

Foucault et le christianisme : étapes d'une recherche

Bibliothèque du Saulchoir, 19 juin 2019

Michel Senellart
ENS de Lyon

C'est un moment très émouvant, pour moi, de parler de Michel Foucault dans ce lieu même où, il y a trente ans, j'ai écouté l'enregistrement d'un de ses cours au Collège de France. Comme l'annonçait un journal, en février 1988, « toute l'œuvre écrite (écrits et enregistrements) de Michel Foucault vient d'être confiée par le Centre Michel-Foucault à la bibliothèque des dominicains du Saulchoir, à Paris. Les chercheurs pourront, sur demande écrite, y consulter de nombreux documents dont de nombreux inédits interdits à la publication par le testament du philosophe ». La Bibliothèque du Saulchoir n'est donc pas seulement le lieu où Foucault, lassé des lenteurs du service de la Bibliothèque nationale, choisit, à partir de l'été 1979¹, de venir travailler régulièrement. Il fut aussi celui où, quelques années après sa mort, de jeunes chercheurs purent accéder à une archive inédite, et dont rien n'annonçait, alors, qu'elle serait publiée un jour².

Si Foucault, répondant à l'invitation du frère Michel Albaric, décida de fréquenter la bibliothèque dominicaine, ce n'est évidemment pas pour de pures raisons fonctionnelles, mais parce qu'elle lui offrait, plus aisément qu'à la BN, un accès aux ressources dont il avait besoin pour la rédaction de son livre *Les aveux de la chair*. Foucault au Saulchoir : ce déplacement d'un espace de travail familier à un autre, en apparence plus insolite, loin d'avoir une signification anecdotique, est le signe d'un événement théorique de grande importance. Il marque le moment où s'engage véritablement la recherche de Foucault, poursuivie jusqu'à son dernier cours, sur le christianisme.

Depuis la publication, si longtemps attendue, du livre en janvier 2018, toute approche de la question « Foucault et le christianisme » ne saurait manquer de prendre appui, d'abord, sinon essentiellement, sur celui-ci, comme s'il récapitulait les étapes de la recherche antérieure, ou les fondait en une synthèse nouvelle et, pour autant qu'on puisse l'affirmer d'un ouvrage posthume, définitive. *Les aveux de la chair* constituent la grille à travers laquelle, désormais, sont lus et interprétés les travaux antérieurs de Foucault sur le sujet. Situation nouvelle, qui produira, sans nul doute, des commentaires mieux à même qu'auparavant de saisir le projet global de Foucault. Il faut saluer néanmoins l'audace d'un chercheur comme Philippe Chevallier qui, sachant l'interdit qui pesait sur le livre fondamental, a osé le premier,

¹ A l'invitation du frère Michel Albaric, directeur de la bibliothèque (1972-1999), que Foucault avait rencontré au printemps précédent. Cf. D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, p. 310 ; D. Macey, *Michel Foucault*, Gallimard, « Biographies », 1994, p. 424-425. En 1983, Foucault lui exprime ainsi sa reconnaissance : « Je remercie la bibliothèque du Saulchoir et son directeur ; ils m'ont aidé, surtout à partir du moment — récent — où les conditions de travail à la Bibliothèque nationale se sont considérablement détériorées » (« Usage des plaisirs et techniques de soi », *Dits et Ecrits*, IV, n° 338, p. 549, note 1 ; cf. également *L'Usage des plaisirs*, p. 279, note 1).

² Le Seuil édita, à l'automne 1989, deux cassettes avec les leçons inaugurales des cours de 1978 (« Sécurité, territoire, population ») et de 1979 (« Naissance de la biopolitique »), sans annoncer aucune suite pour l'avenir. C'est au début de l'année 1992 que les héritiers de Foucault décidèrent de procéder à la publication des cours au Collège de France.

il y a dix ans, entreprendre une étude globale des rapports de Foucault avec la question du christianisme³. Ce livre demeure indispensable. Il invite à prendre en compte la diversité des chemins tracés par Foucault, depuis les années 60, dans l'inventaire critique de l'héritage chrétien face aux enjeux de la modernité. Il fait apparaître, notamment, trois scissions majeures dans l'approche foucauldienne des années 1970-1980 : le « christianisme éclaté » (du cours *La société punitive*, 1973, avec ses pages consacrées aux Quakers, à l'histoire de la confession et de la direction de conscience esquissée dans *Les Anormaux*, 1975, et *La Volonté de savoir*, 1976), le christianisme comme « gouvernementalité » (1978), avec l'analyse du pouvoir pastoral développée dans le cours *Sécurité, territoire, population*, le christianisme, enfin, comme « régime de vérité » (cours *Du gouvernement des vivants*, 1980).

