

Vladimer JALAGONIA *

Nous Autres, Chrétiens ?**

La Rationalité de Gouvernamentalité, Sécularisation et l'herméneutique du Soi

We Other, Christians? The Rationality of Governmentality,
Secularization and the Hermeneutics of the Self

Abstract: In this essay, by expanding Foucault's critique of the repressive hypothesis (in the first volume of history of sexuality), on the one hand, to his refusal of juridical centrality of the institutional apparatus and, on the other hand, to his analyses of the injection of interpretation of subject by himself, I will try to sketch Foucauldian description of the power of modern state in such a way that the concept of secularization will become incapable to function as legitimate significative term (in fact, Foucault does not use single time the term "secularizations" in the texts discussed below). Concretely speaking, rather than considering the modern public space/state and participation of the subject as the result of marginalization of the rationality of religion, Foucault questions the principles of modern political governance as developed by multiplication, transformation and wide deployment of pastoral rationality. To introduce the mode of analyses signified by Foucault as *le régime de la vérité* makes it possible broaden this theoretical horizon from the angle of subjectivity or subjective acts (hermeneutic of the self and the process of the demonstrating of inner truth becomes) through which power enacts and disseminates itself.

Keywords: le régime de la vérité, gouvernamentalité, confession, pouvoir pastoral, Interprétation.

1. Introduction

Malgré la multiplicité des théories sur la sécularité et les sujets auxquels ces théories s'appliquent, on pourrait dire, qu'il existe deux principes basiques auxquels le signifiant – la sécularité – est référé. D'un côté, il indique le mouvement historique pendant lequel se sont produits, premièrement, la différenciation entre les deux modalités de pouvoirs, l'église et l'Etat, et,

* Masterand candidate, Université Catholique de Louvain, Belgium;
email: vladimerjalagonia@gmail.com

** Le titre ici fait référence à l'introduction célébré au premier volume d'histoire de la sexualité. Voir (Foucault 1976, 9-22).

deuxièmement, la diminution du rôle du pouvoir de l'église d'influencer, d'intervenir dans le champ politique de l'Etat. L'épistémologie politique de la modernité ne présuppose plus, pour se justifier et fonder, la métaphysique théologique : le cadre dans lequel la théorie politique se reflète, est démystifié et désenchanté. D'un autre côté, la participation du sujet à l'espace public et à sa représentation imaginative n'est plus médiatisée par la hiérarchie ou la croyance religieuse¹. Si la religiosité émerge dans le cadre d'où elle a été exclue, cela ne pourrait pas pour autant laisser soupçonner qu'un écart apparaît avec une nouvelle façon de formuler la fonction de l'Etat en tant qu'universalité dans laquelle les multiples acteurs s'intègrent et participent horizontalement. La réapparition ou le retour de la religion n'affaiblit pas la positivité du projet moderne qui existe ainsi non seulement dans l'actualité de la présence, mais s'étend aussi dans le futur en tant que promesse de l'avenir. La rationalité moderne sécularisée, qui établit la structure juridique et met sur un pied d'égalité les sujets de droits, est tout à la fois une œuvre actuelle et une tâche appartenant au futur.

En thématissant « la politique de la vérité » (Foucault 2004, 4), Foucault ne déplace pas seulement la légitimité de l'auto-fondation de la sécularité, mais formule aussi le problème dans un registre différent, à savoir que le prisme de la rationalité gouvernementale, en tant qu'« événement réflexif », d'un côté, supprime la possibilité d'articuler la modalité du pouvoir moderne à partir de la centralité de certaines institutions, notamment celle de l'Etat, et d'un autre côté, remplace la conception du sujet juridique (sujet de droit) par le sujet en tant qu'objet de la multiplication et de l'extraction du savoir. Le pouvoir positif n'exclut pas de sa possibilité la fonction disciplinaire et répressive de l'institution, mais la déploie à travers la production du savoir dans la circulation générale du pouvoir. L'économie de la volonté du savoir rencontre ici la modalité de la subjectivation en tant qu'acte de la vérité du régime de la vérité de la gouvernementalité. Mais, ce prisme de la formulation que permet Foucault remplit l'archéologie de cette rationalité politique qui a été profondément élaborée dans la tradition pastorale, et l'intensifie et la déploie ensuite dans la gouvernementalité moderne. Les questions foucauldienne sur la rationalité politique de la modernité essaient ainsi de dépasser la limite d'articulation de ce problème dans le cadre des institutions en s'orientant vers l'économie de la volonté du savoir où le concept de la sécularisation (le mot que Foucault n'a pas une seule fois utilisé dans les Trois textes dont nous allons discuter) ne serait plus l'évènement central. Non qu'il n'y ait pas de singularité de ce que l'on appelle la modernité, ni que la sécularité serait en réalité contaminée par le concept théologique, mais l'archéologie Foucauldienne se réfère à la rationalité politique de la gouvernance qui s'articule en tant que pouvoir sur la vie, vers laquelle l'extériorité réelle ou normative entre la modernité et le pouvoir pastoral se déplace sans effacer les multiples processus de transfiguration du même « fil

de l'histoire » (Foucault 1994, 161) dans la nouvelle forme du pouvoir de la modernité.

