le champ religieux et le champ pénal, j'ai à l'esprit la formulation suivante proposée par Pierre Bourdieu :

[...] une des vertus de la notion de champ, c'est que, une fois qu'on a vu la logique d'un champ, on peut transférer ce qu'on apprend dans un champ pour comprendre ce qu'on trouve dans un autre, évidemment *mutatis mutandis* car homologie ne veut pas dire identité, mais identité dans la différence<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France, 1974-1975, Paris, Editions EHESS, Coll. Hautes Etudes, 2012.

<sup>10</sup> Paul Fauconnet, *La responsabilité*, Dijon, EUD, 2010, p. 391.

<sup>11</sup> Pierre Bourdieu, *Manet, Une révolution symbolique : Cours au Collège de France (1998-2000)*, Paris, Raisons d'agir, coll. Cours et travaux, 2013, p. 284.

En effet, cette homologie de structure entre le champ religieux et le champ médico-social (telle que l'on a pu la penser au travers de ce chapitre) permet de trouver des analogies qui stimulent des possibilités de compréhension. C'est dans cette optique que les travaux de Michel Foucault sur le monachisme des premiers siècles m'ont permis de mettre à distance les pratiques et les discours des professionnels rencontrés – à la fois pour décrire des stratégies, des rapports de force, des croyances au niveau des prises en charge des AASSM – et pour montrer une sorte d'illusion positiviste du constat, c'est-à-dire que les thérapies médicales pour le traitement des troubles mentaux semblent particulièrement sensibles aux préoccupations sociales du moment et s'adossent, en ce qui concerne le traitement thérapeutique des AASSM, à une forme particulière de croyance investie dans l'aveu comme possibilité de rémission et voie de salut pour le condamné. Et pour reprendre le mot de Max Weber, on pourrait dire que les agents médico-sociaux ont le monopole de la manipulation légitime des biens de salut. Autrement dit, ces formes particulières de productions de vérité s'ancrent dans une évolution des formes de pouvoir dans une période néolibérale où les tactiques pénales, anciennement portées par l'idéal de pénitence, sont portées aujourd'hui, de plus en plus, par les « psys ».

Enfin, et toujours sur la question de l'analogie, il est demandé à Foucault lors d'un débat qui s'intitule « Vérité et subjectivité » le 23 octobre 1980, quel est le lien qu'il établit entre l'aveu et l'herméneutique de soi dans les institutions monastiques et le refoulement freudien. Voici une partie de la réponse qu'il donne :

C'est donc un problème, et je n'ai pas à ce jour de réponse. Mais peut-être n'ai-je pas de réponse parce que c'est une illusion, et peut-être n'y a-t-il pas d'analogie, de ressemblance,

*Michel Foucault, le christianisme primitif et « l'autobiographie forcée »  
dans les pratiques de soins pénalement ordonnés aujourd'hui*

entre Cassien et Freud. Mais j'en doute... C'est donc actuellement pour moi un problème à ce jour sans réponse<sup>12</sup>.

Selon nous, cette partie de la réponse est intéressante car elle laisse la possibilité de déplier des analyses interstitielles, c'est-à-dire situées à la jonction de ce rapport de soi à soi – rapport obéré depuis le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle de notre ère – et de la pratique de la confession à travers laquelle se pose la question de la vérité dans le cas de la sexualité. Au fond, on a affaire au triptyque suivant : comportement sexuel/aveu/vérité. Et dans le cas du traitement médico-social des AASSM, ce triptyque s'articule à tout un système de surveillance du condamné, orchestré en amont par un fonctionnement juridique qui prescrit du soin. Et peut-être que contrairement à la subjectivité chrétienne – étudiée par Foucault aussi comme une nouvelle ontologie du soi –, cette prise en charge sanitaire enferme le condamné dans une « identité » de la déviance, naturalisée par un savoir psychopathologique et enregistrée par le pouvoir.

---

<sup>12</sup> M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, Paris, Vrin, 2013, p. 111.



## UNE RÉFORME DE LA DÉRAISON ? FOUCAULT, LE PROTESTANTISME ET LA FOLIE

Jérôme Lamy  
(Laboratoire PRINTEMPS – Université  
de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines)

Foucault a peu abordé la question du protestantisme, de la Réforme et des sectes puritaines. Néanmoins, il a placé suffisamment d'indices dans ses travaux pour montrer qu'il n'était pas indifférent à l'importance historique de ces mouvements de rupture avec le catholicisme. C'est en particulier dans l'*Histoire de la Folie* qu'il entreprend de saisir la place du protestantisme dans l'avènement d'une nouvelle moralisation de la pauvreté et, par conséquent, sa place dans le processus général menant au Grand Renfermement. À la fin de l'ouvrage, il évoque les expériences Quaker d'accueil des fous à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En somme le protestantisme – sous ses formes les plus diverses – ouvre et ferme l'*Histoire de la Folie*. Mais il reste, à l'intérieur même de l'œuvre, des points aveugles sur les pratiques réformées de traitement spirituel de la folie : Foucault trace une histoire protestante de la folie en pointillés que des travaux plus récents permettent de compléter et d'étendre.

Dans ce chapitre, je reviendrai d'abord sur cette généalogie réformée du Grand Renfermement : comment Foucault articule-t-il pauvreté et claustration, prédestination et

déchéance ? En suivant les analyses de Jeremy Schmidt et de Mary Ann Lund je montrerai que les intuitions de Foucault concernant la pauvreté et son importance dans l'économie générale du partage des êtres peuvent être étendues à la désignation de la folie ainsi qu'aux manifestations mélancoliques.

Dans une deuxième partie, j'évoquerai l'importance des réflexions protestantes pour la psychologie naissante à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. À partir des travaux d'Hervé Guillemain sur les « cures d'âme », je mettrai en exergue le dépassement dialectique de l'aveu catholique dans le soin moral d'une pastorale réformée anti-autoritaire. On retrouvera, chemin faisant, les propositions foucaaldiennes sur l'importance des pratiques thérapeutiques Quakers à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Ce chapitre se veut une tentative d'approfondissement de ces deux moments du protestantisme dans l'histoire de la folie. En pointant des césures associées à la Réforme et à ses différentes manifestations, je propose de poser la question du rapport de la Réforme aux manières de connaître la nature et de comprendre ses mécanismes.

### *Pauvreté, folie, mélancolie et protestantisme.*

Dans le fameux chapitre que Foucault consacre au grand renfermement dans *l'Histoire de la folie*, il note que « la Renaissance a dépouillé la misère de sa positivité mystique »<sup>1</sup>. Il ajoute que : « dans le monde de Luther, dans celui de Calvin surtout, les volontés particulières de Dieu – cette singulière bonté de Dieu envers chacun – ne laissent pas au bonheur ou au malheur, à la richesse ou à la pauvreté, à la gloire ou à la misère, le soin de parler pour eux »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 80.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 80-81.

La prédestination calviniste rompt avec l'idée d'une inégalité infligée par Dieu. Les *Institutions chrétiennes* de Calvin<sup>3</sup> permettent à Foucault de montrer combien la pauvreté est une expression singulière et assumée de la colère de Dieu. La pauvreté exprime la puissance divine ; elle n'est pas l'exaltation d'une humilité jamais suffisante ; « la pauvreté désigne un châtiment »<sup>4</sup>. Dès lors qu'elle est la place des œuvres dans la théologie réformée ? Foucault montre qu'elle est double. D'une part, sur le plan du salut, elles ne servent à rien si l'on espère atteindre la sainteté. D'autre part, dans l'ordre quotidien, elles sont un témoignage de la foi renouvelée. Les établissements hospitaliers réformés sont donc nombreux en Allemagne et en Angleterre<sup>5</sup>. Foucault conclut que :

c'est un lieu commun de dire que la Réforme a conduit en pays protestant à une laïcisation des œuvres. Mais en reprenant à leur compte toute cette population de pauvres et d'incapables, l'État ou la cité préparent une forme nouvelle de sensibilité à la misère : une expérience du pathétique allait naître qui ne parle plus d'une glorification de la douleur, ni d'un salut commun à la Pauvreté et à la Charité, mais qui n'entretient l'homme que de ses devoirs à l'égard de la société et montre dans le misérable à la fois un effet du désordre et un obstacle à l'ordre<sup>6</sup>.

La laïcisation de la misère que la voix protestante inaugure est aussi une condamnation morale<sup>7</sup> qui la rend illégitime et impose donc aux États des moyens d'y remédier. Foucault ne prolonge pas plus avant sa réflexion sur l'importance du protestantisme dans l'économie générale

---

<sup>3</sup> Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, Genève, Michel Du Bois, 1541.

<sup>4</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 81.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 84.

du grand renfermement. Tout juste précisera-t-il, bien plus tard – dans les débats qui suivent ses conférences au Dartmouth College en 1980 et dans son cours à Louvain un an après – que « la Réforme – Luther, Calvin –, ce sera bien l’immense effort pour déjuridifier le rapport entre l’homme et Dieu »<sup>8</sup>. On peut donc s’interroger sur ce que la Réforme fait, non pas seulement au traitement de la misère, mais aussi à celui de la folie. Car c’est bien dans le processus de forclusion que le protestantisme vient désacraliser la pauvreté, la fait entrer dans la Cité et impose sa gestion politique.

Plusieurs analyses récentes permettent de mieux comprendre la part centrale que la Réforme joue dans la qualification moderne de la folie et notamment dans la typologie de ses manifestations les plus diverses.

Jeremy Schmidt, dans son étude de la mélancolie et des soins de l’âme dans l’Angleterre du début de la modernité repart de la thèse foucauldienne d’une rupture dans l’histoire de la folie à la Renaissance. Il suggère que la mélancolie – qui n’est pas la folie mais s’inscrit dans l’espace des désordres mentaux interrogeant aussi bien les pratiques politiques que les travaux savants – n’est pas simplement un « territoire » que la rationalité chercherait à quadriller à l’époque moderne. Elle serait aussi, pour les acteurs de l’époque, un point de capiton à partir duquel la période dans laquelle ils vivent, la culture dans laquelle ils sont immergés seraient, soudainement, compréhensibles à travers leur propre expérience émotionnelle<sup>9</sup>. La littérature religieuse, philosophique et morale des débuts de la modernité donne, selon Schmidt, l’occasion de saisir une

---

<sup>8</sup> M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu de en justice*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p. 85.

<sup>9</sup> Jeremy Schmidt, *Melancholy and the Care of the Soul. Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 15.



forme de consolation pour ceux qui ressentent et expriment des états mentaux troublés. La mélancolie n'est pas laissée aux seules mains de médecins, elle appelle une réponse d'un autre ordre. Puisqu'elle est considérée comme un état de lutte intérieure visant à atteindre un bien-être spirituel, elle pose d'emblée la question du rapport à la foi et aux formes de croyance les plus diverses. Les théologiens protestants anglais travaillent, dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle sur les « afflictions de conscience »<sup>10</sup>. Réinscrivant le corps dans l'équation de la mélancolie – et plus généralement de la folie – certains ministres du culte protestant opèrent, dans les cercles puritains anglo-saxons du début de l'époque moderne, un rapprochement entre les détresses somatiques et les tourments de l'âme<sup>11</sup>.

Jeremy Schmidt repère un groupe important d'universitaires-théologiens réformés qui, dans les années 1640, produisent, en Angleterre un corpus conséquent d'analyses sur la folie et la mélancolie. L'historien soutient que l'idée d'une parole religieuse capable d'aider à calmer l'âme, susceptible même de relever de la folie ceux qui y sont tombés pénètre profondément dans la culture anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle. L'influence de la prédestination calviniste dans l'Angleterre de la première modernité ne doit pas faire se confondre l'idéal d'une âme sauvée pour des raisons de contingences divines et la célébration d'un désespoir religieux qui mènerait à la folie<sup>12</sup>.

Sur ce point, les plus récentes études de l'ouvrage de Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie*, publié en 1621, permettent de mesurer combien la diversité des approches protestantes permet de repenser la désignation de la folie dans l'ordre réformé. Mary Ann Lund, dans son

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 54.

livre *Melancholy, Medecine and Religion in Early Modern England* montre dans les sources de Robert Burton comment celui-ci s'est peu à peu éloigné de la perspective calviniste (et donc d'une prédestination sans prise pour ceux qui étaient touchés par la mélancolie et la folie) pour rejoindre une vision luthérienne des troubles de l'âme. L'ouvrage de Robert Burton constitue le témoignage d'une crainte protestante que le suivi rigoureux des serments associé au fatalisme de la prédestination ne conduise à une forme de démence mélancolique<sup>13</sup>.

Les considérations protestantes sur la folie permettent de repenser la place de la Réforme dans la grande exclusion dont Foucault a montré qu'elle constituait le cœur d'une rationalité inscrivant les corps dans des catégories et distinguant les tourments mentaux selon des typologies<sup>14</sup>. De la même façon que le protestantisme du début de la modernité s'est efforcé de laïciser la pauvreté, de la remettre au cœur des préoccupations politiques, la double réflexion théologique et médicale sur les troubles de l'âme que mènent les penseurs réformés conduit à déessentialiser la folie. Le rejet par Burton de la prédestination calviniste conduit à chercher dans la mélancolie – et dans la folie considérée comme une de ses manifestations extrêmes – non pas une anomalie susceptible d'entrer dans un jeu de classifications multiples, mais une source d'interrogation sur l'état de l'esprit et du corps que la raison (médicale et théologique) doit pouvoir informer. Qu'un auteur anglais comme Burton se propose d'entreprendre une *Anatomie de la mélancolie*, dit assez le souci de réassigner à la folie sa place dans le somatique. Le protestantisme s'éloigne encore des logiques de ren-

---

<sup>13</sup> Mary Ann Lund, *Melancholy, Medecine and Religion in Early Modern England. Reading The Anatomy of Melancholy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 76.