Mon intention, dans cette brève présentation, n'est pas de retracer ces étapes successives jusqu'aux *Aveux de la chair*. Un tel survol resterait pauvrement descriptif et superficiel. Il m'a paru plus intéressant de rappeler la perspective générale dans laquelle s'inscrit la recherche de Foucault sur le christianisme et de montrer, à travers deux exemples, comment il remanie, corrige, nuance, précise en quelques années certaines de ses hypothèses fondamentales. Ce Foucault au travail, à partir non seulement des livres de la bibliothèque, mais aussi des points d'ancrage de sa propre réflexion, me semble mieux à même, par son cheminement questionnant, d'introduire à la complexité du sujet que le résumé d'une succession d'étapes. Je partirai donc de la place de la question de l'aveu dans la recherche foucauldienne et expliquerai comment, sous deux angles différents, celui des actes d'aveu dans le christianisme primitif et celui du pastorat, Foucault corrige et approfondit son schéma interprétatif initial.

La question du christianisme, à partir du milieu des années 70, occupe une place croissante dans le travail de Foucault. Elle est abordée de différents points de vue : celui des disciplines, tout d'abord, et du processus de normalisation sociale à l'âge classique, puis celui du pastorat, comme matrice de la gouvernementalité moderne, celui, enfin, de la véridiction, avec la comparaison des formes antique et chrétienne de direction et d'examen de conscience. Si les angles d'approche varient, l'analyse foucauldienne, en revanche, suit un fil directeur assez constant, à travers la problématique générale de l'aveu, c'est-à-dire du rapport spécifique, dans la culture chrétienne, qui lie le sujet à sa propre vérité, en vue d'assurer son salut. Cette attention spéciale, minutieuse, quasi obsédante, que porte Foucault à l'histoire de l'aveu se rattache à l'une des hypothèses centrales de son *Histoire de la sexualité* : le discours moderne sur le sexe, fondant la vérité du sujet dans son rapport à la sexualité, lui fait une obligation de la formuler pour soi et pour autrui. « Dis-moi qui tu es »⁴ : c'est cette injonction fondamentale de notre culture, relayée par les sciences humaines (et, plus spécialement, la psychanalyse), qui prendrait naissance dans le rituel chrétien de la pénitence. Selon une représentation courante, à l'appui de laquelle, il faut bien le reconnaître, les citations ne manquent pas, le christianisme se ramènerait, pour lui, à une religion de l'aveu. A travers la

³ Ph. Chevallier, *Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Editions, « La croisée des chemins », 2011.

⁴ Cf. *Du gouvernement des vivants*, cours au Collège de France, 1979-1980, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2012, leçon du 20 février 1980, p. 143.

pratique de la confession, imposée aux fidèles depuis le début du II^{ème} millénaire, l'homme, voué à interroger sa chair coupable, serait devenu en Occident « une bête d'aveu »⁵.

Cette interprétation — le christianisme, religion de l'aveu — est toutefois trop schématique et réductrice pour résumer, dans toute sa complexité, l'analyse foucauldienne. Lui-même y a apporté plusieurs correctifs qui, sans la récuser, la nuancent considérablement. Ce sont deux de ces correctifs, sans doute les plus riches de conséquences, que je voudrais évoquer ici.

L'histoire de la confession

Le premier est relatif à l'histoire de la confession.