Pour exposer l'ontologie précise avec laquelle cette rationalité politique de la gouvernance opère et esquisser le pouvoir positif qui remplace celui répressif, dans la première partie, j'aborderai la manière dont l'« hypothèse répressive » est employée pour produire le savoir et soutenir l'usage du « sujet parlant ». La deuxième partie enchaînera en se penchant sur le thème du pouvoir productif en analysant la critique foucauldienne de l'« institutionalocentrisme » et portera sur certains traits de la « gouvernamentalité » et son objectif de manipulation de la « population ». Dans la troisième partie je discuterai du « régime de la vérité » du pouvoir pastoral à la lumière de celui gouvernemental pour montrer la continuité de l'histoire de la rationalité politique.

2. La Conception du Pouvoir Productif et Le Mécanisme du Savoir

L'« hypothèse répressive », contre laquelle la « conception » du pouvoir positif est élaborée, présuppose comme point du départ le mécanisme strictement ancré et centralisé, pour, d'un côté, se justifier et d'un autre, esquisser la possibilité de la libération. C'est-à-dire que soit la négation et répression ontologiquement inscrite dans l'existence de la sexualité en tant que telle, soit cette dernière subit une répression historique où sa limite était strictement gardée et surveillée, l'émancipation ou la liberté se trouverait placée dans la vérité déguisée, dissimulée, effrayée qu'il faut *manifester, vocaliser, exprimer* pour la déchiffrer et interpréter. Les doutes foucauldien vis-à-vis de l'hypothèse répressive (Foucault 1976, 18) concernent non seulement la centralité assignée à la loi/répression et à sa validité historique, mais surtout sa complicité avec le mécanisme général du pouvoir plus inclusif que la centralisation que l'on pourrait mesurer autour de l'interdiction. Avec la conception d'« économie générale » du *pouvoir productif*, Foucault a attaqué cette liaison entre pouvoir et répression, l'impossibilité de penser le premier sans présupposer la seconde et essayé d'échapper à la binarité entre la répression/négation et l'affirmation pour les envisager tous les deux tout à la fois où les interdictions, les négations etc., sont considérées comme des éléments déployés par la stratégie du pouvoir pour constituer, proliférer et multiplier le savoir :

Tous ces éléments négatifs-défenses, refus, censures, dénégations-que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique et pouvoir, dans une volonté de savoir qui est loin de se réduire à eux. (Foucault 1976, 21)

La tentative foucauldien de éviter « formuler en termes de répression le rapport du sexe et du pouvoir » (Foucault 1976, 13) vise à marquer,

expliquer et démonter les systèmes du pouvoir qui utilisent la centralité du « mutisme » pour retirer, chasser et multiplier le savoir : si la sexualité est refoulée par la loi, pour se libérer, on doit parler de la sexualité pour reconnaître le désir véritable et enfin, transgresser la loi vers la « liberté promise » (Foucault 1976, 14) (« de là cette solennité avec laquelle aujourd'hui, on parle du sexe... Parler contre les pouvoirs, dire la vérité et promettre, l'affranchissement et des voluptés multipliées » (Foucault 1976, 13). L'injonction de la parole communique ainsi intrinsèquement avec la prolifération du savoir et, selon Foucault, le contrôle et le pouvoir viennent se mobiliser exactement dans ce moment-ci : la prolifération du savoir comme le moment constitutif de la forme du pouvoir requiert nécessairement l'acte du sujet qui affirmerait dans l'individualité l'assignation générale du pouvoir (faire un discours, avouer, surveiller scrupuleusement la vie quotidienne) vers la « volonté du savoir ».

