

OMNES ET SINGULATIM : VERS UNE CRITIQUE DE LA RAISON POLITIQUE

Michel Foucault

Gallimard | « Le Débat »

1986/4 n° 41 | pages 5 à 36

ISSN 0246-2346

ISBN 9782072398490

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-le-debat-1986-4-page-5.htm>

Pour citer cet article :

Michel Foucault, « Omnes et singulatim : Vers une critique de la raison politique »,
Le Débat 1986/4 (n° 41), p. 5-36.
DOI 10.3917/deba.041.0005

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Michel Foucault

OMNES ET SINGULATIM : VERS UNE CRITIQUE DE LA RAISON POLITIQUE

I

Le titre paraît prétentieux, je le sais. Mais la raison en est précisément sa propre excuse. Depuis le XIX^e siècle, la pensée occidentale n'a jamais cessé de travailler à critiquer le rôle de la raison – ou du manque de raison — dans les structures politiques. Il est par conséquent totalement déplacé de se lancer une fois encore dans un aussi vaste projet. La multitude même des tentatives antérieures est cependant le garant que toute nouvelle entreprise sera autant couronnée de succès que les précédentes – et, en tout état de cause, probablement aussi heureuse.

Me voilà, dès lors, dans l'embarras de qui n'a que des esquisses et des ébauches inachevables à proposer. Il y a belle lurette que la philosophie a renoncé à tenter de compenser l'impuissance de la raison scientifique, qu'elle ne tente plus d'achever son édifice.

L'une des tâches des Lumières était de multiplier les pouvoirs politiques de la raison. Mais les hommes du XIX^e siècle allaient bientôt se demander si la raison n'était pas en passe de devenir trop puissante dans nos sociétés. Ils commencèrent à s'inquiéter de la relation qu'ils devinaient confusément entre une société encline à la rationalisation et certaines menaces pesant sur l'individu et ses libertés, l'espèce et sa survie.

Autrement dit, depuis Kant, le rôle de la philosophie a été d'empêcher la raison de dépasser les limites de ce qui est donné dans l'expérience ; mais dès cette époque – c'est-à-dire, avec le développement des États modernes et l'organisation politique de la société – le rôle de la philosophie a aussi été de surveiller les abus de pouvoir de la rationalité politique – ce qui lui donne une espérance de vie assez prometteuse.

Nul n'ignore ces banalités. Mais le fait même qu'elles soient banales ne signifie pas qu'elles n'existent pas. En présence de faits banals, il nous appartient de découvrir – ou de tenter de découvrir – les problèmes spécifiques et peut-être originaux qui leur sont attachés.

Le lien entre la rationalisation et les abus du pouvoir politique est évident. Et nul n'est besoin d'attendre la bureaucratie ou les camps de concentration pour reconnaître l'existence de telles relations. Mais le problème est alors de savoir que faire d'une donnée aussi évidente.

Le présent article reprend les conférences prononcées en anglais les 10 et 16 octobre 1979 à l'Université de Stanford. Nous remercions, pour la permission de les reproduire, les *Trustees of the Tanner Lectures on Human Values*.

Cet article est paru en septembre-novembre 1986 dans le n° 41 du *Débat* (pp. 5 à 35).

Michel Foucault
Omnes et singulatim

Allons-nous faire le « procès » de la raison ? À mon sens, rien ne serait plus stérile. D'abord, parce qu'il n'est question ni de culpabilité ni d'innocence en ce domaine. Ensuite, parce qu'il est absurde d'invoquer la « raison » comme l'entité contraire de la non-raison. Enfin, parce qu'un tel procès nous piégerait en nous obligeant à jouer le rôle arbitraire et ennuyeux du rationaliste ou de l'irrationaliste.

Allons-nous sonder cette espèce de rationalisme qui paraît être spécifique à notre culture moderne et qui remonte aux Lumières ? C'est là, je crois, la solution que choisirent certains membres de l'école de Francfort. Mon propos n'est pas d'ouvrir une discussion de leurs œuvres – et elles sont des plus importantes et des plus précieuses. Je suggérerais, pour ma part, une autre manière d'étudier les liens entre la rationalisation et le pouvoir :

1. Il est sans doute prudent de ne pas traiter de la rationalisation de la société ou de la culture comme d'un tout, mais d'analyser ce processus en plusieurs domaines – chacun d'eux s'enracinant dans une expérience fondamentale : folie, maladie, mort, crime, sexualité, etc.

2. Je tiens pour dangereux le mot même de rationalisation. Quand d'aucuns tentent de rationaliser quelque chose, le problème essentiel n'est pas de rechercher s'ils se conforment ou non aux principes de la rationalité, mais de découvrir à quel type de rationalité ils ont recours.

3. Même si les Lumières ont été une phase extrêmement importante dans notre histoire, et dans le développement de la technologie politique, je crois que nous devons nous référer à des processus bien plus reculés si nous voulons comprendre comment nous nous sommes laissé prendre au piège de notre propre histoire.