Foucault avait entrepris, dans son cours de 1975, *Les Anormaux*, d'étudier le rôle de la pastorale tridentine dans la genèse du discours moderne sur la sexualité. Le concile de Trente, dans son programme de christianisation de la société, n'avait pas seulement renforcé l'économie sacramentaire de la pénitence établie au Moyen Âge. Il avait également suscité le déploiement de tout un appareil de direction spirituelle qui faisait apparaître la chair comme l'objet d'un discours exhaustif — obligation de tout dire — et exclusif — ne le dire qu'à son confesseur⁶. C'est cette thèse qui le conduisait à retracer la formation et la ritualisation progressive de l'aveu à travers l'histoire de la pénitence chrétienne, depuis la fin du Moyen Âge⁷. L'histoire de l'aveu, de la sorte, semblait se confondre avec celle de la confession. Comme il l'écrit dans *La Volonté de savoir* :

Depuis le Moyen Âge au moins, les sociétés occidentales ont placé l'aveu parmi les rituels majeurs dont on attend la production de vérité : réglementation du sacrement de pénitence par le Concile de Latran, en 1215, développement des techniques de confession qui s'en est suivi (...).⁸

Or, en 1980, dans le cours *Du gouvernement des vivants* — qui expose, comme on peut le constater maintenant, la matière de la première partie des *Aveux de la chair* —, Foucault déclare :

Quand on parle d'acte d'aveu, à propos du christianisme, bien entendu on pense à la fameuse confession, au sens moderne du mot « confession », celui qu'elle a pris, en gros, à partir de la fin du Moyen Âge, c'est-à-dire la verbalisation des fautes commises, verbalisation qui doit se faire dans un rapport institutionnel à un partenaire qui est le confesseur, partenaire qualifié pour entendre, pour fixer une peine [et] pour accorder la rémission. En fait, l'organisation verbale de la confession, de l'acte d'aveu sous la forme que nous connaissons depuis la fin du Moyen Âge, n'est que le résultat, et le résultat en quelque sorte le plus visible et le plus superficiel, de procédés beaucoup plus complexes, beaucoup plus nombreux, beaucoup plus riches, par lesquels le christianisme a lié les

⁵ *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 80.

⁶ *Ibid.*, p. 188-9.

⁷ Cf. *Les Anormaux*, cours au Collège de France, 1974-1975, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1999, leçon du 19 février 1975, p. 158-80.

⁸ *La volonté de savoir*, p. 78.

individus à l'obligation de manifester leur vérité et leur vérité individuelle.⁹

Derrière la confession, tardivement ritualisée, « qui sembl[ait] avoir recouvert toutes les autres formes d'aveu », c'est donc tout un « régime de vérité » qu'il fallait reconstituer,

dans lequel le christianisme, depuis l'origine, ou en tout cas depuis le IIe siècle, a imposé aux individus de manifester en vérité ce qu'ils sont.¹⁰

Si, dans le christianisme, l'acte de vérité par excellence est la confession, celle-ci ne constitue pas le régime chrétien de vérité. Ce régime consisterait — telle est du moins l'hypothèse avancée — dans une certaine corrélation entre deux grandes obligations : celle de croire, d'une part, et celle, pour chacun, d'explorer les secrets de son cœur. Et c'est à la charnière de ces deux types d'obligation de vérité que se situerait la confession.

De là, deux conséquences capitales :

- la nécessité, tout d'abord, de remonter au christianisme primitif, pour effectuer cette archéologie de la confession, alors que l'analyse de Foucault s'était toujours concentrée sur les périodes pré-moderne et moderne. Ce déplacement, il est vrai, avait déjà été esquissé en 1978, dans l'analyse du pastorat chrétien (dont je vais parler aussitôt après), mais il prend la forme, maintenant, d'une enquête systématique, impliquant une lecture autrement plus complète et approfondie du corpus patristique.

- la mise en évidence, ensuite, au sein de ce que Foucault appelle globalement des « actes d'aveu », par opposition aux « actes de foi »¹¹, de deux types très différents d'actes de vérité : l'exomologèse, sorte de manifestation dramatique de soi-même par laquelle le pécheur, dans le rite de la seconde pénitence, ou pénitence canonique, demande sa réintégration dans l'Eglise, et l'*exagoreusis*, ou manifestation des pensées, correspondant à la pratique de l'examen de conscience dans le cadre de la direction monastique. Le point important, ici, est que l'exomologèse, d'une part, n'implique aucune verbalisation des fautes et, d'autre part, engage un tout autre rapport à la communauté ecclésiale que celui liant le pécheur à son confesseur ou son directeur de conscience. Elle ouvre donc, à l'intérieur du « pôle de l'aveu », la voie à un mode de subjectivation non-introspectif, non verbal, axé sur le devenir-autre du sujet.