La figure de la confession, l'obligation de discourir sur la vie, se surveiller soi-même, qui a été fondamentalement inventée/formée par le pouvoir pastoral, ils trouvent un déploiement virulent dans la modernité : « depuis l'âge classique il y a eu une majoration constante et une valorisation toujours plus grande du discours sur le sexe » (Foucault 1976, 33). Avec l'apparition des problèmes de gouvernementalité et de la détermination de nouveaux objectifs pour l'« art de gouverner », l'injonction de la confession trouvera place centrale dans ce nouveau réseau du pouvoir où « l'homme est devenu une bête d'aveu » (Foucault 1976, 80). Ce n'est pas seulement l'acte de confession en tant que tel, mais aussi l'économie et la tactique du pouvoir qui se produisent et disséminent à travers la « volonté de savoir » de la gouvernementalité. Ainsi, avec la productivité du pouvoir, on en vient à l'autre déplacement foucauldien qui apparaît dans le célèbre séminaire *Sécurité, Territoire, Population*.

3. Gouvernementalité et au-delà de L'« institutionalocentrisme »

En déplaçant successivement la position qui mobilise et formule la conception du pouvoir autour la centralité assignée à un concept ou (ce qui est également intéressant pour notre cas) à une institution, l'entreprise foucauldienne prépare la possibilité de prendre en compte le mouvement multi-forme, qui constitue la fonctionnalité de cette institution ou une notion centrale. C'est ainsi que l'analyse du développement discursif propose d'« amorcer quelque chose comme l'analyse globale d'une société » (Foucault 2004, 4) où sera thématisée la *fonction* de l'*institution* à l'horizon d'« une économie générale de pouvoir », après lequel l'ontologie de l'*objet* des institutions et des pratiques disciplinaires ne serait plus possible: « c'était refuser de vouloir mesurer les institutions, les pratiques et les savoirs à l'aune et à la

norme de cet objet tout donné. Il s'agissait au contraire de saisir le mouvement par lequel se constituait, au travers de ces technologies mouvantes, un champ de vérité avec des objets de savoir » (Foucault 2004, 122). Autrement dit, que « la folie existe, ne veut pas dire que ce soit quelque chose » (Foucault 2004, 122). C'est à la lumière de ce triple déplacement (de l'institution, de la fonction, de l'objet) de l'« institutionalocentrisme » (Foucault 2004, 122) que Foucault thématise la nouvelle formation du pouvoir de « gouvernamentalité ».

Le « changement dans les techniques de gouvernement » et les « mutations des technologies de pouvoir » (Foucault 2004, 122) ont débouché sur un déplacement graduel du privilège de l'interdiction et du système de loi. Cependant, la gouvernamentalité ne signifie pas l'effacement de l'Etat, mais plutôt l'invention d'une nouvelle structure de contrôle qui ne se fonde pas sur le mécanisme centralisant du droit et de la loi, qui normaliserait, capturerait, maintiendrait des sujets dans la notion fixe et inamovible de citoyen, mais, avec une certaine acceptation et affirmation s'installe dans l'intériorité du sujet. Ainsi, contrairement à la « normation », la « normalisation »² gouvernementale démarre avec une certaine positivité, à partir de laquelle il faut régler, normaliser et traiter la possibilité de prolifération de la vie : « une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie » (Foucault 1976, 190). C'est alors le problème de la vie qui devient le principal but de la gouvernamentalité, plutôt qu'un mécanisme immobile en tant que droit exclusif de tuer. « On pourrait dire qu'au vieux droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* s'est substitué un pouvoir de *faire vivre* ou de *rejeter dans la mort* » (Foucault 1976, 181).

Mais la vie de qui ? Avec la reformulation du mécanisme de pouvoir on en vient à reconfigurer l'objet de gouvernance et à changer l'appareil conceptuel de la science politique, qui, auparavant, articulait le problème de la gouvernance, surtout l'autorité du souverain et la légitimité de son pouvoir. Lorsque le territoire est attaché à l'autorité du Roi comme son objectif principal de gouvernance, le sujet en tant que « seulement la notion juridique de sujet de droit » (Foucault 2004, 81). apparaît avec une certaine externalité à l'autorité³ et le défi d'un Roi et la science politique consisterait d'une certaine façon à assurer la reproduction de l'autorité et la soumission des sujets à la loi. Contre cette opposition présumée entre sujet et souverain est né un « nouveau personnage » ; la notion de peuple a été remplacé par le concept de population qui ne signifie plus « la simple somme des individus habitant un territoire » (Foucault 2004, 72) et la « collection de sujets juridiques » (Foucault 2004, 78) ; l'homme n'est plus un simple objet auquel la loi est imposée, mais, en revanche, en tant que force productive de la richesse et du pouvoir de l'Etat il devient le corrélatif du dispositif du savoir :

C'est la thématique de l'homme, à travers les sciences humaines qui l'analysent comme être vivant, individu travaillant, *sujet parlant*, il faut la comprendre à

partir de l'émergence de la population comme corrélatif de pouvoir et comme objectif de savoir (Foucault 2004, 81).