Telle fut ma « ligne de conduite » dans mon précédent travail : analyser les rapports entre des expériences comme la folie, la mort, le crime ou la sexualité, et diverses technologies du pouvoir. Mon travail porte désormais sur le problème de l'individualité – ou, devrais-je dire, de l'identité en rapport avec le problème du « pouvoir individualisant ».

Chacun sait que dans les sociétés européennes le pouvoir politique a évolué vers des formes de plus en plus centralisées. Des historiens étudient cette organisation de l'État, avec son administration et sa bureaucratie, depuis plusieurs décennies.

Je voudrais suggérer ici la possibilité d'analyser une autre espèce de transformation touchant ces relations de pouvoir. Cette transformation est peut-être moins connue. Mais je crois qu'elle n'est pas non plus sans importance, surtout pour les sociétés modernes. En apparence, cette évolution est opposée à l'évolution vers un État centralisé. Je songe, en fait, au développement des techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger de manière continue et permanente. Si l'État est la forme politique d'un pouvoir centralisé et centralisateur, appelons *pastorat* le pouvoir individualisateur.

Mon propos est ici de présenter à grands traits l'origine de cette modalité pastorale du pouvoir, ou au moins certains aspects de son histoire ancienne. Dans une deuxième conférence, je tenterai de montrer comment ce *pastorat* s'est trouvé associé à son contraire, l'État.

L'idée que la divinité, le roi ou le chef est un berger suivi d'un troupeau de brebis n'était pas familière aux Grecs et aux Romains. Il y eut des exceptions, je sais – les toutes premières dans la littérature homérique, puis dans certains textes du Bas-Empire. J'y reviendrai par la suite. Grossièrement parlant, nous pouvons dire que la métaphore du troupeau est absente des grands textes politiques grecs ou romains.

Tel n'est pas le cas dans les sociétés orientales antiques, en Égypte, en Assyrie et en Judée. Le pharaon égyptien était un berger. Le jour de son couronnement, en effet, il recevait rituellement la houlette du

berger ; et le monarque de Babylone avait droit, entre autres titres, à celui de « berger des hommes ». Mais Dieu était aussi un berger menant les hommes à leur pâture et pourvoyant à leur nourriture. Un hymne égyptien invoquait Rê de la sorte : « Ô Rê qui veille quand tous les hommes sommeillent, Toi qui cherches ce qui est bon pour ton bétail... » L'association entre Dieu et le Roi vient naturellement, puisque tous deux jouent le même rôle : le troupeau qu'ils surveillent est le même ; le pasteur royal a la garde des créatures du grand pasteur divin. « Illustre compagnon de pâture, Toi qui prends soin de ta terre et la nourris, berger de toute abondance. »

Mais, comme nous le savons, ce sont les Hébreux qui développèrent et amplifièrent le thème pastoral – avec, néanmoins, une caractéristique fort singulière : Dieu, et Dieu seul, est le berger de son peuple. Il n'est qu'une seule exception positive : en sa qualité de fondateur de la monarchie, David est invoqué sous le nom de pasteur. Dieu lui a confié la mission de rassembler un troupeau.

Mais il est aussi des exceptions négatives : les mauvais rois sont uniformément comparés à de mauvais pasteurs ; ils dispersent le troupeau, le laissent mourir de soif, et ne le tondent qu'à leur seul profit. Yahvé est le seul et unique véritable berger. Il guide son peuple en personne, aidé de ses seuls prophètes. « Comme un troupeau tu guidas ton peuple par la main de Moïse et d'Aaron », dit le Psalmiste. Je ne peux traiter, bien sûr, ni des problèmes historiques touchant à l'origine de cette comparaison, ni de son évolution dans la pensée juive. Je souhaite uniquement aborder quelques thèmes typiques du pouvoir pastoral. Je voudrais mettre en évidence le contraste avec la pensée politique grecque, et montrer l'importance qu'ont prise ensuite ces thèmes dans la pensée chrétienne et dans les institutions.

1. Le pasteur exerce le pouvoir sur un troupeau plutôt que sur une terre. C'est probablement bien plus compliqué que cela, mais, d'une manière générale, la relation entre la divinité, la terre et les hommes diffère de celle des Grecs. Leurs dieux possédaient la terre, et cette possession originelle déterminait les rapports entre les hommes et les dieux. En l'occurrence, c'est au contraire la relation du Dieu-Berger avec son troupeau qui est originelle et fondamentale. Dieu donne, ou promet, une terre à son troupeau.