Comment dire plus nettement que le christianisme n'est pas originellement ou constitutivement une religion de l'aveu et que l'exploration des secrets du cœur n'est pas, en elle-même, une obligation inhérente au régime chrétien de vérité ? La question, dès lors, est de savoir comment, par quel processus, à quel moment, cette obligation a émergé et s'est finalement imposée. C'est la nécessité de préciser son analyse qui a conduit Foucault à prêter une attention de plus en plus fine à la spiritualité monastique.

L'analyse du pastorat

Ce point me conduit au second correctif apporté par Foucault à la définition trop sommaire du christianisme comme religion de l'aveu, et qui se rapporte à la célèbre analyse

⁹ *Du gouvernement des vivants*, leçon du 6 février 1980, p. 100.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Sur cette distinction, cf. leçon du 30 janvier 1980, p. 81-82 et leçon du 6 février 1980, p. 99-100.

du pastorat, développée dans le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, et quelques écrits ultérieurs.¹²

C'est dans le cadre de son étude de la gouvernementalité — la rationalité gouvernementale, à la fois individualisante et totalisante, propre à l'Etat moderne — que Foucault aborde le thème du pastorat. Il y voit la première élaboration systématique d'« un art de gouverner les hommes », dont les techniques disciplinaires mises en œuvre à l'âge classique ne seraient, en somme, qu'une tardive extension.

(...) c'est de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation (...) de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVIe, XVIIe-XVIIIe siècles, le seuil de l'Etat moderne. L'Etat moderne naît, je crois, lorsque la gouvernementalité est effectivement devenue une pratique politique calculée et réfléchie. La pastorale chrétienne me paraît être l'arrière-plan de ce processus¹³.

L'Etat moderne ne marquerait donc pas une rupture avec le gouvernement ecclésiastique, mais plutôt la reprise du projet pastoral de prendre en charge la conduite des hommes, même s'il y a, bien sûr, un écart important « entre le gouvernement pastoral des individus et des communautés et le développement des arts de gouverner [au sens proprement politique] à partir des XVI-XVIIe siècles »¹⁴.

Trois leçons sont donc consacrées par Foucault au pastorat :

- Dans la première (8 février 1978), il avance la thèse que l'idée du gouvernement des hommes, inscrite dans l'histoire du mot jusqu'au XVIe siècle, est étrangère à la pensée gréco-romaine et trouve son origine dans l'Orient pré-chrétien et chrétien, sous la forme d'un pouvoir de type pastoral, dont il décrit alors les caractères.

- Dans la deuxième (15 février 1978), après une longue analyse du *Politique* de Platon, qui constitue selon lui, « la récusation en bonne et due forme du thème du pastorat »¹⁵, il explique en quoi « l'histoire du pastorat, comme matrice de procédures de gouvernement des hommes »¹⁶ ne commence, en Occident, qu'avec le christianisme.

- Dans la troisième (22 février 1978), enfin, il montre quels traits spécifiques distinguent le pastorat chrétien des traditions orientale et hébraïque.

En quoi résidait l'originalité de cette approche ? Non pas dans la mise en relief de la figure du pasteur — il existait une abondante littérature le sujet et Foucault s'appuyait notamment, pour la tradition orientale, sur le livre de Philippe de Robert, *Le berger d'Israël*, paru en 1968 — ni dans l'intérêt porté à la pastorale, en tant que ministère spécifique du clergé auprès des fidèles, mais dans la découverte, entre l'exégèse du *thème pastoral* et la théologie de l'*action pastorale*, du pastorat comme technique de gouvernement des hommes :

¹² Les pages qui suivent sont extraites d'un article à paraître, « Pastorat, direction, aveu : limites d'un paradigme », in Ph. Büttgen et al. (dir.), *Michel Foucault et les Pères de l'Eglise*, Presses Universitaires de la Sorbonne (en cours de publication).

¹³ *Sécurité, territoire, population*, cours au Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004, leçon du 22 février 1979, p. 169.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, leçon du 15 février 1978, p. 150.

¹⁶ *Ibid.*, p. 151.

(...) l'histoire des techniques employées, l'histoire des réflexions sur ces techniques pastorales, l'histoire de leur développement, de leur application, l'histoire de leur raffinement successif, l'histoire des différents types d'analyse et de savoir qui étaient liés à l'exercice du pastorat, il me semble, écrit Foucault, que cela n'a jamais été très réellement fait¹⁷.