De cette façon, avec la nouvelle forme du pouvoir et de l'objet émerge une nouvelle sorte d'épistémologie politique. L'économie politique (Foucault 2004, 78), par exemple, ne se limite pas au calcul abstrait de la circulation de l'argent, mais élabore la question économique dans la totalité des phénomènes sociaux et ainsi, la population en tant que facteur décisif de richesse, devient un objet de savoirs ; ce sont les caractères universels, variables, accidentels qui doivent être pris en compte pour avoir la capacité à gouverner convenablement la population et directement bien les processus de production de richesses ; les statistiques de la morbidité, des crimes dans les différentes couches de la société, les variations du taux de natalité, la démographie, la biologie etc., deviennent des éléments principaux du savoir gouvernemental pour noter, signifier, décrire une certaine naturalité de la réalité et l'utiliser pour le renforcement de la totalité de la population. En ce qui concerne le désir humain, par exemple, considéré en tant que donnée et factuel, la question n'est pas celle formulée par Hobbes, qui s'est demandé comment le limiter et justifier sa contrainte sous l'autorité du souverain, mais consiste à savoir « comment dire oui », comment « stimuler, favoriser cet amour-propre, ce désir, de manière à ce qu'il puisse produire les effets bénéfiques qu'il doit nécessairement produire » (Foucault 2004, 75). Le sujet est individualisé et a été inscrit dans le réseau diversifié de la population, avec laquelle il est instrumentalisé à travers la prolifération du savoir et l'intensification des discours. A la place du pouvoir contraignant et répressif, est apparu le pouvoir réflexif qui fonctionne dans l'intériorité de son nouvel objet :

C'est donc une toute autre technique, vous voyez, qui se dessine: non pas obtenir l'obéissance des sujets par rapport à la volonté du souverain, mais avoir prise sur des choses apparemment éloignées de la population mais dont on sait, par calcul, l'analyse et la réflexion, qu'effectivement elles peuvent agir sur la population (Foucault 2004, 74).

C'est donc l'union du « volonté de savoir » et de la rationalité positive avec l'art de gouverner qui définit la spécificité du pouvoir gouvernemental et sa science de la gouvernance principale – la police pour laquelle il existe « une tâche positive : elle consiste à favoriser tout à la fois la vie des citoyens et la vigueur de l'Etat » (Foucault 1994, 159).

Le biais du pouvoir productif élargi avec la critique de l'institutionnalocentrisme permet de conceptualiser la production de savoir là où la subjectivation en tant que multiplication du savoir de soi et l'appareil de gouvernementalité se rencontrent et s'entrelacent profondément. La figure du « sujet parlant » ajoute, ou plutôt affirme « comme acte de la vérité », la tactique générale du pouvoir gouvernemental. Mais ici, après avoir analysé le

prisme du pouvoir productif et la subjectivation en tant que « l'acte de la vérité », ce qui caractérise le type de pouvoir de la modernité – déplacement de la centralité de l'institution administrative, nouvelle disposition de l'extériorité de la loi, conception du sujet en tant qu'objet du savoir et du contrôle par la production du savoir – n'apparaît plus sous les traits spécifiques de la modernité, mais comme profondément modulé, inventé, investi et pratiqué par le pouvoir pastoral. Pour montrer ce voisinage et cette continuité profonde entre la rationalité politique de la modernité et le pouvoir pastoral, Foucault a essayé de cerner le problème sous le titre général de la « conduite » (Foucault 2004, 195-203), mais c'est la perspective du « régime de la vérité » apparaissant dans *Du Gouvernement des Vivants* qui permettra de conceptualiser plus précisément la rationalité politique qui tourne autour de la volonté de savoir en tant que production de la vérité. Il s'agit maintenant d'unifier la critique de l'institutionnalocentrisme et l'économie générale de la volonté de savoir avec le régime de la vérité.

4. Le Pouvoir Pastoral et Confession

4.1. Le concept politique autour duquel Foucault a mobilisé son analyse du pouvoir pastoral est celui de berger-troupeau (« institutionnalisé, développé, réfléchi essentiellement à partir du III^e siècle » (Foucault 2004, 168) qui marque la singularité de la rationalité politique du pastoral par rapport à la philosophie grecque ou la religion hébraïque. Le gouvernement du berger s'appuyait sur l'« art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, de manipuler les hommes, un art de les suivre et de les poser pas à pas, un art qui a fonction de prendre en charge les hommes *collectivement* et *individuellement* tout un long de leur vie à chaque pas de leur existence » (Foucault 2004, 168). Le jeu entre l'« individualisation » (Foucault 2004, 187) et les rapports sociaux dans lesquels le sujet se trouve inscrit établit un objet complexe pour « la responsabilité analytique » (Foucault 2004, 172) du berger ayant pour finalité l'objectif absolu du salut.