<sup>14</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 241-246.

fermement en ce qu'il oppose, dans sa période moderne, une logique de la cure à celle de correction. En revanche, là où le protestantisme participe pleinement de l'économie générale du grand renfermement, c'est dans cette gradation qu'il instaure entre folie et mélancolie. Bien que ces catégories restent le plus souvent flottantes, elles désignent malgré tout des états mentaux distincts ; ce faisant la théologie réformée recrée les conditions d'une assignation médicale. Elle laisse donc la possibilité d'opérer des partages, de créer des seuils et, donc, de baliser le territoire de la démence par des symptômes.

On le voit, l'intuition de Foucault concernant le rôle du protestantisme dans la laïcisation de la pauvreté et des lieux qui l'accueillent peut être prolongée jusqu'aux mécanismes de désignation de l'aliénation. Cependant, en deçà d'un dés-assujettissement de l'homme à sa maladie, le travail protestant sur la mélancolie et ses manifestations accentue les dispositions médicales à une typologisation conduisant à l'exclusion.

### *Les Quakers, l'asile et la direction d'âme*

Dans le chapitre de l'*Histoire de la folie* consacré à la « Naissance de l'asile », Foucault prend l'exemple de la délivrance des aliénés par Pinel et l'établissement par des Quakers d'une maison d'aliénés à York à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le philosophe note bien que les protestants – plus particulièrement les sectes mystiques – ont, depuis le début de l'époque moderne, eu partie liée avec la désignation de la folie, puisqu'ils ont participé au processus général du grand renfermement tout en devant se défendre d'être les pourvoyeurs d'une religion de la désespérance menant à la folie<sup>15</sup>. Foucault s'appuie sur l'exemple

---

<sup>15</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 579.

de la *Retreat* d'York, construite par des Quakers protestants et qui, finalement, jouera un rôle actif dans l'abolition en 1795 du *Settlement Act*<sup>16</sup>. Il remarque que l'initiative des Quakers s'inscrit : « exactement dans la grande réorganisation légale de l'assistance à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans cette série de mesures par lesquelles l'État bourgeois invente, pour ses besoins propres, la bienfaisance privée »<sup>17</sup>.

Plus profondément encore, l'asile en pleine campagne des Quakers est la marque d'une nouvelle forme de considération de la folie, maladie produite par la société et non par les hommes eux-mêmes. Au principe de cette nouvelle pratique de la bienfaisance protestante, se trouve une façon nouvelle de rendre raison de la folie. Foucault remarque que l'enracinement psychique de la folie est « décalé » vers le corps. On retrouve bien ici la ligature que les théologiens de la première modernité avaient opérée entre l'âme et le corps pour composer avec une folie organique. Il s'agit, nous dit Foucault, de faire jouer, en dessous des apparences, la Nature contre la Nature : dans les activités potagères de la *Retreat*, dans le bon air de la campagne anglaise, dans le contact quotidien avec les végétaux, la cure symbolise une redistribution des catégories classiques de Nature, de Raison, de Vérité et de Santé :

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 581. Établi en 1662, le *Settlement Act* assignait les individus à une paroisse donnée. L'aide aux pauvres est ainsi reconfigurée par cet acte ; en 1795, il est modifié par le Parlement pour permettre une plus grande circulation des populations. L'industrialisation croissante de l'Angleterre oblige ainsi à transformer les anciennes lois (Guy Lemarchand, « Un cas de transition du féodalisme au capitalisme : l'Angleterre », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T.25, n°2, 1978, p. 293.

<sup>17</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 581.

Il y a là tout un mécanisme de compensation : dans la folie, la nature est oubliée, non abolie, ou plutôt décalée de l'esprit vers le corps, de manière que la démence garantit en quelque sorte une solide santé ; mais qu'une maladie se produise, et la nature bouleversée dans le corps, réapparaît dans l'esprit, plus pure, plus claire qu'elle n'a jamais été<sup>18</sup>.

Si le rapport de la Santé à la Nature peut être maîtrisé, si celui de la Raison à la Nature peut-être caché, le rapport de la Nature à la Vérité ne peut exister que dans une pure adéquation. Ce faisant, les Quakers réinscrivent l'aliénation, dans le nouage le plus étroit qui puisse être, (que la Raison ignore et que la Santé veut limiter) avec son évidence originelle, la Nature. Mais dans le même temps, insiste Foucault, le système de l'assistance suppose une contractualisation des plus formelles entre un souscripteur et un malade auquel il veut prêter secours<sup>19</sup>. Autrement dit, là où la maladie mentale devait faire corps avec son essence naturelle, elle trouve à s'inscrire dans un quadrillage social serré s'apparentant à la famille. Le retour à cette famille n'est pas – cependant – en contradiction avec le souci d'un retour de l'aliéné à la Nature. En effet, affirme Foucault, c'est la famille originelle, celle qui sort tout juste de l'État de Nature, que les Quakers tentent de reconstituer pour les aliénés<sup>20</sup>. Ce sont les « artifices » et les « troubles vains » de la société qui devraient être effacés de « l'esprit aliéné »<sup>21</sup>. Pour Foucault, l'expérience Quaker est une forme de retour de la Raison dans le jeu de la folie : l'idéal protestant d'une vie débarrassée des scories et des errements du monde social se matérialise dans cette retraite anglaise pour les aliénés. En les remettant en contact avec une Nature primitive et en

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 588.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 589.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 590.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 590.

les assignant – contractuellement – à une famille originelle, c'est l'espérance Réformée d'une Raison arraisonnant le déraisonnable qui se trouve matérialisée.

Foucault ne pousse cependant pas plus loin les conséquences de cette cosmologie mentale puritaine. Il s'agit pour lui de construire, en regard de l'expérience menée par Pinel, une fresque plus large, un panorama plus grand encore des nouvelles façons de considérer la folie à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle.

Cependant, les travaux récents d'Hervé Guillemain sur la direction de l'âme dans les milieux protestants à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle prolongent l'analyse foucauldienne. Ils permettent notamment de comprendre comment la théologie protestante transforme son rapport à la folie, à son traitement et à sa signification.

Le déplacement opéré au début du XIX<sup>e</sup> siècle vers une Nature primitive mettant le fou en contact avec sa propre folie s'est accentué par la suite pour devenir une forme spécifique d'investigation des troubles mentaux à partir du discours protestant. En effet, parallèlement à l'émergence d'une psychologie scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est la question de la « cure d'âme » qui anime les cercles théologiques protestants, en France notamment. Si la folie est une conséquence des dérèglements de la société, si, dans le même temps elle opère à partir d'une raison déraisonnable, alors la science (psychologique en l'occurrence) devient un moyen (le seul ?) non seulement de tenir un discours sur les troubles mentaux, mais encore de dénouer le complexe d'aliénation. Hervé Guillemain montre notamment qu'au XIX<sup>e</sup> siècle la question de la cure d'âme chez le théologien suisse Alexandre Vinet est centrale<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Hervé Guillemain, « Direction spirituelle et cure d'âme dans l'entre-deux-guerres. Des pratiques en débat », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, n° 152, 2007, p. 246.

En posant les bases d'une réflexion sur les ressources du protestantisme pour aider les malades mentaux, Vinet met au jour les apories d'une démarche qui emprunte à la fois à la théologie (et va par exemple interroger le lien avec la confession catholique) et à la psychologie (qui offre des moyens nouveaux d'investigations). Les années 1920-1930 sont celles d'un « regain d'intérêt pour la direction spirituelle »<sup>23</sup>. De nombreuses publications « paraissent toucher un ensemble conséquent de courants du protestantisme français »<sup>24</sup>. D'un côté, les médecins et les pasteurs protestants questionnent la possibilité d'une réponse théologique aux souffrances mentales qui ont été rendues plus visibles après les traumatismes de la Grande Guerre ; d'un autre côté, la « culture thérapeutique » diffusée par Freud remplace les expériences intrusives de Charcot<sup>25</sup>. Il y a donc une articulation nouvelle entre « réveil religieux, demande de direction et psychologie »<sup>26</sup>. Ce dispositif n'est d'ailleurs pas propre aux protestants et concerne également les catholiques. Mais la réponse réformée renoue avec l'idée d'une pratique curative indexée sur un État de nature supposé régénérant.

Hervé Guillemain constate en effet que les « protestants refusent l'idée d'une pratique directive »<sup>27</sup>. La direction comme la confession – à laquelle la psychanalyse débutante s'apparente – sont totalement incompatibles avec la théologie protestante. Cette dernière ne prévoit aucune intercession entre le croyant et la parole de Dieu. Certains protestants de stricte obédience s'en tiennent à l'idée d'une « annonce du pardon des péchés comme unique

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 252.

source de consolation »<sup>28</sup>. La transcendance absolue devrait alors servir de moyen privilégié pour soutenir les défaillances psychiques. Mais dans les milieux du protestantisme libéral de l'entre-deux-guerres, la réponse est beaucoup plus nuancée. La cure d'âme est acceptée tant qu'elle s'interdit tout autoritarisme. On retrouve, en ce point de tension traversant la théologie protestante des années 1930, l'ambition d'une « naturalisation » des réponses thérapeutiques à l'aliénation dont Foucault avait pointé les ferments chez les Quakers de York.

Mais le double basculement opéré par les développements de la science psychologique et le renouveau des questions autour de la cure d'âme permettent aux théologiens réformés de reconfigurer leurs problématiques d'une naturalisation de la folie. C'est donc sous l'angle d'une série « d'analogie entre le champ thérapeutique et le champ religieux » que certains pasteurs travaillent. C'est le cas notamment d'Henry-Rey Lescure, théologie, médecin et directeur des asiles John Bost à La Force. Il transforme la « cure d'âme » en une activité pastorale de plein exercice tout à la fois « curative » et « préventive »<sup>29</sup>. La « consolation des âmes » est un double exercice psychologique et théologique qui vise non pas seulement à délivrer des conseils mais aussi à libérer l'état de détresse morale menant à la folie. Des psychologues : « reprennent ce projet de création de cures d'âme laïques dans les années d'entre-deux-guerres. Les praticiens helvétiques sont particulièrement actifs dans ce domaine »<sup>30</sup>.

La théologie protestante, plus de cent ans après l'expérience Quaker de York, poursuit, sous une forme différente, inscrite dans les contingences propres aux années 1930, une réflexion sur le rapport de la folie à la na-

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 258.



ture. Dans le quadrilatère dessiné par Foucault entre Nature, Vérité, Santé et Raison, les jeux d'interrelations se sont peu à peu complexifiés. La Raison psychologique est devenue le point d'attraction du système construit autour de la cure d'âme. La Nature, cet état premier des êtres dans lequel leurs maux sont débarrassés des scories de la société, prend la forme d'un dialogue sans intercession autoritaire entre le pasteur et le patient/croyant. Finalement la Vérité scientifique se déploie dans la nouvelle culture thérapeutique qui fait de l'écoute et de l'acceptation des troubles psychiques l'essence même d'une pratique de Santé.

Foucault, en dégageant le rapport proprement anthropologique que le protestantisme entretient avec la Nature, la Raison, la Santé et la Vérité, avait fourni la grammaire explicative d'une pastorale en voie de laïcisation. Cette pastorale ne prenait plus la folie pour un dérèglement dans l'ordre de la Nature, mais au contraire, pour une perturbation sociale des catégories naturelles. La réponse réformée n'a finalement jamais cessé d'être un retour à la Nature. Mais, selon les époques, ce retour a pris des formes différentes. D'abord parce que l'idée même de Nature s'est transformée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle : peu à peu l'investigation scientifique s'est imposée comme un moyen (parmi d'autres) de renouer avec les structures profondes de la nature. En ce sens, c'est moins l'idéal d'une raison qui faisait obstacle à l'articulation de la psychologie et de la théologie protestante que le souci de ne pas réintroduire un lien autoritaire (et donc une forme d'aliénation sociale) dans le colloque singulier d'une cure d'âme.

Au terme de ce chapitre, je voudrais souligner l'importance des réflexions foucaaldiennes sur le protestantisme dans l'histoire de la folie. Parce qu'il opère, au sein du christianisme, une rupture profonde dans la ma-

nière de considérer les rapports entre Raison et Nature, le courant réformé ouvre la voie à des manières inédites de penser et considérer la folie. Dans un premier temps, bien que les écrits de Luther et Calvin permettent d'envisager une laïcisation de la pauvreté, le maintien d'une économie de la catégorisation constitue une sorte de continuité latente avec le catholicisme organisateur du grand renfermement. Par la suite, la progressive séparation des pôles de la Raison et de la Nature offre, via l'expérience Quaker de York, la perspective d'une articulation approfondie entre la compréhension de l'état de folie et les moyens de soulager ceux qui en souffrent.