2. Le pasteur rassemble, guide et conduit son troupeau. L'idée qu'il appartenait au chef politique d'apaiser les hostilités au sein de la cité et de faire prévaloir l'unité sur le conflit est sans aucun doute présente dans la pensée grecque. Mais ce que le pasteur rassemble, ce sont des individus dispersés. Il se rassemblent au son de sa voix : « Je sifflerai et ils se rassembleront. » Inversement, il suffit que le pasteur disparaisse pour que le troupeau s'éparpille. Autrement dit, le troupeau existe par la présence immédiate et l'action directe du pasteur. Sitôt que le bon législateur grec, tel Solon, a réglé les conflits, il laisse derrière lui une cité forte dotée de lois qui lui permettent de durer sans lui.

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

Last and not least, il s'agit d'une bienveillance finale. Le pasteur a un dessein pour son troupeau. Il faut soit le conduire à une bonne pâture, soit le ramener au bercail.

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

Le thème de la veille est important. Il fait ressortir deux aspects du dévouement du pasteur. En premier lieu, il agit, travaille et se met en frais pour ceux qu'il nourrit et qui sont endormis. En second lieu, il veille sur eux. Il prête attention à tous, sans perdre de vue aucun d'entre eux. Il est amené à connaître son troupeau dans l'ensemble, et en détail. Il doit connaître non seulement l'emplacement des bons pâturages, les lois des saisons et l'ordre des choses, mais aussi les besoins de chacun en particulier. Une fois encore, un commentaire rabbinique sur l'Exode décrit dans les termes suivants les qualités pastorales de Moïse : il envoyait paître chaque brebis à tour de rôle – d'abord les plus jeunes, pour leur donner à brouter l'herbe la plus tendre : puis les plus âgées, et enfin les plus vieilles, capables de brouter l'herbe la plus coriace. Le pouvoir pastoral suppose une attention individuelle à chaque membre du troupeau. Ce ne sont là que des thèmes que les textes hébraïques associent aux métaphores du Dieu-berger et de son peuple-troupeau. Je ne prétends en aucune façon que le pouvoir politique s'exerçait effectivement ainsi dans la société juive avant la chute de Jérusalem. Je ne prétends même pas que cette conception du pouvoir politique est un tant soit peu cohérente.

Ce ne sont que des thèmes. Paradoxaux, et même contradictoires. Le christianisme devait leur donner une importance considérable, tant au Moyen Âge que dans les Temps modernes. De toutes les sociétés de l'histoire, les nôtres – je veux dire, celles qui sont apparues à la fin de l'Antiquité sur le versant occidental du continent européen – ont peut-être été les plus agressives et les plus conquérantes ; elles ont été capables de la violence la plus stupéfiante, contre elles-mêmes aussi bien que contre les autres. Elles inventèrent un grand nombre de formes politiques différentes. À plusieurs reprises, elles modifièrent en profondeur leurs structures juridiques. Il faut garder à l'esprit qu'elles seules ont développé une étrange technologie du pouvoir traitant l'immense majorité des hommes en troupeau avec une poignée de pasteurs. Ainsi établirent-elles entre les hommes une série de rapports complexes, continus et paradoxaux.

C'est assurément quelque chose de singulier dans le cours de l'histoire. Le développement de la « technologie pastorale » dans la direction des hommes a de toute évidence bouleversé de fond en comble les structures de la société antique.

Aussi, afin de mieux expliquer l'importance de cette rupture, je voudrais maintenant revenir brièvement sur ce que j'ai dit des Grecs. Je devine les objections que l'on peut m'adresser.

L'une est que les poèmes homériques emploient la métaphore pastorale pour désigner les rois. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, l'expression *poimèn laôn* revient à plusieurs reprises. Elle désigne les chefs, et souligne la grandeur de leur pouvoir. De surcroît, il s'agit d'un titre rituel, fréquent même dans la littérature indo-européenne tardive. Dans *Beowulf*, le roi est encore considéré comme un berger. Mais que l'on retrouve le

même titre dans les poèmes épiques archaïques, comme dans les textes assyriens, n'a rien de réellement surprenant.

Le problème se pose plutôt en ce qui concerne la pensée grecque ; il est au moins une catégorie de textes qui comportent des références aux modèles pastoraux : ce sont les textes pythagoriciens. La métaphore du pâtre apparaît dans les *fragments* d'Archytas, cités par Stobée. Le terme *nomos* (la loi ; est lié au mot *nomeus* (pasteur) : le pasteur partage, la loi assigne. Et Zeus est appelé *Nomios et Némeios* parce qu'il veille à la nourriture de ses brebis. Enfin, le magistrat doit être *philanthropes*, c'est-à-dire dépourvu d'égoïsme. Il doit se montrer plein d'ardeur et de sollicitude, tel un berger.

Grube, l'éditeur allemand des *Fragments* d'Archytas, soutient que cela trahit une influence hébraïque unique dans la littérature grecque. D'autres commentateurs, à l'instar de Delatte, affirment que la comparaison entre les dieux, les magistrats et les bergers était fréquente en Grèce. Il est par conséquent inutile d'y insister.