Etant donné que le salut ne signifie pas la possibilité ontologique du monde existant, le monde de la praxis, où le gouvernement du vivant est effectué, apparaît comme le champ de l'examen infini. Alors que dans la Grèce antique, la pratique du contrôle de soi ne délibérait que par rapport à elle-même et ainsi la condition de la vie était telle que la maîtrise de soi pouvait être réalisée sans obstacle extérieur, dans le cas du pouvoir pastoral l'objectif de toute la praxis a été déplacé à l'extérieur, au-delà du champ ontologique. Le salut est transcendant par rapport à ce monde :

La production même du salut échappe, elle est entièrement entre les mains de Dieu. Et quels que soient l'habileté ou le mérite ou la vertu ou la satiété du pasteur, ce n'est pas lui [le pasteur] qui opère ni le salut de ses brebis ni le sien

propre. En revanche il a à gérer, sans certitude terminale, les trajectoires, les circuits, les retournements du mérite et démérité. (Foucault 2004, 176)

La tâche du berger s'articule donc face à cette incertitude ou impossibilité en tant que responsabilité consistant à contrôler l'économie entre mérite et démérite et comme distributivité paradoxale de la responsabilité du berger-pasteur.

La « responsabilité analytique » gère précisément la structure et l'ordre de la vie quotidienne, elle comporte nécessairement « le côté paradoxalement distributif » (Foucault 2004, 172) du pouvoir pastoral qui doit s'occuper tout à la fois de la totalité du peuple-troupeau et de l'individu-brebis. Chacun a besoin d'être dirigé et conduit pour être préservé autant que possible du péché, mais aussi afin d'empêcher la dissémination et contamination de l'ensemble. Le pouvoir pastoral ne fait pas qu'englober l'individu dans la totalité des brebis en formulant la totalité en tant qu'accumulation des individus, il articule plutôt l'un dans l'autre et établit une relation, un rapport complexe entre tous les deux. Il s'agit d'un pouvoir individualisant, mais en tenant compte du fait que l'individu présuppose la totalité, l'objectif d'un pasteur opérant dans ce rapport de la vie en tant qu'échange mutuel entre le sujet et la totalité afin de maintenir le troupeau le plus près possible de la voie de la vie véritable : « c'est le paradoxe, le salut d'une seule brebis doit faire autant de souci au pasteur que celui du troupeau tout entier ; il n'y a pas de brebis pour laquelle il ne faille, suspendant toutes ses autres charges et occupations, abandonner le troupeau et essayer de la ramener » (Foucault 2004, 172).

La spécificité du gouvernement pastoral consiste exactement en la marginalisation du territoire et le privilège qu'il attache à l'acte subjectif, la force de la subjectivation ainsi qu'à la tactique du pouvoir de gouverner du pasteur – qui n'est ni le transport de la loi ni l'opérateur de l'oppression. Cette formulation de la vie, d'un côté, à la lumière de la totalité de la relation et, de l'autre, face à l'impossibilité/incertitude du salut, constitue le principal problème rencontré par le pouvoir pastoral pour lequel ce sont les directions, les décisions, les pensées et les actes de la vie qui créent les objets d'observation. Le pouvoir pastoral ne se confronte alors pas à la quantité des individus subordonnés à la règle générale, mais s'articule vis-à-vis de la qualité de sa gestion et la proximité avec la vie véritable. Les lois administratives sont inscrites dans la reproduction du système général qui ne vise pas la subordination du sujet, mais la reproduction de la vérité de ce dernier. La problématisation de l'intériorité de la vie actualise ici le travail de subjectivation en tant qu'exercice de l'examen de soi et ainsi l'obligation de l'aveu qui est instauré au cœur même du pouvoir pastoral en tant que « régime de vérité » (Foucault 2012, 91) sur lequel la perspective foucauldienne ouvre la possibilité de thématiser le rapport double entre le sujet et le pouvoir sans

perdre de vue la façon dont l'individualisation génère à la fois l'assujettissement du sujet et la reproduction des rapports de pouvoir.