Les études historiennes les plus récentes confirment ces deux intuitions. Elles mettent également en exergue l'importance d'une prise en compte de l'expérience protestante dans l'histoire des modes de connaissance dans l'Occident moderne. Si la célèbre thèse du sociologue Robert Merton sur les affinités électives entre le puritanisme anglais du XVII<sup>e</sup> siècle et les pratiques scientifiques de la Royal Society<sup>31</sup> ont ouvert la voie à une meilleure compréhension du rôle de la Réforme dans la réorganisation de l'ordre des savoirs, l'analyse plus détaillée – et dont Foucault avait pressenti l'importance – des relations entre la théologie protestante et la maîtrise de la nature reste encore largement à explorer.

---

<sup>31</sup> Robert K. Merton, « Science, Technology and Society in Seventeenth Century England », *Osiris*, vol. 4, 1938, p. 360-632.

POURQUOI NOS SOCIÉTÉS  
SONT « DÉMONIAQUES » ?  
ÉCONOMIE ET SÉCULARISATION

Luca Paltrinieri  
Enseignant-chercheur, CIRPP, CCI-Paris-Idf,  
Centre Michel Foucault

Le titre de cet article renvoie à deux conférences que Foucault tient à Stanford, en octobre 1979, sous le titre *Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique*. À la fin de la première conférence, il affirme :

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 de ses citoyens. En réussissant à combiner ces deux jeux - le jeu de la cité et du citoyen et le jeu du berger et du troupeau - dans ce que nous appelons les États modernes, nos sociétés se sont révélées véritablement démoniaques<sup>1</sup>.

Dans un autre endroit de la même conférence, Foucault apporte une autre précision sur la combinaison de ces deux jeux, lorsqu'il affirme que l'État providence n'est « qu'un réajustement entre le pouvoir politique

---

<sup>1</sup> M. Foucault, « Omnes et singulatim : Towards a Criticism of Political Reason », in *DE IV*, p. 134-161 : 147.

exercé sur des sujets civils et le pouvoir pastoral qui s'exerce sur des individus vivants »<sup>2</sup>.

Certes, il est difficile de prendre à la lettre des propos adressés à un large public, résumant certains résultats des cours au Collège de France, et qui, de plus, ont d'abord été traduits du français à l'américain avant d'être retraduits vers le français<sup>3</sup>. Il reste à savoir pourquoi la combinaison de ces deux héritages dans la politique moderne - le « jeu de la cité » qui renvoie à la *politeia* grecque, et le « jeu du troupeau », qui renvoie à la direction pastorale de la tradition judéo-chrétienne – entraîne des effets aussi néfastes. La généalogie du pouvoir moderne, à partir de la connexion et l'entrelacement entre ces deux « jeux », conduirait en somme au double constat de son ambiguïté foncière et de son intrinsèque perniciosité.

C'est dans le cours au Collège de France *Sécurité, territoire, population*, tenu un an auparavant, que Foucault a introduit la notion de pouvoir pastoral en guise de long *excursus* entre deux parties qui portent sur le XVIII<sup>e</sup> siècle et la naissance des mécanismes de sécurités de l'économie politique<sup>4</sup>. Pour être plus précis, Foucault abandonne son analyse de l'économie politique lorsqu'il bute, chez les physiocrates, sur l'expression énigmatique de « gouvernement économique »<sup>5</sup>. Alors que les historiens de l'économie ont fait de Quesnay une sorte de précurseur de l'analyse macroéconomique, Foucault décide de retracer la généalogie de la notion de « gouvernement », dont l'origine, étrangère à la pensée grecque et romaine, serait à retrouver dans l'idée d'un

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>3</sup> Cette précision m'a été donné par Michel Senellart, je renvoie à la notice critique qu'il a écrite pour l'édition Pléiade des *Œuvres* de Foucault.

<sup>4</sup> *STP*, p. 124-253.

<sup>5</sup> *STP*, p. 120.

Dieu berger, introduite « dans le monde occidental par le relais de l'Église chrétienne »<sup>6</sup>. Ce pouvoir pastoral, lié à l'organisation de l'Église, aurait été déplacé, disloqué, transformé, intégré à des formes diverses, sans jamais être entièrement aboli : on peut y voir le « foyer » et la « matrice » des procédures du gouvernement moderne<sup>7</sup>, ou encore le « modèle ancien » de la gouvernementalisation de l'État<sup>8</sup>. Ainsi, le « pouvoir pastoral est sans doute quelque chose dont nous ne sommes toujours pas affranchis »<sup>9</sup>, précisément parce que la gouvernamentalité moderne est née « du côté de la politique considérée comme une affaire de bergerie »<sup>10</sup>. C'est pourquoi cette plongée dans l'antiquité chrétienne ne l'empêche pas d'affirmer, dans les dernières leçons du cours, qu'il n'a rien fait d'autre que d'essayer de commenter les textes économiques des mercantilistes et des physiocrates au XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est donc le pouvoir pastoral qui permet de lier l'étude des dispositifs de sécurité inventés par le libéralisme à une rationalité de gouvernement bien plus ancienne, où le mot lui-même d'« économie » renvoie à un champ sémantique plus vaste. Ainsi, par l'hypothèse du pouvoir pastoral, Foucault compte reformuler une ancienne question : que reste-t-il de religieux dans la politique des modernes ?

### *Sécularisation*

Cette question renvoie naturellement au débat sur la « sécularisation » qui a impliqué en Europe des intellectuels comme Hans Blumentberg, Erik Peterson,

---

<sup>6</sup> *STP*, p. 133.

<sup>7</sup> *STP*, p. 151.

<sup>8</sup> *STP*, p. 126.

<sup>9</sup> *STP*, p. 152.

<sup>10</sup> *STP*, p. 134.

Karl Löwith, Carl Schmitt. Nous nous limiterons, à la suite de Weber, à donner au terme de « sécularisation » sa signification la plus large : un des indicateurs prégnants de la modernité serait un double processus d'effacement tendanciel de l'influence religieuse sur la vie politique (caractérisé par la perte du pouvoir temporel de l'Église) et de survie d'un héritage religieux dans notre façon de penser et d'organiser la vie politique, qui n'est réfléchi ni formulé en tant que tel<sup>11</sup>. La version la plus radicale du paradigme de la sécularisation est probablement la théologie politique de Carl Schmitt, selon qui « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés »<sup>12</sup>. Schmitt souligne non seulement le transfert de figures entre la sphère du théologique et celle du politique, mais aussi le transfert de concepts : par exemple, le modèle de la « volonté générale » que Rousseau situe à la fondation de la politique des Modernes tirerait sa légitimité du principe d'une volonté incontestable qui a ses origines dans le modèle théologique de la *plenitudo potestatis*. Similairement, la notion de « représentation » dériverait de la nature mi-mondaine et mi-mystique de l'Église, qui reconduirait le modèle de la double nature humaine et divine du Christ dans le gouvernement de la *civitas humana*<sup>13</sup>. Cette double nature se trouverait en effet à l'origine du modèle d'incorporation des individus et d'articulation du singulier et du collectif, typique d'une institution temporelle

---

<sup>11</sup> Cf. En particulier sur ce point, M. Weber, « Les sectes protestantes et l'esprit du Capitalisme », in Id., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, après Pocket Agora, p. 231-263.

<sup>12</sup> C. Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1989, p. 46. Cf. aussi J.-F. Kervégan, « L'enjeu d'une 'théologie politique' : Carl Schmitt », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100<sup>e</sup> année, n. 2 : « La Sécularisation » (avril-juin 1995), p. 201-220.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 57 et J.-C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, p. 68-69.

comme l'Église, dont les responsabilités séculières n'excluent pas son existence supramondaine et suprahistorique<sup>14</sup>.

Ce modèle de la sécularisation comme héritage de structures conceptuelles inconscientes pourrait effectivement expliquer l'énigmatique passage foucauldien. Le paradoxe majeur de nos sociétés serait ainsi la coexistence d'institutions « démocratiques » et d'une machine gouvernementale qui les aurait rendus secrètement inopérants en substituant au fonctionnement des concepts modernes celui des structures plus anciennes. Pourtant Foucault n'a jamais utilisé le mot de « sécularisation », mais plutôt ceux de « jeu » et de « rationalité ». Des notions qui n'indiquent nullement une espèce d'héritage inconscient, mystérieusement transmis à la politique moderne, mais bien plutôt l'instance de la réflexion dans la pratique, ou encore le prisme pratico-réflexif dans lequel apparaît une institution, une façon de gouverner, une pratique de pouvoir<sup>15</sup>.

L'on ne sera donc pas étonné si le cours de 1978 semble non seulement ignorer, mais aussi récuser en bloc la notion de sécularisation. Foucault parle en effet de la « dégovernmentalisation » du cosmos au début de l'âge moderne et de l'avènement des théories de la Raison d'État qui marquent la disparition *sans reste* de cette sorte de grand pastorat à deux têtes, l'Église et l'Empire, caractérisant le Moyen Âge<sup>16</sup>. Ainsi, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, dans la théorie comme dans la pratique de gouvernement, il n'existerait qu'une série d'États qui sont en concurrence pour le pouvoir temporel : « l'Église et l'Empire ont perdu leur vo-

---

<sup>14</sup> J.-C. Monod, *op. cit.*, p. 70.

<sup>15</sup> *STP*, p. 282.

<sup>16</sup> *STP*, p. 234-235, 265, p. 298 sv

cation et leur sens »<sup>17</sup>. Une autre temporalité s'ouvre, suivant un modèle où il n'y a plus ni fin des temps ni eschatologie possible, car les États ne sont ordonnés finalement qu'à leur puissance dans un temps indéfini. Ce renouvellement profond des conceptions et des pratiques politiques de la modernité ne laisse aucun espace à l'idée du *Katbecon* – de la fin de temps et de la retenue de la fin dans la politique des modernes – mais marque, selon Foucault, la reprise de pratiques gouvernementales du pastorat dans le cadre de cette nouvelle institution qu'est l'État<sup>18</sup>.

### Pratiques

Si l'héritage religieux du politique n'est pas constitué de concepts ou de paradigmes cachés et inconscients transférés de la sphère théologique à la sphère temporelle du pouvoir, peut-on affirmer que des pratiques et des techniques de gouvernement élaborées dans la sphère religieuse ont pénétré la gouvernementalité des États modernes et laïques ? C'est bien cette voie que Foucault semble suivre après *Sécurité, territoire, population*. En effet, déjà dans son cours de 1978, la généalogie de la notion de « gouvernement économique » l'avait conduit jusqu'à celle d'*oikonomia psuchôn*, l'économie des âmes, que Foucault retrouve chez Grégoire de Nazianze<sup>19</sup>. Cette économie chrétienne des âmes transforme complètement la signification du mot d'*oikonomia* : alors que dans l'antiquité il indiquait la « gestion des affaires de la maison », il renvoie

---

<sup>17</sup> STP, p. 299.

<sup>18</sup> Cf. sur ce point, Ph. Büttgen, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2007/5 62e année, p. 1129-1154, selon qui « Foucault dessine ici l'un des programmes les plus intégralement non-schmittiens qui soient, par le crédit qu'il accorde au pouvoir de commencement de la politique moderne. » (1148).

<sup>19</sup> STP, p. 196.



désormais à la prise en charge de la chrétienté tout entière par un art spécifique de gouverner qui porte à la fois sur la communauté de tous les fidèles et sur chaque individu pris singulièrement. Comme l'indique le titre lui-même de la conférence de Stanford – *Omnes et singulatim* – le pouvoir pastoral a été dès le début associé à une forme de gouvernement où le pasteur doit avoir l'œil sur tous et sur chacun, *sans choisir entre individualité et totalité*. Le berger « fait tout pour la totalité de son troupeau, mais il fait tout également pour chacune des brebis »<sup>20</sup>, et, comme le dit la parabole biblique, il peut se sacrifier lui-même pour le salut de son troupeau et mettre en danger la vie tout entière du troupeau pour sauver une seule de ses brebis. C'est pourquoi il s'agit d'un pouvoir individualisant, où le singulier n'est pas moins important de la totalité.

Alors que l'homme politique de la *polis* grecque tissait la toile solide de la loi qui enveloppe la cité et perdure au-delà des singularités jusqu'à exiger le sacrifice de l'individu – comme le montre l'exemple de Socrate –, le pasteur construit la totalité par l'individualisation<sup>21</sup>. C'est pourquoi Foucault peut dire que le problème de Platon est celui de la relation entre l'un et la multitude, alors que le problème du pastorat est de « veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort »<sup>22</sup>. Le soin pastoral de l'âme requiert une pédagogie individualisée afin d'opérer la conversion, la transformation complète de l'âme du fidèle en vue du salut<sup>23</sup>. Tout un réseau de relations se crée alors entre la

---

<sup>20</sup> *STP*, p. 132, cf. aussi « *Omnes et singulatim* », p. 138, et « Sexualité et pouvoir » (1978), DE III, p. 562.

<sup>21</sup> « *Omnes et singulatim* », p. 143-144.

<sup>22</sup> *STP*, p. 237.

<sup>23</sup> M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, p. 29.

connaissance de soi, la confession et l'obéissance à l'autre. C'est bien cette relation entre subjectivité et vérité, qui fait du pastoralat un moment aussi important de notre histoire<sup>24</sup>.