Je m'en tiendrai à la littérature politique. Les résultats de la recherche sont clairs : la métaphore politique du berger n'apparaît ni chez Isocrate, ni chez Démosthène, ni chez Aristote. C'est assez surprenant quand on songe que dans son *Aréopagitique*, Isocrate insiste sur les devoirs du magistrat : il souligne avec force qu'ils doivent se montrer dévoués et se préoccuper des jeunes gens. Et pourtant, pas la moindre allusion pastorale.

Platon, en revanche, parle souvent du pasteur-magistrat. Il en évoque l'idée dans le *Critias*, *La République* et *Les Lois*, et il en discute à fond dans *Le Politique*. Dans le premier ouvrage, le thème du pasteur est assez secondaire. On trouve parfois, dans le *Critias*, quelques évocations de ces jours heureux où l'humanité était directement gouvernée par les dieux et paissait sur d'abondantes pâtures. Parfois encore, Platon insiste sur la nécessaire vertu du magistrat – par opposition au vice de Trasimaque (*La République*). Enfin, le problème est parfois de définir le rôle subalterne des magistrats : en vérité, de même que les chiens de garde, ils n'ont qu'à obéir à « ceux qui se trouvent au sommet de l'échelle » (*Les Lois*).

Mais dans *Le Politique*, le pouvoir pastoral est le problème central et fait l'objet de longs développements. Peut-on définir le décideur de la cité, le commandant, comme une sorte de pasteur ?

L'analyse de Platon est bien connue. Pour répondre à cette question, il procède par division. Il établit une distinction entre l'homme qui transmet des ordres à des choses inanimées (e.g., l'architecte), et l'homme qui donne des ordres aux animaux ; entre l'homme qui donne des ordres à des animaux isolés (à un attelage de bœufs, par exemple) et celui qui commande à des troupeaux ; et enfin, entre celui qui commande à des troupeaux d'animaux, et celui qui commande à des troupeaux humains. Et nous retrouvons là le chef politique : un pasteur d'hommes.

Mais cette première division demeure peu satisfaisante. Il convient de la pousser plus avant. Opposer les *hommes* à tous les autres animaux n'est pas une bonne méthode. Aussi le dialogue repart-il de zéro pour proposer de nouveau toute une série de distinctions : entre les animaux sauvages et les animaux domestiques ; ceux qui vivent dans les eaux, et ceux qui vivent sur terre ; ceux qui ont des cornes, et ceux qui n'en ont pas ; ceux qui ont la corne du pied fendue, et ceux dont elle est d'un seul morceau ; ceux qui peuvent se reproduire par croisement, et ceux qui ne le peuvent pas. Et le dialogue se perd dans ses interminables subdivisions.

Aussi, que montrent le développement initial du dialogue et son échec subséquent ? Que la méthode de la division ne peut rien prouver du tout quand elle n'est pas correctement appliquée. Cela montre aussi que l'idée d'analyser le pouvoir politique comme la relation entre un berger et ses animaux était probablement assez controversée à l'époque. En fait, c'est la première hypothèse qui vient à l'esprit des interlocuteurs quand

ils cherchent à découvrir l'essence du politique. Était-ce alors un lieu commun ? Ou Platon discutait-il plutôt d'un thème pythagoricien ? L'absence de la métaphore pastorale dans les autres textes politiques contemporains semble plaider en faveur de la seconde hypothèse. Mais nous pouvons probablement laisser la discussion ouverte.

Ma recherche personnelle porte sur la manière dont Platon s'en prend à ce thème dans le reste du dialogue. Il le fait d'abord au moyen d'arguments méthodologiques, puis en invoquant le fameux mythe du monde qui tourne autour de son axe.

Les arguments méthodologiques sont extrêmement intéressants. Ce n'est pas en décidant quelles espèces peuvent former un troupeau, mais en analysant ce que fait le berger que l'on peut dire si le roi est ou non une sorte de pasteur.

Qu'est-ce qui caractérise sa tâche ? Premièrement, le berger est seul à la tête de son troupeau. Deuxièmement, son travail est de veiller à la nourriture de ses bêtes ; de les soigner quand elles sont malades ; de leur jouer de la musique pour les rassembler, et les guider ; d'organiser leur reproduction dans le souci d'obtenir la meilleure progéniture. Ainsi retrouvons-nous bel et bien les thèmes typiques de la métaphore pastorale présents dans les textes orientaux.

Et quelle est la tâche du roi à l'égard de tout ceci ? Comme le pasteur, il est seul à la tête de la cité. Mais, pour le reste, qui fournit à l'humanité sa nourriture ? Le roi ? Non. Le cultivateur, le boulanger. Qui s'occupe des hommes lorsqu'ils sont malades ? Le roi ? Non. Le médecin. Et qui les guide par la musique ? Le maître de gymnase – et non le roi. Ainsi bien des citoyens pourraient-ils très légitimement prétendre au titre de « pasteur d'hommes ». Le politique, comme le pasteur du troupeau humain, compte de nombreux rivaux. En conséquence, si nous voulons découvrir ce qu'est réellement et fondamentalement le politique, nous devons écarter de lui « tous ceux dont le flot l'environne », et ce faisant démontrer en quoi il *n'est pas* un pasteur.