4.2. Le concept de « régime de la vérité » signifie un mouvement circulaire entre la politique et l'épistémologie, où le savoir s'inscrit dans la structure de l'obligation et des déploiements de la tactique du pouvoir. Ce pouvoir n'opère pas en tant que structure de répression et prohibition, mais principalement comme une certaine obligation qui, avec la reproduction du savoir a traversé la structure générale de ce pouvoir, produit l'objet de ce savoir qui, par conséquent, ne serait pas un objet fixé mais plutôt synchronisé face à la production du savoir. Etant donné ce lien génétique entre le savoir et le pouvoir, le savoir serait en lui-même ce qui enforce le sujet. C'est cette articulation entre le pouvoir et le savoir, ou la vérité forçant, qui a été signifiée par ce concept de « régime » : « dans cette articulation qu'essaie de pointer le mot de régime je voudrais saisir l'articulation entre ce que, traditionnellement, on appelle le politique et l'épistémologie » (Foucault 2012, 99). Il y a la distance entre la vérité obligée par la règle générale et le sujet, et ainsi « l'acte du sujet » doit manifester l'acceptation et l'affirmation répétitive de cette vérité ; Foucault donne à ces actes d'affirmations le sens d'« authentications extérieures » (Foucault 2012, 100), d'« actes de foi » (Foucault 2012, 100). Mais Foucault fait porter son intérêt sur l'intériorisation du régime de la vérité et la production de celle-ci dans l'intériorité de sujet, où ce dernier, en tant qu'objet et cible du régime du savoir, ne sera pas épuisé par les actes affirmant la structure du savoir, mais fera l'objet de l'obligation de montrer sa vérité à travers la structure générale du savoir d'un régime. C'est-à-dire que, médiatisé par le savoir produit dans un régime de la vérité, l'acte du sujet est obligé de poursuivre sa propre vie et les représentations de la conscience pour montrer et manifester la vérité du sujet. Contrairement à l'acte de foi, dans l'histoire du christianisme, l'acte démontrant et posant la vérité propre du sujet est appelé par Foucault « les actes de l'aveu » (Foucault 2012, 100), se formulant autour des questions suivantes :

Comment les hommes, en Occident, se sont-ils liés ou ont-ils été liés à des manifestations bien particulières de vérité, manifestations de vérité dans lesquelles, précisément ce sont eux-mêmes qui doivent être manifestés en vérité ? Comment l'homme occidental s'est-il lié à l'obligation de manifester en vérité ce qu'il est lui-même ? Comment s'est-il lié, en quelque sorte, à deux niveaux et de deux façons, d'une part à l'obligation de vérité, et deuxièmement au statut d'objet à l'intérieur de cette manifestation de vérité ? Comment se sont-ils liés à l'obligation de se lier eux-mêmes comme objet de savoir ? (Foucault 2012, 100)

L'obligation de interpréter et de montrer sa propre vérité, qui couvre la multiplicité de la praxis soit exprimée par le corps, soit par la verbalisation face aux représentants du régime, est dirigé vers l'extorsion de la vérité

ontologique de l'âme, de ce fait le sujet est donné non seulement dans la présence directe et immédiate, mais surtout par ce qui se dérobe et se cache dans l'obscurité de l'âme. Les actes d'aveu doivent viser à saisir « en profondeur des mouvements les plus imperceptibles des « arcanes du cœur » (Foucault 2012, 100) pour manifester l'être véritable du sujet se confessant. Cette exigence ou la nécessité de pénétrer derrière les rideaux des représentations de l'âme pour empoigner la vérité cache des représentations communiquées nécessairement avec l'effacement de la frontière dans le sujet entre ce qui vient de Dieu et la présence du diable. Le mal du Diable est défini comme le moment inévitable de l'existence de l'homme et accourir la force réelle dans l'intériorité du sujet : ce n'est pas ce qui arrive au sujet du dehors, mais ce qui habite dans le sujet. Il sera impossible de fixer la frontière de telle façon que l'homme pourrait s'assurer d'être immunisé contre le piège du Diable. Avec ce que Foucault a appelé le « dédoublement de l'être »⁴, la auto-dissimulation du diable devient le moment inéluctable de l'être de l'homme et la tâche de l'acte d'aveu ira ainsi au-delà de la simple vocalisation de la vie subjective bercée par l'inquiétude découlant des interprétations et déchiffrements de la vérité de la vie du sujet. La vérité de soi, qui répond à l'injonction principale de la subjectivité occidentale « dis-moi ce que tu es » (Foucault 2012, 145), doit être cherchée dans la vérité des dissimulations, dans le dévoilement de ce qui se donne autrement que ce qui est en *réalité*. Ainsi dans la dernière séance de *Du Gouvernement des Vivants*, Foucault formulera l'acte d'aveu en couplant les obligations de « veiller sur soi-même » et de « parler » (Foucault 2012, 284). Toutefois, pour rendre compte du fait que la verbalisation de ce qui apparaît dans le flux du sujet nécessite une analyse herméneutique approfondie, il faut nécessairement entretenir un rapport avec ce qui pourrait dévoiler la vérité véritable de l'âme. Cela ne peut se faire uniquement avec un interlocuteur quelconque, mais avec le représentant de l'instance et l'institution du régime de la vérité, et avec ce triangle (Foucault 2012, 284) entre subjectivation, confession et l'autre, l'on parvient à la fonction de vérité du pasteur (Foucault 2004, 184-187) : on doit parler pour se libérer, mais la véritable réalisation de cette liberté en tant que salut ne pourrait s'effectuer sans la production de l'interprétation des matériaux verbalisés de la pensée.