Ainsi, dans *Le gouvernement de vivants*, Foucault retient surtout la fonction individualisante du pastoralat, en essayant de comprendre comment le soi chrétien peut se former autour de l'idée de conversion, de changement de vie, de manifestation de sa propre vérité et encore plus de recherche de la vérité au plus profond de soi-même. C'est toute cette herméneutique de soi que Foucault retrouve à l'origine du modèle de subjectivité qui est encore le nôtre, et il semble suggérer que contre cette herméneutique du sujet il faut retrouver un modèle de subjectivité résistante et inventive en reculant encore plus loin dans l'antiquité.

Il est indéniable qu'en abordant la direction de conscience chrétienne du point de vue de l'exercice de soi sur soi dans la conversion, Foucault parvient à donner une lecture beaucoup plus fine de la direction chrétienne. Mais ce faisant, presque insensiblement, son analyse du pastoralat chrétien se transforme en une analyse de la formation de l'individu qui se restreint rapidement à la dimension du *singulatim*. Dans le cours de 1978, le symptôme de ce détour qui annonce les enquêtes des années 1980, est la traduction d'*oikonomia psuchôn* comme *regimen* et comme *conduite*, un mot qui lui permet d'insister sur le sens individualisé du gouvernement. Alors que dans *Sécurité, territoire, population*, Foucault semble réduire le christianisme à l'Église, dans le cours *Du gouvernement des vivants* c'est le mot même d'Église qui disparaît, comme si Foucault avait oublié que tout le jeu de la chute, de la conversion, de la manifestation de soi dans la pratique de l'aveu est toujours aussi destiné à l'intégration des âmes et

---

<sup>24</sup> *Mal faire dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, p. 123.

des corps dans le grand corps de l'Église. Foucault donne ainsi au lecteur l'impression que le Christianisme est la religion de l'individualisation : le côté intégrateur de l'Église, la technique de gouvernement dirigé vers l'omnes a été perdue. La façon dont s'opère la jonction entre le jeu de la cité et le jeu du pasteur reste inexplicée, comme si, en choisissant de traduire *oikonomia psuchôn* par *conduite*, Foucault n'avait pas donné une réponse à la hauteur de ses prémisses.

### *L'économie pastorale comme jeu communautaire*

Dans *Le règne et la gloire*, Giorgio Agamben critique précisément cette réduction de l'héritage chrétien au *regimen*. Selon lui, l'*oikonomia* a pris d'abord la forme de la théologie trinitaire concernant l'ordre de la maison de Dieu (la « *oikonomia* » divine, définissait le partage du pouvoir de trois figures de La Trinité) avant de s'incarner dans le « *regimen* ». En revanche, l'art de gouverner médiéval de la pastorale chrétienne serait resté une voie « sans issue » de la politique occidentale<sup>25</sup>. Ainsi, l'origine de la gouvernamentalité est moins dans le gouvernement pastoral que dans la théologie économique : l'*oikonomia* divine serait à l'origine du paradigme « gestionnaire » et non-normatif du gouvernement économique moderne, qui sape constamment le jeu de la cité, de la loi et de la démocratie. En écartant d'emblée le niveau des pratiques de gouvernement, Agamben pense l'expansion de la

---

<sup>25</sup> G. Agamben, *Le règne et la gloire. Homo sacer II*, 2, Paris, Seuil, 2008, p. 178. Pour des lectures alternatives de ce livre, cf. M. Dean, « Governmentality Meets Theology: 'The King Reigns, but He Does Not Govern' », *Theory, Culture, Society*, 2012, 29, p. 145-158 ; A. Toscano, « Divine Management: critical remarks on Giorgio Agamben's the kingdom and the glory », *Angelaki*, 16:3 (2011), p. 125-136.

rationalité économique en termes d'élargissement du champ « dénotatif » du mot « économie » : ce sont les transformations sémantiques qui permettent d'expliquer l'inexorable suprématie du paradigme économique sur le politique<sup>26</sup>.

Toutefois, le point culminant de sa démonstration est presque caché dans un appendice du livre, titré *L'économie des modernes*, où Agamben revient, lui aussi, au XVIII<sup>e</sup> siècle pour montrer que, à travers l'influence de Malebranche à la fois sur Rousseau et Quesnay, la pensée politique moderne aurait assumé cet héritage théologique « sans s'en rendre compte »<sup>27</sup>. Chez Rousseau, le gouvernement est pensé comme *émanation* du pouvoir souverain – selon le modèle de l'émanation divine –, et comme une simple *exécution* de la volonté générale. D'autre part, l'économie politique des physiocrates – qui aurait ensuite profondément influencé le libéralisme naissant – n'aurait été qu'une rationalisation sociale de l'*oikonomia* providentielle. Les deux pôles de la théologie politique et de la théologie économique passeraient donc silencieusement dans la machine démocratique moderne pour en former, dans leur articulation, le substrat profond et oublié. Si Agamben n'abandonne pas la tentative de restituer une généalogie globale de la politique moderne – reproche que l'on pourrait adresser au dernier Foucault – il le fait en réintroduisant silencieusement le schéma de la sécularisation (qu'il appelle une « signature » marquant les concepts politiques modernes)<sup>28</sup>.

Il semble, en somme, ne pas y avoir d'alternative : soit on dissout le pastorat dans des pratiques de directions individuelles, soit on le ramène à un héritage inconscient

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 41-47.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 408

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 24 et G. Agamben, *Signature rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008.

et souterrain de la politique moderne. Pourtant, ces deux alternatives semblent manquer l'économie pastorale en tant que jeu de construction de la communauté de l'Église à partir la question du salut, et plus précisément du salut d'une figure dont seule le Christianisme pouvait véritablement s'occuper, l'hérétique.

Dans *Le Gouvernement des vivants*, Foucault a souligné que le caractère nouveau du christianisme en tant que religion révélée, ce n'était ni l'obéissance ni l'herméneutique de soi, mais la possibilité de la rédemption après la chute<sup>29</sup>. La pénitence, c'est précisément ce qui permet de maintenir les effets du salut dans la non-perfection de l'existence<sup>30</sup>. Or, si Foucault a fait plus qu'une allusion à l'économie dogmatique du salut chez Tertullian, il ne semble pas se rendre compte que l'économie pastorale des Pères de l'Église se réfère, encore plus qu'à l'organisation de l'Église, à la question cruciale de comment intégrer les hérétiques pour les reconduire vers le salut. L'économie, de ce point de vue – et notamment dans l'Église orthodoxe – est le dispositif providentiel qui permet à l'évêque de suspendre la stricte application du droit canonique (*l'akribeia*) pour adhérer plus profondément à l'esprit de cette loi qui a pour fin la conversion de toute l'humanité au christianisme. L'économie pastorale doit inclure ceux qui sont dehors de l'Église et ainsi générer la croissance de l'Église<sup>31</sup>.

Basile de Césarée, en premier, décrit une série de procédures pour réintégrer les schismatiques, les hérésiarques, et les parasinagogues qui se sont séparés de

---

<sup>29</sup> *GV*, p. 183-184.

<sup>30</sup> *GV*, p. 253-254.

<sup>31</sup> Cette question a été en revanche correctement posée par Dotam Leshem, « Embedding Agamben's Critique of Foucault: The Theological and Pastoral Origins of Governmentality », *Theory Culture Society*, 2014 (published online 30 June 2014).

la communauté ecclésiale. À partir de lui, l'économie pastorale va désigner plusieurs modalités d'inclusion possible dans l'Église selon la sphère d'éloignement, les circonstances de cette inclusion, le calcul de l'évêque pour autoriser cette inclusion. Cyrille d'Alexandrie définit cette économie de façon lapidaire : « Parfois, l'économie demande que quelque chose soit perdu pour pouvoir gagner plus. Comme le capitaine du bateau jette par-dessus bord les poids trop lourds pour sauver le bateau en danger, de la même manière il faut renoncer à quelque chose pour gagner plus »<sup>32</sup>. Comme le dit Leshem, en somme, l'économie pastorale désigne une action qui suspend l'application stricte de la loi pour s'adapter à la nature de ceux qui sont gouvernés, afin de les amener au salut par la vérité et permettre leur inclusion dans le corps de l'Église. L'économie n'est ni une discipline, ni une structure de sens, elle n'est ni un système conceptuel, ni un paradigme caché et obscur : c'est le dispositif qui permet à l'Église de ramener en son sein ceux qui sont partis à travers un jeu fondé sur les trois éléments du salut, de la loi et de la vérité. Elle représente l'institutionnalisation de la question pastorale.

### *Histoire d'un jeu*

L'on pourrait alors supposer que l'héritage économique qui se transmet à la politique des modernes est moins un paradigme ou une signature qu'un *jeu* fondé sur la loi, le salut et la vérité à travers lequel le gouvernement vise la croissance (économique) de l'Église. Dans *Sécurité, territoire, population*, l'on peut retrouver ce jeu évoqué à plusieurs reprises par Foucault, comme s'il était

---

<sup>32</sup> Cf. Pierre Evieux, *Cyrille d'Alexandrie, Lettres festales, I-VI*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, lettre 26.

une sorte de structure sous-jacente<sup>33</sup>.

D'abord, la contrepartie du pouvoir bienveillant du pasteur qui conduit l'individu au salut sans jamais le sacrifier à la totalité est une obéissance sans condition, absolue, qui peut entrer en conflit avec les lois de la cité. En d'autres termes, la loi elle-même est constamment menacée par le principe de l'obéissance individualisée qui a, notamment dans le monachisme, une valeur absolue. Dans la mesure où le pouvoir pastoral forme une conduite individualisée vers le salut, le pasteur ne peut pas se limiter à révéler une vérité divine. Il doit constamment extraire, par la confession, la vérité de chacune de ses brebis. C'est pourquoi l'examen de conscience, qui était un instrument de maîtrise de soi dans l'antiquité, devient dans le monachisme un instrument de dépendance : pour pouvoir être sauvé, il faut obéir à un directeur tout au long de son existence et lui manifester continuellement sa propre vérité<sup>34</sup>. Ce premier « jeu » de l'obéissance et de la conversion (ou de la rédemption) est ce qui assure et rend possible l'intégration des individus dans la totalité de l'Église.

Le deuxième moment où apparaît la triade salut-loi-vérité est celui du triomphe des doctrines de la Raison d'État au xvi<sup>e</sup> siècle, et de la disparition conséquente du gouvernement orienté au salut ultra-mondain. Le salut de tous devient désormais le salut de l'État selon cette rationalité circulaire qui fait de l'État la fin de son action elle-même. Le concept qui devient alors central est celui de *félicité*, qui indique la réintégration de l'intérêt des individus dans l'expansion de la force étatique<sup>35</sup>. L'on

---

<sup>33</sup> Dans le même sens, Ph. Buttgen, *op. cit.*, p. 1133-1134.

<sup>34</sup> *GV*, p. 268-269.

<sup>35</sup> *STP*, p. 263-264.

commence ainsi à parler de « la vie économique » des nations, l'économie étant le mouvement par lequel l'État auto-engendre sa force en réintégrant le plus de bonheur qu'il peut générer chez les individus, à travers le dispositif de « police »<sup>36</sup>. Cette relation circulaire de l'État à soi-même qui vise son renforcement indéfini, fait en sorte que l'État, tout en prétendant toujours une obéissance absolue, peut lui-même transgresser la loi au nom de son salut. C'est là que Foucault situe la possibilité d'une théorie du coup d'État, qui introduit le thème d'une « pastorale de choix », d'une pastorale de l'exclusion et du sacrifice de quelqu'un au nom du bonheur de tous<sup>37</sup>. La modalité de connaissance typique de l'économie étatique ne ressemble plus à l'intelligence divine qui régit le monde ni à la connaissance fine, psychologique, de chaque âme : c'est plutôt un « savoir des choses », détenu par le prince et ses conseillers, sur l'économie, l'opinion, les mœurs, les richesses, tout ce qui peut faire la force de l'État<sup>38</sup>.

Dans les dernières pages du cours de 1978, l'on retrouve le jeu du salut, de la loi et de vérité appliqué cette fois-ci à la nouvelle réalité qu'est le libéralisme du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>. L'économie ici n'indique ni le *regimen*, ni le renforcement indéfini de l'État mais la gestion du bonheur d'une population qu'il faut amener au salut par la richesse. La forme libérale du salut pastoral est bien la richesse, ici et maintenant, pour une population qui n'est

---

<sup>36</sup> Cf. M. Senellart, *Machiavélisme et Raison d'État*, Paris, PUF, 1989, p. 75-77. Sur la police, cf. P. Napoli, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, La Découverte, Paris, 2003.

<sup>37</sup> *STP*, p. 269 sv., et M. Senellart, *Les arts de gouverner*, *op. cit.*, p. 272-277.