Platon recourt donc au mythe de l'univers tournant autour de son axe en deux mouvements successifs et de sens contraire.

Dans un premier temps, chaque espèce animale appartenait à un troupeau conduit par un Génie-Pasteur. Le troupeau humain était conduit par la divinité en personne. Il pouvait disposer à profusion des fruits de la terre ; il n'avait besoin d'aucun abri ; et, après la mort, les hommes revenaient à la vie. Une phrase capitale ajoute : « La Divinité étant leur pasteur, les hommes n'avaient point besoin de constitution politique. »

Dans un second temps, le monde tourna dans la direction opposée. Les dieux ne furent plus les bergers des hommes, qui se retrouvèrent dès lors abandonnés à eux-mêmes. Car ils avaient reçu le feu. Que serait alors le rôle du politique ? Allait-il devenir pasteur à la place de la divinité ? Pas du tout. Son rôle serait désormais de tisser une toile solide pour la cité. Être un homme politique ne voulait pas dire nourrir, soigner et élever sa progéniture, mais associer : associer différentes vertus ; associer des tempéraments contraires (fougueux ou modérés), en se servant de la « navette » de l'opinion populaire. L'art royal de gouverner consistait à rassembler les vivants « en une communauté qui repose sur la concorde et l'amitié », et à tisser ainsi « le plus magnifique de tous les tissus ». Toute la population, « esclaves et hommes libres, enveloppés dans ses plis ».

Le Politique apparaît donc comme la réflexion de l'Antiquité classique la plus systématique sur le thème du pastorat, qui était appelé à prendre tant d'importance dans l'Occident chrétien. Que nous en discussions semble prouver qu'un thème, d'origine orientale peut-être, était suffisamment important du temps de Platon pour mériter une discussion ; mais n'oublions pas qu'il était contesté.

Pas entièrement, cependant. Car Platon reconnaissait bel et bien au médecin, au cultivateur, au gymnaste et au pédagogue la qualité de pasteurs. En revanche, il refusait qu'ils se mêlassent d'activités politiques. Il le dit explicitement : comment le politique trouverait-il jamais le temps d'aller voir chaque personne en particulier, de lui donner à manger, de lui offrir des concerts, et de la soigner en cas de maladie ? Seul un dieu de l'Âge d'Or pourrait se conduire de la sorte ; ou encore, tel un médecin ou un pédagogue, être responsable de la vie et du développement d'un petit nombre d'individus. Mais, situés entre les deux – les dieux et les bergers –, les hommes qui détiennent le pouvoir politique ne sont pas des pasteurs. Leur tâche ne consiste pas à entretenir la vie d'un groupe d'individus. Elle consiste à former et à assurer l'unité de la cité. Bref, le problème politique est celui de la relation entre l'un et la multitude dans le cadre de la cité et de ses citoyens. Le problème pastoral concerne la vie des individus.

Tout cela semble, peut-être, fort lointain. Si j'insiste sur ces textes anciens, c'est qu'ils nous montrent que ce problème – ou plutôt, cette série de problèmes – s'est posé très tôt. Ils couvrent l'histoire occidentale dans sa totalité, et ils sont encore de la plus haute importance pour la société contemporaine. Ils ont trait aux relations entre le pouvoir politique à l'œuvre au sein de l'État en tant que cadre juridique de l'unité, et un pouvoir que nous pouvons appeler « pastoral », dont le rôle est de veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort.

Le fameux « problème de l'État-providence » ne met pas seulement en évidence les besoins ou les nouvelles techniques de gouvernement du monde actuel. Il doit être reconnu pour ce qu'il est : l'une des extrêmement nombreuses réapparitions du délicat ajustement entre le pouvoir politique exercé sur des sujets civils, et le pouvoir pastoral qui s'exerce sur des individus vivants.

Je n'ai naturellement pas la moindre intention de retracer l'évolution du pouvoir pastoral à travers le christianisme. Les immenses problèmes que cela poserait se laissent facilement imaginer : des problèmes doctrinaux, tels que le titre de « bon pasteur » donné au Christ, aux problèmes institutionnels, tels que l'organisation paroissiale, ou le partage des responsabilités pastorales entre prêtres et évêques.

Mon seul propos est de mettre en lumière deux ou trois aspects que je tiens pour importants dans l'évolution du pastorat, *i.e.* dans la technologie du pouvoir.

Pour commencer, examinons la construction théorique de ce thème dans la littérature chrétienne des premiers siècles : Chrysostome, Cyprien, Ambroise, Jérôme, et, pour la vie monastique, Cassien ou Benoît. Les thèmes hébraïques se trouvent considérablement transformés sur au moins quatre plans.