La fonction du pasteur dans le régime de vérité du pouvoir pastoral s'intensifie non pas au moment de la mise en application de la loi dans l'action du sujet qui assure ainsi la réalisation de l'« acte de la foi », mais plutôt dans la pénétration de l'intériorité du sujet par la double obligation de l'examen de soi et l'aveu. Ainsi la rationalité du pouvoir pastoral ne se limite pas à la structure négative et prohibitive, mais son prisme de surveillance s'articule tout d'abord positivement en tant que tactique de production du

savoir. En tant que berger chargé de la tâche de l'économie du salut entre une brebis et la pluralité du troupeau, le pasteur doit connaître la vérité de chacune, de ce qu'est, dans la première instance, l'objet du savoir – le sujet dans le troupeau est l'objet de production du savoir. De cette façon, le « regard exhaustif » (Foucault 2004, 186), qui s'articule dans le triangle entre l'examen de soi, l'obligation de l'aveu et le pasteur, est l'élément constituant pour la production de l'économie du salut : « S'il est vrai que dans le christianisme, le pasteur chrétien a enseigné la vérité, s'il oblige les hommes, les brebis, à accepter une certaine vérité, le pastorat chrétien innove absolument en mettant en place une structure, une technique, à la fois de pouvoir, d'investigation, d'examen de soi et des autres par laquelle une certaine vérité, vérité secrète, vérité de l'intériorité, la vérité de l'âme cachée, va être l'élément par lequel s'exercera le pouvoir du pasteur, par lequel s'exercera l'obéissance, sera assuré le rapport d'obéissance intégrale, et à travers quoi passera justement l'économie des mérites et des démérites » (Foucault 2004, 186).

Cette individualisation, constituée dans la relation entre la subjectivation, ma parole et la libération du Diable en tant qu'horizon infini du salut, est à l'origine de l'élaboration du concept de sujet en tant qu'objet de prolifération de savoirs où la hiérarchie du monde séculaire est effacée : dans l'économie du salut, tous et toutes sont des brebis pour le pasteur. La vérité du sujet et le combat contre les pièges du diable sont unifiés dans l'obligation de savoir de « ce que tu es ». Le pouvoir pastoral formulé ainsi dans le prisme du « régime de la vérité » en tant que régime de production et d'obligation du savoir, loin d'être un pouvoir sur la mort et l'exclusion, est un pouvoir sur la vie⁵. La rationalité politique pastorale élabore alors un type de pouvoir qui ne cesse d'être expliqué ni par la structure immobile, ni par l'exclusion, ni par le droit de tuer, ni par le gouvernement du territoire, mais principalement comme la manière dont le pouvoir s'articule en tant que gouvernance du vivant à travers la prolifération du savoir et l'obligation de vérité.

5. Pour la conclusion

Avec le processus d'émergence de la rationalité gouvernementale (XVI^e-XVII^e siècles), l'état administratif, établi sur un territoire précis habité par les sujets en tant qu'objets des opérations judiciaires, serait remplacé par la nouvelle conception de la « raison d'état » selon laquelle la structure de l'état devient « une péripétie de la gouvernamentalité » (Foucault 2004, 253). Le problème de la gouvernamentalité ne réside pas dans la manière dont l'on justifie le pouvoir du souverain sur un *territoire en face* du peuple, mais dans

celle de gouverner, diriger la conduite et utiliser les ressources de la population pour garantir et faire perdurer la prospérité de l'état. L'ontologie affirmative (ou plutôt à la foi affirmative et inventive) produit la sexualisation du sujet, le sujet parlant, le sujet désirant etc., retire à l'art de la politique sa « connotation négative » (Foucault 2004, 252) et en vient à contrôler, à travers la production du savoir. Pour répondre à la transformation de la théorie de la gouvernance et l'« intensification du problème de conduite » (Foucault 2004, 236), ce qui a servi de modèle et de ressource de l'élaboration, est la rationalité de la gouvernance telle qu'elle a été élaborée par la pastorale chrétienne, qui a été incorporée, élargie, intensifiée et absorbée pour conceptualiser la nouvelle question de la gouvernance : « Il n'y a pas passage du pastorat religieux à d'autres formes de conduite, de conduction, de direction. Il y a eu en fait intensification, démultiplication, prolifération générale de cette question et de ses techniques de conduite. Avec le XVI^e siècle on entre dans l'Age des conduites, dans l'âge des gouvernements » (Foucault 2004, 236). La rationalité politique de la modernité se construit avec « l'intensification du pastorat religieux, intensification de ce pastorat dans ses formes spirituelles, mais également dans son extension et dans son efficacité temporelle » (Foucault 2004, 235).