<sup>38</sup> *STP*, p. 280 et M. Senellart, *Les arts de gouverner*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>39</sup> *STP*, p. 363-365.



plus seulement un élément de la force de l'État<sup>40</sup>. Mais la population définit aussi un mode inédit d'appartenance à une communauté politique, par la naissance dans un certain territoire et l'inscription dans cet ensemble historico-naturel qui précède l'État et sa possibilité : la société civile. Tout comme les « choses » ont leur nature et leur logique, la société civile a aussi ses lois, ses exigences et ses besoins fondamentaux qu'elle oppose à la réglementation étatique pour la limiter, ici et maintenant, au nom d'une « vérité ». La vérité économique des sociétés libérales, leur instance de « véridiction », est le marché entendu comme le principe d'auto-limitation de la raison gouvernementale. Le gouvernement économique lui-même doit à la limite s'affaiblir, s'amoindrir, disparaître, au point que, dans le libéralisme d'un Quesnay, ce sont désormais les choses qui gouvernent<sup>41</sup>. Puisque le gouvernement devra désormais s'adapter à la réalité de ces choses, il faudra que l'économie elle-même puisse se détacher de la structure de croissance de l'État pour devenir descriptive et fonctionner comme une sorte de guide externe du gouvernement<sup>42</sup>.

### *Conclusion*

Dans la lecture de Foucault, l'héritage religieux qui réside dans la politique des modernes semble être précisément ce *jeu* entre les éléments du salut, de la loi et de la vérité dans la forme de l'économie. On appellera rationa-

---

<sup>40</sup> *STP*, p. 67-69 et L. Paltrinieri, « Foucault et l'histoire de la démographie », in J.-F. Bert et J. Lamy, *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS Editions, 2014, p. 245-262.

<sup>41</sup> *GV*, p. 15. L'expression de « gouvernement de choses » semble ici moins faire référence au fétichisme marxien ou la « chosification » lukacsienne, qu'au principe libéral d'autolimitation du gouvernement.

<sup>42</sup> *STP*, p. 359.

lisation économique la transformation du jeu selon les finalités de chaque nouveau régime : le pastorat chrétien transformant le pastorat oriental afin d'intégrer des nouveaux sujets dans le corps de l'Église, la Raison d'État redéfinissant le jeu du pastorat selon un impératif de richesse de l'État, le libéralisme redistribuant le jeu lui-même de la Raison d'État selon les besoins, les lois et la vérité de la population, de la nation et de la société civile. On pourrait facilement retrouver le même jeu dans les sociétés néolibérales, où le raisonnement en termes de « capital humain » définit autant la réussite (ou le salut) des individus que leur intégration dans toutes les institutions, et le gouvernement de ces dernières se tient toujours dans un équilibre incertain entre obéissance et transgression à la loi du marché. Reste à savoir pourquoi Foucault pensait que la combinaison de ces jeux dans nos sociétés était potentiellement « démoniaque ».

Deux ordres de raisons semblent possibles. D'abord, toutes ces rationalisations impliquent, à un moment ou à un autre, la transgression de la loi au nom du salut d'une entité collective (le peuple chrétien, l'État ou la société civile), et s'avèrent donc potentiellement dangereuses pour les libertés individuelles. Les mêmes années où il donne son cours sur le pouvoir pastoral, dans ses interventions sur la justice, Foucault ne cesse de dénoncer la dérive sécuritaire d'un pouvoir qui montre une sollicitude omniprésente, fine et individualisée comme le peut l'État providence, mais qui au nom de cette protection permet « tout un grouillement d'abus, d'excès, d'irrégularité » qui « forme non pas l'inévitable déviation, mais la vie essentielle et permanente de l' "État de droit" [...] Et ces jeux, avec tout ce qu'ils comportent d'incertitudes, d'aléas, des menaces et des pièges, organisent, non pas certes une terreur, mais un niveau moyen et courant des crimes – ce

qu'on pourrait appeler un 'État de peur' qui est l'envers vécu par les individus de l'État de droit' »<sup>43</sup>.

Si le jeu de la cité et du citoyen renvoie au cadre juridique, le jeu du pasteur renvoie à un ordre administratif répondant à un « besoin de sécurité » continuellement (re)suscité. Or, lorsque l'on essaie de concilier droit et ordre « c'est uniquement sous la forme d'une intégration du droit à l'ordre de l'État »<sup>44</sup>. Là où la *polis* demandait le sacrifice de l'individu au nom de la loi, on demande désormais le sacrifice de l'individu au nom du salut de tous. Les sociétés modernes « de sécurité » permettent ainsi une certaine tolérance des comportements déviants, antagonistes, rebelles, au prix de l'élimination des comportements considérés comme dangereux<sup>45</sup>. Foucault semble alors prôner une politique de réarmement de la défense individuelle contre les abus étatiques, fondée sur un « droit à venir » qui serait anti-disciplinaire<sup>46</sup>.

Pourtant, ce « droit à venir » se heurte à une dynamique historique de transformation qui n'implique pas le simple remplacement d'un jeu par l'autre, dans une histoire linéaire, mais plutôt la combinaison de plusieurs jeux et plusieurs rationalités qui ont des naissances et de temporalités différentes. En effet, si l'on regarde à la façon dont ces différents jeux se transforment et se combinent, l'on s'aperçoit que le moteur de l'histoire foucauldienne n'est pas la transmission d'un paradigme inconscient et caché, mais la critique, la révolte et la lutte. Ce principe

---

<sup>43</sup> M. Foucault, « Préface », (à M. Debarde -J. L. Henning, *Les Juges kaki*), in *DE III*, p. 138-140.

<sup>44</sup> M. Foucault, « La technologie politique des individus », *DE IV*, p. 828.

<sup>45</sup> Cf. « Michel Foucault : la sécurité et l'État » (entretien avec R. Lefort), *DE III*, p. 383-388.

<sup>46</sup> M. Foucault, « Face au gouvernements, les droits de l'homme », *DE IV*, p. 707-708.

vaut en premier lieu pour les contre-conduites pastorales qui, s'appuyant sur des éléments de la religion révélée, finissent par être des butées internes au pastorat religieux, provoquant la démultiplication des besoins de conduction et engendrant ce nouveau pasteur qui est l'État<sup>47</sup>. Les théories économiques libérales sont aussi issues de la critique contre l'intervention permanente de l'État dans les affaires humaines et le système du mercantilisme. Ainsi, si la politique occidentale hérite de ce jeu du pastorat économique fondé sur la triade salut, loi et vérité, chaque nouvelle rationalité gouvernementale déplace les termes de ce rapport par le biais de la critique et du conflit. C'est pourquoi il faut chercher la raison « d'une certaine coloration des mouvements révolutionnaires » du côté des « tactiques antipastorales, des fractures schismatiques ou hérétiques, des luttes autour du pouvoir de l'Église »<sup>48</sup>. L'histoire de la raison gouvernementale et l'histoire des contre-conduites ne peuvent pas être dissociées. D'autre part, si le jeu économique du pastorat est « démoniaque », c'est par sa capacité à sortir lui-même renforcé par toutes les luttes anti-pastorales, les agitations et les révoltes qui ont traversé son histoire.

La tâche du généalogiste sera alors précisément de comprendre dans quelle mesure l'entreprise critique pourra échapper aux péripéties de la gouvernementalité.

---

<sup>47</sup> *STP*, p. 198.

<sup>48</sup> *STP*, p. 365

## UNE POUDRIÈRE NOMMÉE ISLAM

Alain Brossat

Professeur de philosophie, Paris VIII

En septembre puis en novembre 1978, Foucault se rend à deux reprises en Iran où la révolte gronde contre le Chah. Il rend compte de ce qu'il y a vu et entendu dans une série de textes que publie un journal italien et qu'il désignera lui-même comme des « reportages d'idées »<sup>1</sup>.

Ce qui, pour Foucault, sera, littéralement, *passionnant* dans le soulèvement des masses iraniennes contre le Chah, ce sera précisément tout ce qui s'y trouve inscrit dans l'angle mort d'une interprétation conforme au canon des idéologies occidentales et du type de rationalité historique qui fait référence pour les intellectuels français à la fin des années 1970. C'est ce qui, dans l'événement, demeure absolument irréductible à leur grille d'interprétation et s'associe, pour le « reporter d'idées », à ce qui l'y « intrigue », l'« impressionne », le « surprend » - en tout premier lieu le fait que les protagonistes de celui-ci soient mis en mouvement par des facteurs *spirituels* au-

---

<sup>1</sup> Cet ensemble d'articles se trouve rassemblé dans le volume III des *Dits et Ecrits*, édition 1994 (Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines). S'y ajoutent trois textes écrits à la suite de ces articles, en réponse aux commentaires qu'ils ont suscités.

tant que proprement ou strictement politiques. Foucault sait bien qu'en mettant en avant ce trait du soulèvement iranien, il présente un « fait polémique », qu'il prend par le travers les intellectuels *idéologiques* français – marxistes en premier lieu.

Pour affirmer solennellement qu'il n'entre jamais dans les polémiques, Foucault n'en est pas moins un spécialiste des pavés jetés dans la mare de ses contemporains – ici, plus distinctement encore, les reportages sur l'Iran sont une pierre dans le jardin de ceux qui considèrent comme une évidence que le facteur religieux ne saurait se rattacher qu'à l'obscurantisme, particulièrement quand il fait irruption dans le domaine politique. C'est même là une sorte de sens commun des intellectuels progressistes français, à l'époque où Foucault écrit ces textes – il n'est donc pas surprenant qu'il se soit alors heurté, lors de leur publication, à un mur d'incompréhension.

Le pari que fait ici Foucault sur l'événement comme surgissement et source des « idées » dans son immédiateté même est infiniment risqué. Il prend à rebrousse-poil les philosophes habitués à envisager l'événement dans la dimension de l'après-coup, en cultivant la distance et le recul propices aux exercices de décantation et aux survols rassis. La pensée de l'événement, son sens, sa portée – tout ceci se dégage, selon une tradition philosophique solidement enracinée, dans la durée. Foucault renverse les prémisses de cette approche en nouant une sorte de pacte entre l'immédiateté de l'événement (qui, comme pure sur-rection, brise net et interrompt le cours du temps historique) et les dispositions de la masse qui en forment la trame humaine ; ces dispositions, il ne les saisit pas comme humeurs, émotions confuses, motions aveugles (à l'instar d'un Gustave Le Bon et de tous ceux, innombrables, qui se sont engouffrés dans la brèche de la « psy-

chologie des foules»)², mais il leur confère d'emblée la dignité des «idées». Les idées surgissent du sol de l'événement et elles sont celles de cette poussière d'humanité – on ne saurait imaginer thèse qui, à la fois, s'oppose plus frontalement à la tradition philosophique et, tout autant, à la perception qu'ont les élites modernes de l'action de la masse. La sensibilité philosophique et politique qui se manifeste ici rapproche Foucault, pêle-mêle, de la tradition anarchiste, de Rosa Luxemburg³ dans le champ du marxisme révolutionnaire et, aux confins de la littérature et de la philosophie, d'Elias Canetti⁴.

\*

Le pari que fait Foucault est infiniment risqué : il l'expose au reproche de ne pas avoir détecté dans les prémisses même de l'événement dont il enregistre et salue le surgissement, dans la rumeur qui l'entoure, les signes annonciateurs des lendemains qui déchantent. La position de Foucault face à l'événement s'énonce ici une nouvelle fois – celui-ci s'enregistre et ne se juge pas, il est en premier lieu pour nous *un affect* – il y a un affect spécifique de l'événement qui se rattache à la capacité d'un sujet de détecter ce qui y dessine les conditions d'une actualité ou donne à entendre une musique nouvelle – ce qui est appelé à faire époque.

Cette position est la même rigoureusement que celle qu'il adopte face à « l'événement Pierre Rivière », lorsqu'il travaille sur le mémoire du parricide, une position qui s'énonce tout aussi clairement dans le collectif *Moi, Pierre*

---

² Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1905.

³ Rosa Luxemburg, *Sur la Révolution*, Paris, La Découverte, 2002.

⁴ Elias Canetti, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard Tel, 1966.

*Rivière...*<sup>5</sup>: la première chose qu'impose l'événement est la suspension du (des) jugement(s) fondés sur les discours rodés (l'idéologie). Ce n'est pas un hasard si la ligne d'attaque de ceux qui se sont violemment opposés au collectif sur Pierre Rivière a été la même que celle des détracteurs des reportages sur l'Iran : Foucault se prosterne devant ce qu'il nomme événement et (plus grave !) devant ses acteurs, aussi douteux que ceux-ci puissent être – un parricide, des mollahs fanatisés... Foucault organise un culte de l'événement, sans souci des effets pratiques de celui-ci, de ses débouchés politiques... La fascination qu'exerce l'événement comme déflagration ou libération d'énergie le conduit, selon ses détracteurs, à ne pas se soucier outre mesure de sa dynamique et de ses suites. On pourrait résumer l'esprit de cette critique en parodiant Duras et Resnais : « Tu n'as rien vu à Téhéran, rien, tu n'as pas vu l'ombre de la dictature des ayatollahs se dessiner derrière la foule qui affrontait les chars à mains nues... ».

En d'autres termes, le philosophe imprudent se serait piégé lui-même en voulant « faire le journaliste », en succombant aux attraits de la nouveauté, en ayant tenté de bousculer le règlement d'une écriture philosophique – en s'étant précipité pour « témoigner », le nez collé à l'événement : en singeant le journaliste, le philosophe aurait été conduit à « enchanter » l'événement, à en faire un fétiche, en ne tenant aucun compte de ce qui, dans celui-ci, devait être rapporté comme signe annonciateur de son funeste avenir.