1. D'abord, en ce qui concerne la responsabilité. Nous avons vu que le pasteur devait assumer la responsabilité du destin du troupeau dans sa totalité et de chaque brebis en particulier. Dans la conception chrétienne, le pasteur doit rendre compte – non seulement de chacune des brebis, mais de toutes leurs actions, de tout le bien ou le mal qu'elles sont susceptibles de faire, de tout ce qui leur arrive.

De surcroît, entre chaque brebis et son pasteur, le christianisme conçoit un échange et une circulation complexes de péchés et de mérites. Le péché de la brebis est aussi imputable au berger. Il devra en répondre au jour du Jugement dernier. Inversement, en aidant son troupeau à trouver le salut, le pasteur trouvera aussi le sien. Mais en sauvant ses brebis, il court le risque de se perdre ; s'il veut se sauver lui-même, il doit donc nécessairement courir le risque d'être perdu pour les autres. S'il se perd, c'est le troupeau qui sera exposé aux plus grands dangers. Mais laissons ces paradoxes de côté. Mon but était uniquement de souligner la force et la complexité des liens moraux associant le pasteur à chaque membre de son troupeau. Et surtout, je voulais rappeler avec force que ces liens ne concernaient pas seulement la vie des individus, mais aussi leurs actes dans leurs plus infimes détails.

2. La deuxième altération importante a trait au problème de l'obéissance ou de l'obéissance. Dans la conception hébraïque, Dieu étant un pasteur, le troupeau qui le suit se soumet à sa volonté, à sa loi.

Le christianisme, pour sa part, conçoit la relation entre le pasteur et ses brebis comme une relation de dépendance individuelle et complète. C'est assurément l'un des points sur lesquels le pastorat chrétien diverge radicalement de la pensée grecque. Si un Grec avait à obéir, il le faisait parce que c'était la loi, ou la volonté de la cité. S'il lui arrivait de suivre la volonté de quelqu'un en particulier (médecin, orateur, ou pédagogue), c'est que cette personne l'avait rationnellement persuadé de le faire. Et cela devait être dans un but strictement déterminé : se guérir, acquérir une compétence, faire le meilleur choix.

Dans le christianisme, le lien avec le pasteur est un lien individuel, un lien de soumission personnelle. Sa volonté est accomplie, non parce qu'elle est conforme à la loi, mais, principalement, parce que telle est sa *volonté*. Dans les *Institutions cénobitiques* de Cassien, on trouve maintes anecdotes édifiantes dans lesquelles le moine trouve son salut en exécutant les commandements les plus absurdes de son supérieur. L'obéissance est une vertu. Ce qui veut dire qu'elle n'est pas, comme chez les Grecs, un moyen provisoire pour parvenir à une fin, mais plutôt une fin en soi. C'est un état permanent ; les brebis doivent en permanence se soumettre à leurs pasteurs : *subditi*. Comme le dit saint Benoît, les moines ne vivent pas suivant leur libre arbitre ; leur vœu est d'être soumis à l'autorité d'un abbé : *ambulantes alieno iudicio et imperio*. Le christianisme grec nommait *apathéia* cet état d'obéissance. Et l'évolution du sens de ce mot est significative. Dans la philosophie grecque, *apathéia* désigne l'empire que l'individu exerce sur ses passions grâce à l'exercice de la raison. Dans la pensée chrétienne, le *pathos* est la volonté exercée sur soi, et pour soi. *L'apathéia* nous délivre d'une telle opiniâtreté.

3. Le pastorat chrétien suppose une forme de connaissance particulière entre le pasteur et chacune de ses brebis. Cette connaissance est particulière. Elle individualise. Il ne suffit pas de savoir dans quel état se trouve le troupeau. Il faut aussi connaître celui de chaque brebis. Ce thème existait bien avant le pastorat chrétien, mais il fut considérablement amplifié en trois sens différents : le berger doit être informé des besoins matériels de chaque membre du troupeau, et y pourvoir quand c'est nécessaire. Il doit savoir ce qui se passe, ce que fait chacun d'eux – ses péchés publics. *Last and not least*, il doit savoir ce qui se passe dans l'âme de chacun d'eux, connaître ses péchés secrets, sa progression sur la voie de la sainteté.

Afin de s'assurer de cette connaissance individuelle, le christianisme s'approprie deux instruments essentiels à l'œuvre dans le monde hellénique : l'examen de conscience et la direction de conscience. Il les reprend, mais non sans les altérer considérablement.

L'examen de conscience, on le sait, était répandu parmi les pythagoriciens, les stoïciens, et les épicuriens, qui y voyaient un moyen de faire le compte quotidien du bien ou du mal accompli au regard de ses devoirs. Ainsi pouvait-on mesurer sa progression sur la voie de la perfection, *i.e.* la maîtrise de soi et l'empire exercé sur ses propres passions. La direction de conscience était aussi prédominante dans certains milieux cultivés, mais elle prenait alors la forme de conseils donnés – et parfois rétribués – en des circonstances particulièrement difficiles : dans l'affliction, ou quand on souffrait d'un revers de fortune.