Avec l'individualisation du sujet et la totalisation de son milieu social, politique, économique, émerge la rationalité politique au sein de laquelle la gestion de la population est produite à travers la production du savoir et le type de conduite du sujet. Et dire que l'Etat est « une péripétie de la gouvernementalité » ne signifie pas que son rôle ou sa fonction ait disparu ou diminué, mais que la raison gouvernementale a été réformée. La généalogie de « l'Etat comme manière de faire, l'Etat comme manière de penser » (Foucault 2004, 366) tout à la fois inclut les points des théories de sécularisation (structure de l'Etat, participation individuelle au champ public) et les enracine dans l'élaboration de la rationalité politique par le pouvoir pastoral. L'échec du séculaire n'est donc pas le retour de la religion à la sphère dont elle a été exclue, mais c'est la rationalité politique qui non seulement n'a pas quitté son horizon originaire, mais l'a intensifié et prolifère. C'est la raison pour laquelle, selon Foucault, la critique de la modernité ne pourrait viser ni le mode de subjectivation, ni la façon dont le sujet est formulé dans la totalité de l'Etat, ni la promesse de modernité encore inachevée, mais le régime de la raison gouvernementale en tant que telle :

La rationalité politique s'est développée et imposée au *fil de l'histoire* des sociétés occidentales. Elle s'est d'abord enracinée dans l'idée du pouvoir pastoral, puis dans celle de la raison d'Etat. L'individualisation et la totalisation en sont des effets inévitables. La libération ne peut pas venir que de l'attaque non pas de l'un ou l'autre des effets, mais des racines de la rationalité politique. (Foucault 1994, 161)

Notes

¹ Voir Monod 2002, 22-30 et Asad 2003, 2-4.

² Foucault a différencié la « normalisation » de la « normation ». Alors que la seconde signifie un contrôle et une régulation de la réalité qui affirment et excluent des phénomènes à partir de la norme qui est extérieure à la réalité de ces phénomènes, la première, en acceptant la dynamique de la réalité, constate la présence d'une certaine normalité pour maintenir et élargir la productivité de cette réalité. Voir : Foucault 2004. 58-59.

³ Sur l'extériorité et la transcendance entre le prince et le peuple voir : Foucault 2004. 94-95.

⁴ La duplication de l'être ne signifie pas un mouvement simple ou transparent, il décrit au contraire le croisement des divers et multiples processus classés parmi des thèmes différents. Alors que Foucault dans la *Du Gouvernement des Vivants* analyse les théorisations sur la nature du mal chez Tertullien vis-à-vis des questions du baptême, de la pénitence, etc., dans *Histoire de la Sexualité II* il évoque la diffusion de l'*aphrodisia* qu'il a lui-même trouvée dans le christianisme. On pourrait envisager le projet de l'Histoire de la Sexualité tout entière dans le double mouvement suivant : en tant qu'archéologie, d'un côté, de la sexualisation de l'homme et l'ontologisation d'un certain savoir sur la sexualité, et de l'autre, comme inscription du mal dans la cure de l'ontologie du sexe.

⁵ Ici, il semble que les deux projets, de la volonté de savoir et le régime de vérité, se rencontrent ; voir Foucault, 2012, 98-99 : « Au fond, ce que je voudrais faire et ce que je sais que je ne serais pas capable de faire, ce serait écrire une histoire de la force du vrai, une histoire du pouvoir de la vérité, une histoire, donc ; pour prendre la même idée sous un autre aspect, de la volonté de savoir. »

References

Asad, T. 2003. *Formation of the Secular*. Stanford: Stanford University Press.

Foucault, M. 1976. *Histoire de la sexualité*, Vol. I. Paris: Gallimard.

Foucault, M. 1994. *Dits et écrits*, Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, M. 2004. *Sécurité, Territoire, Population, Course de Collège de France. 1977-1978*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. 2012. *Du Gouvernement des Vivants. Course de Collège de France. 1979-1980*. Paris: Gallimard.

Monod, J.-C. 2002. *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*. Paris: Librairie philosophique.