Quels sont les traits essentiels du pastorat chrétien, tels que les dessine Foucault, avec une grande constance, en 1978-1979 ? Il résume ainsi son analyse dans une conférence prononcée à Tokyo, en avril 1978¹⁸ :

Foucault souligne d'abord l'originalité du thème pastoral, dans l'Orient ancien, par rapport au pouvoir politique traditionnel. Quatre traits, chez les Hébreux, le caractérisent :

Il désigne **(1)** un pouvoir qui ne porte pas sur un territoire, mais sur une multiplicité d'individus ; **(2)** un pouvoir qui ne vise pas la conquête et la domination, mais assure la subsistance du groupe et des individus (pouvoir, donc, non pas triomphant, mais bienveillant) ; **(3)** un pouvoir essentiellement dévoué (le berger prêt à se sacrifier pour le salut de son troupeau¹⁹), et non un pouvoir qui exige le sacrifice de ses sujets ; **(4)** un pouvoir individualisant, enfin, qui veille sur les individus pris un par un²⁰.

Sur fond de ces éléments communs, quel a été l'apport spécifique du christianisme ? Celui-ci — non pas immédiatement, sans doute, mais à partir du moment où « il est devenu [aux III^e-IV^e siècles] une force d'organisation politique et sociale »²¹ — a transformé le modèle hébraïque sur plusieurs plans essentiels : **(1)** il a fait du salut une obligation pour tous ; **(2)** obligation qui implique pour chacun d'accepter l'autorité d'un autre (i.e. pour les brebis, de se soumettre à la « surveillance et [au] contrôle continu » du pasteur) ; **(3)** rapport qui prend la forme d'une « obéissance totale, absolue et inconditionnée », celle-ci devenant une vertu en elle-même ; **(4)** ce pouvoir, enfin, exige, pour s'exercer, de connaître la vérité intérieure des brebis, vérité (« aveu exhaustif ») obtenue par l'examen de conscience, la confession et le développement de la direction de conscience. C'est avec ce dernier point, précise Foucault, que l'on touche spécialement au problème de l'histoire de la sexualité²².

D'Israël aux premiers siècles du christianisme, on passe donc d'un pastorat oblatif à un pastorat essentiellement prescriptif ; d'une crainte de Dieu à une dépendance individuelle, impliquant le renoncement à toute volonté propre ; d'une vigilance bienfaisante à une exigence d'aveu, par chacun, de ses vérités cachées. Ou plutôt — car il s'agit de recomposition, et non de substitution d'un modèle à un autre —, ce sont les valeurs directive, oblatif, sacrificielle et individualisante du pastorat hébraïque que le christianisme a réinvesties dans l'exercice d'un pouvoir pastoral requérant l'assujettissement de chacun à une instance de contrôle permanent, dont découle l'impératif d'aveu.

¹⁷ *Ibid.*, p. 154.

¹⁸ « Sexualité et pouvoir » (Tokyo, 20 avril 1978), *Dits et Ecrits*, III, n° 233, p. 552-570 (voir p. 560-566).

¹⁹ Dans *Sécurité, territoire, population*, Foucault désigne ce trait comme « tout à fait spécifique du pastorat chrétien ».

²⁰ « Sexualité et pouvoir », p. 561-562. « Pouvoir, donc, qui porte sur une multiplicité — sur une multiplicité d'individus en déplacement, allant d'un point à un autre —, pouvoir oblatif, sacrificiel, pouvoir individualiste. »

²¹ *Ibid.*, p. 562.

²² *Ibid.*, p. 562-565.

Direction continue, obéissance intégrale, aveu exhaustif : ce sont ces trois éléments qui définissent le profil spécifiquement chrétien du pastorat au sein du paradigme hérité de la tradition biblique

Cette analyse, je l'ai rappelé, demeure inchangée jusqu'à la fin de 1979.

C'est en 1980, dans son cours *Du gouvernement des vivants* — et, en fait, nous pouvons le constater maintenant, dans l'écriture des *Aveux de la chair* —, que se marque un décrochage capital par rapport à elle. Le passage en question se trouve au début de la leçon du 19 mars, consacrée à la pratique de la direction et de l'examen de conscience dans les premiers siècles du christianisme. Il correspond, presque mot pour mot, dans *Les Aveux de la chair*, au texte du 4^{ème} chapitre de la I^{ère} partie, « L'art des arts », p. 114. Le premier étant malgré tout, dans sa forme orale, un peu plus précis que le second, c'est lui que je choisirai de citer et commenter.