Le pastoral chrétien associa étroitement ces deux pratiques. La direction de conscience constituait un lien permanent : la brebis ne se laissait pas conduire à seule fin de franchir victorieusement quelque passe dangereuse ; elle se laissait conduire à chaque instant. Être guidé était un état, et vous étiez fatalement perdu si vous tentiez d'y échapper. Qui ne souffre aucun conseil se flétrit comme une feuille morte, dit l'éternelle rengaine. Quant à l'examen de conscience, son propos n'était pas de cultiver la conscience de soi, mais de lui permettre de s'ouvrir entièrement à son directeur – de lui révéler les profondeurs de l'âme.

Il existe maints textes ascétiques et monastiques du I^{er} siècle sur le lien entre la direction et l'examen de conscience ; et ceux-ci montrent à quel point ces techniques étaient capitales pour le christianisme et quel était déjà leur degré de complexité. Ce que je voudrais souligner, c'est qu'elles traduisent l'apparition d'un très étrange phénomène dans la civilisation gréco-romaine, c'est-à-dire l'organisation d'un lien entre l'obéissance totale, la connaissance de soi, et la confession à quelqu'un d'autre.

4. Il est une autre transformation – la plus importante, peut-être. Toutes ces techniques chrétiennes d'examen, de confession, de direction de conscience et d'obéissance ont un but : amener les individus à œuvrer à leur propre « mortification » dans ce monde. La mortification n'est pas la mort, bien sûr, mais un renoncement à ce monde et à soi-même : une espèce de mort quotidienne. Une mort qui est censée donner la vie dans un autre monde. Ce n'est pas la première fois que nous trouvons le thème pastoral associé à la mort, mais son sens est autre que dans l'idée grecque du pouvoir politique. Il ne s'agit pas d'un sacrifice pour la cité ; la mortification chrétienne est une forme de relation de soi à soi. C'est un élément, une partie intégrante de l'identité chrétienne.

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 ces 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.

Comme vous pouvez le remarquer j'ai tenté ici, non pas de résoudre un problème, mais de suggérer une approche de ce problème. Celui-ci est du même ordre que ceux sur lesquels je travaille depuis mon premier livre sur la folie et la maladie mentale. Comme je l'ai dit précédemment, il a trait aux relations entre des expériences (telles que la folie, la maladie, la transgression des lois, la sexualité, l'identité), des savoirs (tels que la psychiatrie, la médecine, la criminologie, la sexologie et la psychologie), et le pouvoir (comme le pouvoir qui s'exerce dans les institutions psychiatriques et pénales, ainsi que dans toutes les autres institutions qui traitent du contrôle individuel).

Notre civilisation a développé le système de savoir le plus complexe, les structures de pouvoir les plus sophistiquées : qu'a fait de nous cette forme de connaissance, ce type de pouvoir ? De quelle manière ces expériences fondamentales de la folie, de la souffrance, de la mort, du crime, du désir et de l'individualité sont-elles liées, même si nous n'en avons pas conscience, à la connaissance et au pouvoir ? Je suis certain de ne jamais trouver la réponse ; mais cela ne veut pas dire que nous devons renoncer à poser la question.

II

J'ai tenté de montrer comment le christianisme primitif a donné forme à l'idée d'une influence pastorale s'exerçant continûment sur les individus et à travers la démonstration de leur vérité particulière. Et j'ai tenté de montrer combien cette idée de pouvoir pastoral était étrangère à la pensée grecque en dépit d'un certain nombre d'emprunts tels que l'examen de conscience pratique et la direction de conscience.

Je voudrais maintenant, au prix d'un bond de plusieurs siècles, décrire un autre épisode qui a revêtu en soi une importance particulière dans l'histoire de ce gouvernement des individus par leur propre vérité.

Cet exemple se rapporte à la formation de l'État au sens moderne du terme. Si j'établis ce rapprochement historique, ce n'est pas, bien évidemment, pour laisser entendre que l'aspect pastoral du pouvoir disparut au cours des dix grands siècles de l'Europe chrétienne, catholique et romaine, mais il me semble que, contrairement à toute attente, cette période n'a pas été celle du pastorat triomphant. Et cela pour diverses

Michel Foucault
Omnes et singulatim

raisons : d'aucunes sont de nature économique – le pastorat des âmes est une expérience typiquement urbaine, difficilement conciliable avec la pauvreté et l'économie rurale extensive des débuts du Moyen Âge. D'autres raisons sont de nature culturelle : le pastorat est une technique compliquée, qui requiert un certain niveau de culture – de la part du pasteur comme de celle de son troupeau. D'autres raisons encore ont trait à la structure sociopolitique. Le féodalisme développa entre les individus un tissu de liens personnels d'un type très différent du pastorat.