---

<sup>5</sup> *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... - un cas de parricide de XIX<sup>e</sup> siècle* (collectif, sous la direction de Michel Foucault), Paris, Folio, 1994 (première édition : 1973).



La leçon d'histoire et de philosophie ici infligée à Foucault est distinctement *thermidorienne* (Alain Badiou)<sup>6</sup>. Il s'agit bien de rappeler au philosophe exalté que les révolutions, les soulèvements populaires, les soubresauts de la masse ont vocation, inexorablement, à *finir mal*. Ce penchant sera, dans le cas de l'Iran, d'autant plus inéluctable que la masse révoltée trouve son inspiration dans une idéologie religieuse des plus suspectes et qu'elle est suscitée et encadrée par un clergé chiïte lui-même animé par une théologie politique violemment anti-occidentale. Au soulèvement populaire qui transforme le régime même de la vie politique, la philosophie thermidorienne oppose, d'une part, son coût sanglant et, de l'autre, son débouché *programmé d'avance* sur une normalisation sinistre, une dictature, une restauration. Le fond de la sagesse thermidorienne est que les événements émancipateurs non seulement tournent mal, mais surtout, en vérité, ne sont que des trompe-l'œil, *ils n'ont pas vraiment lieu*, en ce sens qu'ils ne font que renverser une injustice par une plus grande encore ou bien alors que tout bousculer pour qu'au fond rien ne change.

Le soulèvement iranien représente à ce titre le cas d'illustration idéal de cette philosophie de l'histoire : tout ça pour ça, ces semaines d'occupation des rues, ces milliers de morts pour remplacer le régime autoritaire (mais pro-occidental et moderniste) du Chah par le régime de terreur et obscurantiste des ayatollahs... Dans tous les cas, il apparaît que les masses se sont soulevées au fond pour rien, ayant vocation à être les dupes de gouvernants brutaux bien décidés à les renvoyer au plus vite à leur condition de subalternité.

\*

---

<sup>6</sup> Sur ce point, voir Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

Le texte que Foucault écrit en réponse aux critiques suscitées par ses reportages d'idées, « Inutile de se soulever ? »<sup>7</sup>, est un bref manifeste opposé à la philosophie thermidorienne de l'histoire. Il y met l'accent sur la nécessité pour le témoin du présent, pour celui qui entend en être le *contemporain* attentif et actif, de *reconnaître* l'événement, d'en prendre la mesure avant d'entreprendre de le *juger* et de le réduire aux conditions d'une théorie, d'un discours, d'une idéologie. C'est qu'il y a pour lui un élément réfractaire à toute *réduction* dans ce qui, effectivement, fait événement. Ce qui signifie, inversement, que la qualité première du « témoin » est son aptitude à identifier l'événement *dans sa rareté même* - à l'extraire de la foule des événements journalistiques qui ne sont que des péripéties ministérielles ou des faits divers montés en épingle. Cette démarche repose sur la capacité qu'a (ou n'a pas) un témoin du présent de discerner ce qui constitue le grain particulier de l'événement - sa qualité pronostique. Et c'est ici que Foucault s'oppose radicalement à la philosophie thermidorienne de l'histoire : il ne discerne pas dans le soulèvement iranien un épisode de plus du déroulement de l'histoire placée sous le signe d'un « pire pour un mal », mais bien un événement annonciateur d'un bouleversement en cours des *conditions générales de la politique* - un déplacement dont les « marqueurs » seraient l'irruption de la subjectivité religieuse dans le champ de la politique et la montée de l'Islam sur la ligne de fracture entre « Occident » et « Orient ».

Les reportages qu'effectue donc Foucault du 16 au 24 septembre puis du 9 au 15 novembre 1978 (les articles étant rédigés à son retour à Paris) sont pour lui l'occasion de mettre en scène un différend interne à la philosophie et qui se manifeste ici *à l'occasion de l'événement*. Il s'agit bien pour lui d'affirmer qu'il y a, dans celui-ci, une dimension

---

<sup>7</sup> DE III, *op. cit.*, p. 790, texte 269.

d'irréductible singularité aux conditions de toute théorie, aussi assurée de ses moyens celle-ci soit-elle. Dans l'approche qu'il propose de l'événement iranien, cette singularité va se condenser autour de telles notions précisément – « spiritualité religieuse », « Islam », « peuple chiïte » En tant qu'elles désignent ce qui est le cœur de la singularité de *ce qui survient*, ces notions sont irréductibles aux conditions de « la théorie » – pour autant que celle-ci a été élaborée dans un champ hétérogène au monde dans lequel se produit l'événement iranien. En d'autres termes, ce soulèvement n'est pas soluble dans le marxisme ou dans le libéralisme ; c'est qu'il se produit sur le bord extérieur de leur champ de représentation. Il résiste aux grilles d'interprétation de ces doctrines, comme le crime de Pierre Rivière et son mémoire résistent au discours des médecins de toutes qualités.

La philosophie de l'événement que promeut ici Foucault est nécessairement polémique et exposée à des retours de boomerang plus ou moins virulents : où elle met à l'épreuve les limites d'une approche proprement philosophique (*id est* mobilisant la théorie et les concepts) de l'événement.

L'article premier de cette philosophie est simple et massif : *il se passe quelque chose*, en cet espace-temps particulier que découpe l'événement, et avec ce « quelque chose », une torsion se produit dans le présent, un horizon nouveau se dessine, car avec ce qui survient, se manifeste ce qui, avec lui, est en train d'*ad-venir*. La perception de l'événement n'est pas statique mais dynamique.

L'identification de la singularité émergente trouve ensuite son débouché dans une sorte de phénoménologie (qui fut, rappelons-le au passage, le premier port d'attache philosophique du jeune Foucault) : contre les interprétations conquérantes et hâtives, des descriptions, au ras du sol de l'événement – c'est l'usage polémique du motif du « reportage ». À la philosophie-pyhton, celle qui pratique

l'art des digestions lentes de l'événement, Foucault oppose un autre geste ou un autre art – celui de la description minutieuse *et empathique* de « ce qui est en train de se passer », dans son état fragile et instable d'émergence même.

En termes de régime de temporalité, l'événement se tient dans une sorte de présent absolu. La restitution de ce présent (qui ne serait pas loin, à ce titre, de devenir une sorte de « temps sacré ») n'appelle pas seulement des descriptions minutieuses qui récusent toute approche en survol, de loin, d'en-haut ; elle convoque aussi un régime d'écriture qui soit en adéquation avec la fascination qu'exerce l'événement sur le témoin.

Dans ses articles sur Pierre Rivière, Foucault témoigne de l'ascendant exercé sur lui par le « parricide aux yeux roux », un penchant confinant à la vénération. C'est dans le même sens que ses reportages sur le soulèvement iranien vont témoigner de la façon dont ces événements l'ont subjugué. L'événement est ce devant quoi le témoin, à commencer par le témoin-philosophe, est appelé à suspendre son jugement face à ce qui tend à *désorienter* son regard d'observateur occidental. Le sens ou du moins des « unités de sens »<sup>8</sup> de l'événement ne peuvent que nous *revenir*, par-delà la mise entre parenthèses des a priori idéologiques, avec leurs effets de *préemption sémantique*.

Dans cette perspective, la position du narrateur de l'événement se doit d'assumer toute la complexité de celle du témoin – il ne s'agit pas de raconter l'événement comme le fait celui qui, revenu de loin, ayant vécu des expériences rares et surmonté bien des dangers, répond à la sollicitation empressée de ses proches – « alors, raconte ! » –, il s'agit de la position légèrement oblique de celui qui *témoigne de...* D'une part, sa présence sur les lieux

---

<sup>8</sup> Hervé Malagola, « Foucault en Iran » in *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, Paris, L'Harmattan, coll. IFRAS, 1994, p. 150-162.

a une valeur d'attestation irrécusable – les reportages de Foucault portent la marque du « je l'ai vu » de Goya témoin des atrocités commises par les armées françaises en Espagne (ici : l'armée du Chah tirant à la mitrailleuse sur des foules désarmées). Mais de l'autre, le témoin n'a vu que ce qu'il a vu, sa perception de l'événement global n'est que partielle, elle en est une saisie dont les limites sont dessinées, précisément, par les conditions de sa présence – une scène de rue captée ici, un témoignage recueilli là, un entretien réalisé pendant une accalmie, des informations radiophoniques captées à la sauvette...

Aux antipodes du récit en survol, de la synthèse assurée d'elle-même, du récit affichant fièrement sa véracité – voilà comment les choses se sont passées, remettez-vous en à mon autorité pour en reconnaître l'authenticité –, le témoignage du reporter d'idées se construit en mosaïque et laisse les unités de sens émerger de cet agencement. Il laisse aussi le lecteur libre de partager (ou non) l'affect qui soutient distinctement ces articles – une certaine forme d'*attention fascinée* (plutôt que d'enthousiasme à la manière kantienne) que suscite auprès du « spectateur » éclairé l'événement précurseur.

En ce sens, cela a été relevé, les « reportages d'idées » ont valeur d'exercices ou de variations pratiques sur le commentaire proposé par Foucault du texte de Kant – *Réponse à la question* : « Qu'est-ce que les Lumières ? »<sup>9</sup>... Le déplacement du reporter sur les lieux de l'événement a une valeur éthique. Elle signifie une forme d'engagement de la part du « spectateur » qui rompt ici tout à fait avec la position du spectateur lucrécien du naufrage dans la tempête ; il fait un pas de plus que Kant : non seulement il quitte le promontoire sur lequel il jouissait de sa sécurité, mais il ne se contente pas de se laisser affecter par

---

<sup>9</sup> Emmanuel Kant, *Réponse à la question* : « Qu'est-ce que les Lumières ? », 1784.

l'événement révolutionnaire – *il y va voir*. Il ne plonge certes pas dans la mêlée, il ne se fond pas dans la masse humaine qui combat les chars à mains nues – mais il est, le temps du reportage, à ses côtés plutôt du côté du pouvoir ou de l'État – pas d'interview du Chah ou d'un représentant officiel dans les articles de Foucault. La présence engage en ce sens, elle manifeste la disponibilité de celui qui passe de la position du spectateur à celle de témoin et de celle du témoin à celle de narrateur – elle exprime l'intensité de sa sensibilité à l'événement. On pourrait avancer ici la notion d'une *présence tenue* entendue non pas comme une forme de fidélité à l'événement passé<sup>10</sup>, mais, plus périlleux, bien sûr, à l'événement présent. Présence tenue, donc, quoi qu'il doive en coûter au narrateur – reporter qui s'expose à toutes les critiques.

Du point de vue non pas d'une *histoire* des régimes de vérité, mais plutôt d'une étude des *constellations* formées par ceux-ci, ces articles occupent une place tout à fait particulière : ils ne répètent pas de façon lancinante, comme Marco Polo dans ses *Voyages (Le devisement du monde)* :

C'est incroyable, mais c'est vrai, je m'en porte garant, je l'ai vu de mes propres yeux ; ils ne disent pas non plus : « Mon récit est fiable, car il a été établi dans le respect le plus scrupuleux des règles de la méthode de l'histoire positive, scientifique » ; et pas davantage : « Mon récit est placé sous le signe du Concept, sa valeur de vérité est donc tout autre qu'une simple description journalistique de l'événement »<sup>11</sup>.

\*

Les gestes ou postures qui sous-tendent le récit, ici, et l'inscrivent dans un horizon de vérité seraient plutôt de

---

<sup>10</sup> Motif insistant chez des auteurs comme Alain Badiou ou Daniel Bensaïd.

<sup>11</sup> Marco Polo, *Le devisement du monde*, Paris, La Découverte, 2011.

l'ordre du « faire face », « se tenir à la hauteur », « prendre acte » – de ce qui arrache une subjectivité à son socle en étant placé distinctement sous le signe de la différence ou, dans un autre vocabulaire, de l'inquiétante étrangeté.

Il ne s'agit pas tant ici de faire bon accueil à l'altérité radicale, comme dans les théories de l'hospitalité d'inspiration fouriériste ou lévinassienne, mais plutôt de remobiliser le motif de l'expérience limite : un sujet s'expose à ce qui le descelle, il s'expose au risque d'une désorientation, d'un dépaysement découlant de cet éloignement de ses bases. C'est une expérience que le sujet fait sur lui-même au contact de cette étrangeté de l'événement, non seulement lointain, mais placé sous un autre régime d'histoire que celle qui lui est familière et qui se veut marquée du sceau de l'Universel. De ses reportages sur l'Iran, il revient, sinon transformé, du moins *décalé* – un déplacement s'est produit dans sa version de l'histoire présente et de la politique.

Foucault est sans doute l'un des premiers à avoir compris à Téhéran que le mot (l'objet) « Islam » est appelé, dans l'époque qui s'ouvre alors, à devenir un puissant opérateur de transformation des modes de subjectivation de l'histoire et de la politique, un intensificateur des discours historiques et politiques, un catalyseur des différends et des partages entre « Orient » et « Occident » – bref, un mot d'une incroyable « puissance », une bombe à retardement, un opérateur idéologique de premier plan. C'est cela aussi la qualité pronostique d'un événement.