La question qu'étudie Foucault, alors, est celle de la réception par le christianisme des techniques d'examen de soi et de direction spirituelle élaborées par les écoles de philosophie antiques. Celles-ci, constate-t-il, n'y ont guère été introduites avant le IV^e siècle. Après avoir brièvement traité de l'examen de conscience, voici ce qu'il dit à propos de la direction :

Le fait même de la direction, ou plutôt l'institutionnalisation de la direction, la mise en place d'une technique pour diriger, cela est quelque chose qui apparaît tardivement dans le christianisme. Bien sûr, on trouve très tôt, dès le début, le thème du pouvoir pastoral, c'est-à-dire le fait qu'il doit y avoir à la tête du troupeau un guide qui le conduit jusqu'au salut. Ce berger a la responsabilité du troupeau lui-même et il a la responsabilité non seulement du troupeau, mais aussi de chacune des brebis, et il lui faut sauver chaque brebis et lui porter aide aussitôt qu'elle tombe. Ce thème pastoral, donc, est important, il est évident, mais il ne coïncide pas avec l'idée ou avec la technique d'une direction. Il ne coïncide pas avec l'idée d'une intervention permanente qui serait celle d'un individu sur un autre, avec pour but de l'observer, le connaître, le guider, le conduire, le conduire point par point tout au long de son existence dans un rapport d'obéissance ininterrompue. Le thème du pouvoir pastoral n'implique pas une technique de direction, même si, plus tard, lorsque cette technique de direction sera développée à l'intérieur du christianisme, c'est sous le signe du pastorat qu'elle sera placée.²³

Ce texte comporte trois enseignements essentiels :

1. Il souligne, tout d'abord, le décalage chronologique entre « le thème du pouvoir pastoral », présent « dès le début » du christianisme, et le principe de direction, qui n'y apparaît que plus tardivement.

2. Il met en évidence, ensuite, le noyau autour duquel s'organise ce thème pastoral, dans lequel on reconnaît les dimensions oblatrice et individualisante du pastorat hébraïque. Nulle différence, ici, entre le pastorat chrétien et ce dernier.

²³ *Du gouvernement des vivants*, leçon du 19 mars 1980, p. 249. Comparer avec le texte plus concis des *Aveux de la chair*, p. 114 : « Le thème du pasteur qui doit guider vers les prairies du salut à la fois le troupeau et chacune des brebis, est présent dans les formes les plus anciennes du christianisme. Mais il ne coïncide pas avec l'idée d'une "direction" qui prendrait en charge la vie d'un individu, la guiderait pas à pas, lui prescrirait un régime spécifique, lui donnerait des conseils de conduite quotidienne, prendrait, en permanence, connaissance de ses progrès et exigerait une obéissance continue et sans faille. »

Les traits spécifiques, en revanche, par lesquels le christianisme avait renouvelé le modèle pastoral, d'après l'interprétation proposée en 1978-1979 — « intervention permanente (...) d'un individu sur un autre, (...) tout au long de son existence dans un rapport d'obéissance ininterrompue » —, se trouvent déplacés du côté de la seule direction. Plus loin, dans la même leçon, Foucault, comparant la direction stoïcienne et la direction chrétienne, explique que la première était essentiellement provisoire²⁴, tandis que la seconde implique une soumission totale et continue²⁵. C'est donc bien de la direction proprement chrétienne qu'il s'agit dans le passage cité.

Or cette direction n'est mise en œuvre, à partir du IV^e siècle, que dans un cadre rigoureusement délimité, régi par des règles strictes : celui des institutions monastiques. L'erreur, en somme, était d'avoir transposé dans le pastorat, en tant que technologie générale de pouvoir, des techniques de gouvernement des âmes forgées spécialement pour les moines, et d'y avoir vu la contribution originale du christianisme par rapport au modèle pastoral hébraïque. Si donc le pastorat « ne coïncide pas avec l'idée ou la technique d'une direction », on voit que ce qui en faisait, en quelque sorte, le schéma matriciel de la subjectivité chrétienne cesse d'être opératoire. Le thème pastoral, certes, reste « important », mais il ne se distingue plus guère de ce que l'on entend, communément, par la pastorale comme discours et pratique du ministère ecclésial, avec son riche réseau de correspondances symboliques, autour de la figure christique du bon pasteur. Tel est bien le sens, me semble-t-il, qui prévaut dans les écrits de Foucault après 1980.