Avec ces articles, Foucault *déplace* le champ de vision de la philosophie, il en reformule le programme : il inverse le geste de ces philosophes qui, se demandant si telle guerre peut être qualifiée de juste, en examinent ses traits particuliers à l'aune d'une supposée législation universelle définissant *la* guerre juste. Il ne se demande pas si, selon tel ou ensemble de traits généraux, le soulèvement iranien peut être déclaré *légitime* ou bien encore qua-

lifié à bon escient de *révolution*. Il se demande : qu'est-ce qui est en train de se passer là, de quelle espèce est la nouveauté qui surgit là, cet *imprévu* ?

En d'autres termes, ce déplacement dans l'ordre des questions philosophiques consiste à jeter le soupçon sur un certain mode hégémonique/hégémoniste du questionnement, lequel suppose une homogénéité telle des phénomènes historiques que ceux-ci seraient, tous, reconductibles aux conditions d'une nomenclature et d'un programme de questions formulés dans le champ d'une expérience singulière – celle du monde occidental. Le questionnement foucaldien à propos de ce qui nous surprend et nous désoriente dans les formes et les modalités du soulèvement iranien a pour présupposé qu'il y a, dans l'expérience historique, *de l'hétérogène* – que celle-ci est placée sous le signe de la multiplicité des « mondes ».

Mais ce n'est pas tout : l'étrangeté de cet « Orient », de ce soulèvement « oriental » que perçoit le reporter « occidental », une sensation (plutôt qu'une réalité objective) qui le renvoie à sa propre position, à ses conditions d'appartenance – ceci est l'indice de l'existence de *partages*, de processus de fragmentation à l'œuvre dans le cours de l'histoire et de la civilisation. Ce que suggère ce sentiment de l'étrangeté qui s'associe à ce soulèvement, c'est qu'il se produit *sur une autre pente* de l'histoire contemporaine et du cours de la civilisation ; il y a, en termes de régime d'histoire, de condition d'historicité, de l'altérité radicale – et c'est cela qui vient en pleine lumière *à l'occasion* des événements iraniens. Les qualifier de réaction « anti-moderne », voire de mouvement obscurantiste, « moyenâgeux », du fait de l'importance qu'y prend le religieux, c'est adopter une posture impériale et historiciste qui n'est au fond qu'un effet d'hégémonie.

Ces reportages d'idées s'écrivent sous le signe d'une *critique de la raison occidentaliste* autant que sous celle du dis-



cours qui tend à « orientaliser » par automatisme les événements iraniens (Edward Saïd).

\*

Dans tous ces articles, Foucault multiplie les formules de *dépaysement* destinées à rendre ses lecteurs sensibles à l'enjeu du *partage* – « ces laboureurs du pétrole, ces paysans aux frontières des empires... »<sup>12</sup> – des figures vaguement énigmatiques, poétiques et tout à fait irréductibles à ces personnages familiers que sont les « ouvriers et paysans » regroupés autour du drapeau de la révolution bolchevique dans l'imagerie marxiste/gauchiste ouest-européenne des années 1970... Il s'efforce de les rendre sensibles à la notion d'un *changement d'époque politique* dont le soulèvement iranien constituerait la prémisse : il le définit donc comme événement *singulier* dans sa qualité même, qui est d'annoncer une bifurcation non pas tant dans le « cours » de l'histoire présente que dans le *régime* de celle-ci : ce soulèvement n'entre pas dans les cases du système des « empires », il défie le règlement paradoxal que la complémentarité conflictuelle des deux « super-puissances » impose aux peuples du monde, il est une « révolte », une « insurrection » contre cet ordre mondial paradoxal qu'est la guerre froide. Il fait apparaître d'autres *logiques*, d'autres *principes* de la lutte, d'autres *forces motrices*, entièrement irréductibles aux conditions de l'affrontement statique entre les États-Unis et l'URSS. Cet apparent retour de l'archaïque qui se manifeste dans le soulèvement iranien est « la forme la plus moderne de la révolte » dans la mesure où elle dessine la ligne de fuite hors de cet « ordre » figé de la guerre froide, un ordre surplombé par la terreur – la course aux armements nucléaires.

---

<sup>12</sup> « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *DE III*, *op.cit.*, p. 713, texte 253.

Foucault ne « prédit » rien, dans ces articles, il s'en remet, dix ans exactement avant la désintégration de l'Union soviétique, à une intuition : une autre figure « globale » de la « guerre des mondes » est en train d'émerger sur les bords (dans le dos) du chaos organisé de l'affrontement tiède entre les blocs (une paradoxale institution symbolisée par le « téléphone rouge » reliant Washington à Moscou). Et au cœur de cette nouvelle figure du soulèvement et de l'affrontement, il y a l'Islam, il y a le retour en force des sensibilités religieuses au cœur de la politique – de la guerre, aussi bien. Ce n'est pas une prédiction, plutôt ce que l'on pourrait appeler une *vision dynamique vers l'avant*.

La position du narrateur occupée par Foucault dans ces « reportages » est tout à fait singulière : il est bien celui qui « a fait un long voyage » (deux, même) et dont le récit est, à ce titre, attendu. C'est bien une expérience, et même une expérience *volontaire*, qu'il s'agit de rapporter – le déplacement en Iran est, pour Foucault, l'occasion de « tester » un projet, un nouveau type d'écriture, une nouvelle formule d'implication de l'intellectuel, du philosophe – le « reportage d'idées ». Mais à l'intérieur même de ce cadre classique dans lequel l'expérience vécue enchaîne sur le récit mis en partage (la position classique du « narrateur » benjaminien), Foucault produit une torsion, un déplacement tout à fait décisif. En premier lieu, son récit brouille les distinctions : est-ce une histoire qu'il raconte ou bien un témoignage qu'il apporte ? Et aussi : de quelle espèce est l'expérience qui donne leur matière aux reportages d'idées ? Expérience-apprentissage (*Erfahrung*) ou expérience-vécue (ce qui m'est *arrivé* en Iran - *Erlebnis*) ?

Il « raconte », en se retenant de juger et connoter théoriquement ses descriptions... Mais d'un autre côté, là où les envahissantes interprétations sont retenues ou bannies, c'est l'*affect soutenant le récit* qui vient, en quelque sorte, prendre la relève ; autant qu'il « décrit », « relate », il

témoigne du *choc* ressenti face à eux ou plutôt dans la situation où il s'est trouvé enveloppé par eux... Foucault se fait le messager de ce que l'événement l'a bousculé (le reste, le lecteur peut le trouver dans les journaux, sous la plume des envoyés spéciaux ou bien dans les dépêches d'agences de presse...). Ce faisant, il *déplace* son public, en « détournant » la commande, en s'efforçant de lui communiquer son propre trouble face à l'événement, plutôt qu'en lui racontant une « belle histoire », dans des formes qui lui sont familières. Bref, il fait son petit « poisson torpille »...

Son récit se transforme : la relation du voyage lointain (le parfum d'exotisme...) se métamorphose en *mise en demeure* adressée aux lecteurs : saurez-vous concevoir et prendre en considération cet événement, en tant qu'il défie votre entendement des choses politiques, votre philosophie de l'histoire ? Résistant à toute forme de *représentation* – le gouffre demeure béant entre ce qui s'expose dans le geste collectif du soulèvement et ce qui, inéluctablement, enchaîne sur lui – l'événement est rétif à la volonté de l'inscrire dans des formes politiques recevables. Le soulèvement n'existe que dans son mouvement dynamique, il ne saurait être séparé de sa forme « incendiaire », il est cela même qui *se propage* et n'existe que dans le mouvement de la propagation des grèves aux manifestations, des bazars aux universités, des tracts aux prédications. La politique pure du soulèvement n'existe que comme flux et intensité et elle n'est pas convertible en politique représentative d'aucune sorte :

Aucun parti, aucun homme, aucune idéologie ne peuvent pour le moment se vanter de représenter ce mouvement. Personne ne peut prétendre en prendre la tête. Il n'a dans l'ordre politique aucun correspondant ni aucune expression<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 715.

\*

Le monde de la « volonté collective » qui s'actualise dans le soulèvement et celui de la politique des organisations et des institutions demeurent deux sphères séparées, étanches. La figure que dégage ici Foucault comme sans précédent (« aucun correspondant ni aucune expression ») n'est pas seulement hétérogène à la forme de la démocratie représentative de type parlementaire. Elle l'est aussi bien à la figure soviétique ou conseilliste, celle d'une démocratie qui s'efforce de concilier les exigences de l'expression directe de la volonté des masses et celles de la représentation – les conseils, les comités de base, les soviets, etc. C'est non pas une troisième « voie » que Foucault dégage ici, en sus des deux formes de démocratie qu'Hannah Arendt oppose dans son essai sur la révolution<sup>14</sup>, mais une figure irréductible à toute condition de représentation : la volonté collective est *dans le mouvement de la rue*, elle est la rue en insurrection, et elle ne saurait se convertir en autre chose. Son « corps », c'est le peuple soulevé, un peuple-plèbe pour autant qu'il est peuple de la rue et non pas des lieux de production, des organisations représentatives, peuple « organisé » défilant sous ses banderoles « autorisées ». Ce peuple-masse qui, comme le géant Antée, perd toute puissance dès qu'il n'est plus rivé à la rue (son assise au sol), est assez proche de celui dont parle Marat dans ses textes politiques<sup>15</sup>. Il est intrinsèquement plébéien dans son affinité avec « le mouvement » (il est pure puissance dynamique) et son caractère fusionnel – il n'émane pas du « social » en ce sens, il le dissout dans la centrifugeuse du soulèvement, des manifestations, de l'occupation de la rue.

---

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, traduit de l'anglais par M. Chrestien, Paris, Tel, 1985 (1967).

<sup>15</sup> Jean-Paul Marat, *Textes choisis*, Paris, Editions sociales, 1988.

Dans cette description « maratiste » de l'événement iranien, Foucault cultive évidemment toutes sortes de jeux de miroir implicites avec Mai 68 dont *le* mot d'ordre inaugural et irréductible à toute reconduction à la politique parlementaire est bien « Le pouvoir est dans la rue ». L'expérience de la masse en mouvement qu'il n'a pas pu faire pendant les événements du printemps 68, c'est avec l'événement iranien qu'il la connaît – l'Iran le « console » de ce rendez-vous manqué (il a bien été aux premières loges du printemps étudiant en Tunisie, mais c'est surtout de la violence du pouvoir, d'un autre genre de pouvoir que celui que les étudiants français allaient affronter quelques semaines plus tard, qu'il fait alors l'expérience). Mai 68, ce serait alors, à la lumière de l'événement iranien, le soulèvement amputé du sacrifice. Ce trait « non sanglant » de l'émeute parisienne est, aussi bien, ce qui la disjoint des insurrections du XIX<sup>e</sup> siècle et constitue une bifurcation dans l'histoire des soulèvements populaires (des moments plébéiens) en France.

Sous cet angle, le soulèvement iranien se présente comme le conservatoire ou le mémorial d'un régime d'histoire « massacrate » qui, avec Mai 68, semble s'effacer sur le sable de l'histoire européenne, et qui, avec l'événement iranien, renaît sous d'autres latitudes en faisant apparaître un autre segment ou une autre direction de l'histoire de la plèbe. C'est à Téhéran ou Ispahan que Foucault retrouve le fil perdu de cette histoire des vaincus, des sans nom(s), de cette poussière d'humanité vouée à ne faire trace dans le cours de l'histoire que lorsqu'elle y a maille à partir avec la violence du pouvoir ; cette trace, elle l'inscrit sous la forme d'incisions, de « marques » sur le tronc de l'histoire, des « inscriptions » fragiles et furtives qui conservent la trace des soulèvements plébéiens. Foucault enregistre les déplacements, le nomadisme de ces irrésistibles séismes plébéiens, du plus infime et local, perdu dans l'océan du passé, passé aux pertes et profits

de la vie des anonymes et des infâmes (Pierre Rivière), à la révolte des centaines de milliers de *mains nues* déferlant dans la rue iranienne (il faudrait parler ici des *mains-nues* iraniennes comme on parle des *sans-culottes* parisiens).

En faisant le pas de côté vers l'espace-autre de la révolte contre le Chah d'Iran, Foucault se singularise, il se sépare aussi de tous ses amis et proches pour lesquels Mai 68 a acquis le statut incontestable du recommencement pur, de l'événement fondateur, de l'instant illuminé où les yeux se dessillent. Le chemin vers l'ailleurs comme lieu du « ressourcement » qu'emprunte Foucault, lorsqu'il entend en Iran l'écho des voix des soulèvements plébéiens « perdus », d'une tradition millénariste ou messianique sans héritiers en Occident, est inverse de celui de ses amis qui identifient en Mai 68 le retour du « meilleur » des traditions révolutionnaires françaises ou bien un épisode d'ores et déjà mémorable de l'histoire du mouvement ouvrier de ce pays. Foucault se détourne de cette « tradition », pour se rattacher à une autre, plus incertaine, dispersée, souvent ésotérique : celle qui fait du geste même de l'arrachement (à soi, à ce qui « racine ») une action qui s'associe à la production de la vérité – le geste rimbaldien dans sa forme pure.

Ce « départ » est, dans cette expérience limite que tend ici à devenir le reportage d'idées, ce qui va pousser Foucault à se demander comment peut prendre forme « une volonté collective parfaitement unifiée » dans des conditions où prévaut la plus grande des hétérogénéités sociales. La seule chose que semblent avoir en commun les commerçants, les ouvriers, les religieux, les professeurs (etc.) qui sont la chair de ce corps unique de la volonté collective, c'est le « rejet du régime » qui est, dit Foucault, « en Iran, un phénomène de société massif »<sup>16</sup>. Comment ce seul « non » (au Chah) en partage peut-il suffire à assurer le passage du régime de l'hétérogène social (le disparate, la

---

<sup>16</sup> DE III, *op. cit.*, p. 715.

bigarrure platonicienne du social) à celui de l'un politique de la volonté collective ? (On peut imaginer que Foucault emploie ici cette expression de préférence à « volonté générale » de façon à ne pas retomber dans les ornières du débat sur la souveraineté, du peuple souverain. Ce qu'il voit émerger dans le soulèvement n'est pas le peuple souverain, mais plutôt une sorte de peuple-plèbe « total » - sans reste ou presque, ni fractures – peuple du refus).

Le passage d'un régime à l'autre demeure d'autant plus énigmatique (on pourrait dire « miraculeux », si l'on croyait aux miracles, ce qui est peu probable dans le cas de Foucault) que le « moment » de la représentation est catégoriquement rejeté :

Aucun parti, aucun homme, aucune idéologie politique ne peuvent pour le moment se vanter de représenter ce mouvement » (*ibidem*). Et, plus abruptement encore : « Personne ne peut prétendre en prendre la tête. Il n'a dans l'ordre politique aucun correspondant ni aucune expression<sup>17</sup>.

Ce qui, à bien entendre ce que dit Foucault ici, veut dire : ce mouvement, cette dynamique à la faveur de laquelle un « non » partagé transfigure une « multitude » bigarrée en corps politique commun indissociable est sans équivalent dans notre présent historique. Il faut donc renoncer à vouloir le ramener à une quelconque « commune mesure » avec d'autres événements inscrits dans cette topographie, il faut renoncer au jeu des rapprochements et des comparaisons. Des événements comme la révolution russe, la prise du pouvoir par Mao, se produisent, quand bien même ils exercent de puissants effets de discontinuité, « dans l'ordre politique », ils peuvent être reconduits aux conditions (d'intelligibilité) générales de cet ordre. Il en va différemment de la révolte contre le Chah : elle est le « fait polémique » qui bouscule l'« ordre

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

politique ». Elle récuse les formes d'expressions familières de celle-ci : partis, doctrines et programmes politiques, leaders...

Elle est, à ce titre, cela même qui ne s'institue pas – la révolte pure d'une « population » qui se transforme (se transfigure) en communauté de lutte soudée par une même *volonté*. Ce ne sont pas seulement des conditions sociales différentes qui fusionnent dans ce mouvement, ce sont des conditions historiques, des temporalités éloignées qui se rejoignent :

Il est étonnant de voir ce pays immense, avec une population éparpillée autour de deux grands plateaux désertiques, ce pays qui a pu s'offrir les dernières sophistications de la technique à côté de formes de vie immobile depuis un millénaire, ce pays bridé par la censure et l'absence de libertés publiques *et qui fait preuve malgré tout d'une si formidable unité* [je souligne, A.B.]<sup>18</sup>.

Ce sont les puissances affirmatives du « non » qui donnent un corps commun à cette volonté – le refus en partage :

C'est la même protestation, c'est la même volonté qui est exprimée par un médecin de Téhéran et un mollah de province, par un ouvrier du pétrole, par un employé des postes et par une étudiante sous le tchador. Cette volonté a quelque chose de déconcertant. Il s'agit toujours d'une même chose, d'une seule et très précise : le départ du chah<sup>19</sup>.

Le paradoxe de cette « chose unique » dont la tournure manifeste est *négative* (« À bas le Chah ! ») est, note Foucault, qu'elle signifie en réalité : *tout*. Elle inclut la remise en cause globale de ce qui est au cœur du différend entre l'Occident et son « autre » oriental : « la fin de la dépendance, la disparition de la police, la redistribution du revenu pétrolier, la chasse à la corruption, la réactivation de

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*



l'islam, un autre mode de vie, de nouveaux rapports avec l'Occident, avec les pays arabes, avec l'Asie, etc. » – bref la fin du système *hégémonique* (« les hégémonies planétaires ») sur lequel s'établit, en Iran comme ailleurs, la relation Occident-Orient. Foucault fait allusion au mot d'ordre mis en circulation par le groupe « mao-spontex » Vive la Révolution !, dans les années 1970 – « Ce que nous voulons : tout ! », mais pour, une nouvelle fois, creuser l'écart entre deux topographies hétérogènes de la volonté collective : dans le cas des « étudiants européens des années soixante » (sic), la « libération des désirs » – dans celui de la multitude iranienne, la fin des hégémonies occidentales/occidentalistes, pseudo-modernistes.

\*

Le problème est que le passage du « rien » de la multitude bigarrée et dispersée au « tout » de la volonté collective persiste à être ce mystère qui conduit Foucault à faire le grand écart, dans cet article, d'un paragraphe à l'autre : après avoir écrit qu'« aucun homme » ne peut se vanter de « représenter le mouvement », que « personne ne peut prétendre en prendre la tête », il poursuit, une trentaine de lignes plus loin, en ajoutant, à propos de ce « tout » que forme la revendication globale d'un affranchissement à l'égard des hégémonies planétaires en tant qu'expression de la volonté collective des Iraniens :

De là le rôle de ce personnage presque mythique qu'est Khomeyni. Aucun chef d'État, aucun leader politique, même appuyé sur tous les médias de son pays [ne] peut aujourd'hui se vanter d'être l'objet d'un attachement aussi personnel et aussi intense<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

Il va donc s'agir d'accréditer la thèse selon laquelle Khomeyni, en tant que « guide spirituel » du soulèvement iranien, en est tout sauf le leader ou le chef. Il est une sorte d'abstraction, ne constituant qu'un point géométrique – « le point de fixation d'une volonté collective ». Il ne commande pas, il se tait (il est « l'imam caché » de la tradition chiite ?). Sa puissance est celle d'une absence, il est l'effigie mystique du peuple rassemblé. Il est tout sauf un homme politique, il n'est que ce clignotement vers lequel les regards convergent et c'est dans cette pure convergence des regards en direction de ce corps absent n'incarnant le principe d'aucune monarchie mais celui de la volonté collective elle-même que prend corps ce commun d'une puissance irrésistible de la multitude.

On touche, avec cette approche du « Guide suprême » (un syntagme qui, à lui seul, suffit à faire frémir...) en tant que figure rigoureusement extérieure au champ de la politique, à la limite de la sagacité de Foucault dans ce reportage. La transfiguration du Chef en « mythe » et la redéfinition de son autorité en termes quasi-religieux, « mystiques », aux conditions d'une idolâtrie aux formes variables, est un trait des plus familiers qui se relève dans le contexte des phénomènes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle et, plus généralement de la montée de la « culture des chefs »<sup>21</sup>. Il est surprenant que l'apparition dans le paysage de ce soulèvement de ce « personnage presque mythique », n'éveille chez Foucault aucune association, aucun « souvenir » – tant est grande sa passion de ne voir dans l'événement iranien que *de l'inédit destiné à réveiller une certaine gauche occidentale et eurocentrique de son sommeil dogmatique*.

---

<sup>21</sup> Voir sur ce point : Yves Cohen, *Le siècle des chefs, une étude transnationale du commandement et de l'autorité*, Paris, Editions Amsterdam, 2013.

## REMERCIEMENTS

Ce livre résulte du colloque international « Foucault et les religions » qui s'est tenu à l'Université de Lausanne les 22, 23, 24 octobre 2014. L'ensemble des interventions est disponible en format vidéo sur le Portail Michel Foucault à l'adresse : <http://portail-michel-foucault.org/>

Nous tenons à remercier l'ensemble des institutions qui ont soutenu financièrement ce projet de colloque : Fonds National Suisse (Fns), Département Interfacultaire d'Histoire et de Science des Religions (DIHSR), Faculté de Théologie et de Science des Religions (FTSR), Institut Religions Cultures Modernité (IRCM), enfin l'Association pour le Centre Michel Foucault.

Les organisateurs remercient aussi l'ensemble des intervenants qui, en répondant favorablement à l'appel à communication, ont accepté de parler d'un thème jusque-là inexploré tant par les spécialistes de Foucault que par ceux des religions : Philippe Sabot, Julien Cavagnis, Pierre Vesperini, Saki Kogure, Jacques Le Brun, Augustín Colombo, Giorgio La Rocca, Guillaume Brie, Jérôme Lamy, Luca Paltrinieri, Stamatia Noutsou, Jean Reynard, Michel Senellart, Silvia Mancini, Laetitia Ogorzelec-Guinchard, David Bouvier, Laura Cremonesi, Steff Coppieters, Nicolas Meylan.

Ce livre a été réalisé avec le soutien financier du Département Interfacultaire d'Histoire et de Science des Religions et de la Faculté de Théologie et de Science des Religions de l'Université de Lausanne.





**Editions Le Manuscrit**  
- [www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com) -

Depuis 2001, les éditions Le Manuscrit - [www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com) - ont, par l'originalité de leur formule, ouvert un nouvel espace de publication dans le paysage de l'édition.

Grâce à un savoir-faire unique qui associe culture traditionnelle de l'édition et maîtrise d'innovations technologiques majeures, les éditions Le Manuscrit - [www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com) - garantissent la disponibilité permanente des textes sous un double format : le livre papier et le livre numérique, pour une souplesse totale d'édition qui inscrit le livre dans la culture du développement durable.

Un catalogue ouvert aux différents domaines éditoriaux (littérature générale, recherche-université, Europe...) propose, à travers le monde, un fonds de plus de 7 000 références et réunit 5 000 auteurs publiés dans toutes les langues. Chaque livre est protégé selon le code de la propriété intellectuelle et les droits d'auteurs rémunérés. Véritable éditeur de marques, les éditions Le Manuscrit - [www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com) - et leurs comités de lectures spécialisés créent des collections prestigieuses en partenariat avec les universités, centres de recherches, institutions, fondations et acteurs de la société civile.

Par un référencement ciblé, les éditions Le Manuscrit - [www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com) - assurent aux ouvrages une diffusion internationale, dans les librairies (référencement Electre, Dilicom, Titelive...) et sur les principales librairies en ligne (Amazon, AbeBooks, Alapage, Chapitre...). Un réseau de partenaires attentifs - libraires, bibliothèques, médiathèques, médias - s'associent aux éditions Le Manuscrit - [www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com) - pour favoriser la découverte des talents (Prix du Premier Roman Le Manuscrit, Prix du Scénario du Film de Femmes...), la transmission des savoirs, et promouvoir les titres et les auteurs auprès d'un large public.

Dynamique et innovant, le site [manuscrit.com](http://manuscrit.com), par un accès gratuit et privilégié à la publication, propose une plateforme de contenus interactive et réunit autour des blogs d'auteurs des sources d'informations sur la vie culturelle ainsi qu'un espace de rencontre privilégié entre auteurs, lecteurs et partenaires actifs.

Les éditions Le Manuscrit - [www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com) - sont membres du Syndicat National de l'Édition.

[www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com)  
[communication@manuscrit.com](mailto:communication@manuscrit.com)  
Téléphone : +33 (0)8 90 71 10 18  
Télécopie : +33 (0)1 48 07 50 10  
20, rue des Petits Champs  
75002 Paris



Imprimé en France pour les éditions  
Le Manuscrit  Manuscrit.com  
septembre 2015









Sous la direction de  
Jean-François Bert

Avec la collaboration de  
Christian Grosse et Julien Cavagnis

## Michel Foucault et les religions

Foucault nous a donné de multiples potentialités pour repenser certaines des questions classiques posées par l'histoire et les sciences des religions.

Cet ouvrage fait état de nombreux excursus du philosophe vers les domaines de la spiritualité antique, de l'histoire du christianisme primitif, de l'ascétisme chrétien, ou encore de la question des marginalités religieuses. Il est l'occasion, surtout, de réfléchir sur quelques uns des « outils » mis en place par le philosophe et de montrer comment ceux-ci peuvent se révéler pertinents pour saisir les phénomènes religieux de notre modernité.

Des phénomènes qui se comprennent à l'intérieur de problèmes historiques, politiques et sociaux, culturels. Seule manière, répète Foucault, de nous protéger contre les synthèses toutes faites et les découpages familiaux, mais aussi d'ouvrir la réflexion à l'épreuve de la réalité et de l'actualité.

*Jean-François Bert est Maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Lausanne. Spécialiste de l'histoire des sciences humaines, il développe une nouvelle approche qui se veut attentive aux pratiques et aux techniques savantes. Il a codirigé le Cahier de l'Herne sur Foucault (2011), et a participé à l'édition, en Pléiade, des œuvres du philosophe.*

Religions, Histoire, Cultures



*Unil*  
FNIL | Université de Lausanne  
Faculté de théologie et de  
sciences des religions

Livre

29,90 €

EAN : 9782304045208

Diffusion distribution Hachette Livre



Livre numérique

13,90 €

EAN : 9782304045215

Toute la collection sur  
[www.manuscrit.com](http://www.manuscrit.com)

Epub

13,90 €

EAN : 9782304245219