3. Plutôt que d'entendre la dernière phrase de Foucault comme une simple mise au point d'ordre chronologique, j'y perçois l'explication — et c'est là le troisième enseignement du texte — de l'amalgame effectué, en 1978, entre pastorat et direction. Il résulterait de la projection, sur les premiers siècles chrétiens, d'une structure tardive de gouvernement des âmes, dans une démarche historique régressive, insuffisamment affranchie, sans doute, de certains présupposés continuistes, et trop exclusivement centrée, encore, sur la généalogie de l'aveu pénitentiel²⁶.

Je suis loin, à travers les deux axes qu'on vient de parcourir, d'avoir déployé toute la richesse du sujet « Foucault et le christianisme ». Je n'ai presque rien dit des *Aveux de la chair*, qui développe, notamment, une analyse éblouissante de la mystique de la virginité, aux III^e-IV^e siècles, et une lecture très neuve des écrits de saint Augustin sur le mariage, la sexualité au paradis et les effets de la concupiscence. Il faudrait plus de quelques minutes pour aborder ces passionnantes analyses. Mais ce livre lui-même, s'il est le dernier paru, est loin de constituer le *dernier mot* de Foucault sur le christianisme. Celui-ci, on le sait, a consacré l'ultime séance de son ultime cours, *Le courage de la vérité*, à la *parrèsia* dans les premiers textes chrétiens. Le mot, explique-t-il, y apparaît avec une valeur ambiguë. Une valeur positive, dans un premier temps, comme vertu caractérisant l'attitude du bon chrétien à

²⁴ *Ibid.*, p. 262 ; cf. *Les Aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, I, IV, 2, p. 121.

²⁵ *Ibid.*, p. 262-263 ; cf. *Les Aveux de la chair*, I, IV, 2, p. 122.

²⁶ Le décentrement, en 1980, de l'histoire de l'aveu par rapport à la seule confession, au profit de la mise au jour du « régime de vérité » chrétien, témoigne de cette remise en cause d'une genèse trop continuiste.

l'égard des hommes et de Dieu : courage du martyr face à ses persécuteurs, manifestant sa foi en même temps que, par son exemple, il renforce celle des autres ; confiance que met le chrétien dans son amour et dans la promesse du salut. Courage et confiance indissociables l'un de l'autre, puisque c'est de cette dernière que le martyr tire sa fermeté d'âme.

Mais la *parrhèsia* apparaît également, dans un second temps, avec une valeur négative. Avec le développement des institutions monastiques, le rapport de confiance, d'ouverture du cœur, liant l'homme à Dieu est perçu, de plus en plus, comme arrogance et présomption. Au « thème de la *parrhèsia* confiance va se substituer le principe d'une obéissance tremblante »²⁷. L'individu ne peut, par le propre mouvement de son âme, trouver la voie d'ouverture à Dieu. C'est dans la crainte de Dieu, la méfiance à l'égard de soi-même et la renonciation à soi que résident, désormais, les conditions du salut. « Là où il y a obéissance, il ne peut pas y avoir *parrhèsia* »²⁸.

Foucault en vient ainsi à distinguer deux grands pôles de l'expérience chrétienne : un « pôle parrhèsiaque (...), où le rapport à la vérité s'établit dans la forme d'un face à face [confiant] avec Dieu »²⁹ ; et « un pôle anti-parrhèsiaque », « pôle de la méfiance à l'égard de soi-même et de la crainte à l'égard de Dieu »³⁰. Le premier serait à l'origine de la « grande tradition mystique du christianisme »³¹, le second, — « historiquement et institutionnellement beaucoup plus important »³² — à l'origine de la tradition ascétique, autour de laquelle se sont développées les institutions pastorales du christianisme.

On ne peut que rêver des horizons qu'aurait ouverts, s'il en avait poursuivi l'analyse, l'exploration par Foucault de ce « pôle parrhèsiaque » de l'expérience chrétienne.

²⁷ *Le courage de la vérité*, cours au Collège de France, 1984, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2009, leçon du 28 mars 1984, p. 304.

²⁸ *Ibid.*, p. 307.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 308.

³¹ *Ibid.*, p. 307.

³² *Ibid.*, p. 308.