Non que je prétende que l'idée d'un gouvernement pastoral des hommes ait entièrement disparu dans l'Église médiévale. Elle est, en vérité, demeurée, et l'on peut même dire qu'elle a fait montre d'une grande vitalité. Deux séries de faits tendent à le prouver. En premier lieu, les réformes qui avaient été accomplies au sein même de l'Église, en particulier dans les ordres monastiques – les différentes réformes opérant successivement à l'intérieur des monastères existants –, avaient pour but de rétablir la rigueur de l'ordre pastoral parmi les moines. Quant aux ordres nouvellement créés – dominicains et franciscains – ils se proposèrent avant tout d'effectuer un travail pastoral parmi les fidèles. Au cours de ses crises successives, l'Église tenta inlassablement de retrouver ses fonctions pastorales. Mais il y a plus. Dans la population elle-même, on assiste tout au long du Moyen Âge au développement d'une longue suite de luttes dont l'enjeu était le pouvoir pastoral. Les adversaires de l'Église qui manquaient à ses obligations rejettent sa structure hiérarchique et partent en quête de formes plus ou moins spontanées de communauté, dans laquelle le troupeau pourrait trouver le pasteur dont il a besoin. Cette recherche d'une expression pastorale revêtit de nombreux aspects : parfois, comme dans le cas des Vaudois, elle donna lieu à des luttes d'une extrême violence ; à d'autres occasions, comme dans la communauté des Frères de la Vie, cette quête demeura pacifique. Tantôt elle suscita des mouvements de grande ampleur tels que celui des Hussites, tantôt elle fermenta des groupes limités comme celui des Amis de Dieu de l'Oberland. Il s'agit tantôt de mouvements proches de l'hérésie (ainsi des Béghards), tantôt de mouvements orthodoxes remuants fixés dans le giron même de l'Église (ainsi des oratoriens italiens au xv^e siècle).

J'évoque tout cela de manière fort allusive à seule fin de souligner que, s'il n'était pas institué comme un gouvernement effectif et pratique des hommes, le pastorat fut au Moyen Âge un souci constant et un enjeu de luttes incessantes. Tout au long de cette période se manifesta un ardent désir d'établir des relations pastorales entre les hommes, et cette aspiration affecta aussi bien le courant mystique que les grands rêves millénaristes.

Certes, je n'entends pas traiter ici du problème de la formation des États. Je n'entends pas non plus explorer les différents processus économiques, sociaux et politiques dont ils procèdent. Enfin, je ne prétends pas non plus analyser les différents mécanismes et institutions dont les États se sont dotés afin d'assurer leur survie. Je voudrais simplement donner quelques indications fragmentaires sur quelque chose qui se trouve à mi-chemin entre l'État, comme type d'organisation politique, et ses mécanismes, à savoir le type de rationalité mise en œuvre dans l'exercice du pouvoir d'État.

Je l'ai évoqué dans ma première conférence. Plutôt que de se demander si les aberrations du pouvoir d'État sont dues à des excès de rationalisme ou d'irrationalisme, il serait plus judicieux, je crois, de s'en tenir au type spécifique de rationalité politique produit par l'État.

Après tout, à cet égard au moins, les pratiques politiques ressemblent aux scientifiques : ce n'est pas la « raison en général » que l'on applique, mais toujours un type très spécifique de rationalité.

Ce qui est frappant, c'est que la rationalité du pouvoir d'État était réfléchie et parfaitement consciente de sa singularité. Elle n'était point enfermée dans des pratiques spontanées et aveugles, et ce n'est pas quelque analyse rétrospective qui l'a mise en lumière. Elle fut formulée, en particulier, dans deux corps de doctrine : la *raison d'État* et la *théorie de la police*. Ces deux expressions acquièrent bientôt des sens étroits et péjoratifs, je le sais. Mais pendant les quelque cent cinquante ou deux cents ans que prit la formation des États modernes, elles gardèrent un sens bien plus large qu'aujourd'hui.

La doctrine de la raison d'État tenta de définir en quoi les principes et les méthodes du gouvernement étatique différaient, par exemple, de la manière dont Dieu gouvernait le monde, le père sa famille, ou un supérieur sa communauté.

Quant à la doctrine de la police, elle définit la nature des objets de l'activité rationnelle de l'État ; elle définit la nature des objectifs qu'il poursuit, la forme générale des instruments qu'il emploie.

C'est donc de ce système de rationalité que je voudrais parler maintenant. Mais il faut commencer par deux préliminaires : (1) Meinecke ayant publié un livre des plus importants sur la raison d'État, je parlerai essentiellement de la théorie de la police. (2) L'Allemagne et l'Italie se heurtèrent aux plus grandes difficultés pour se constituer en États, et ce sont ces deux pays qui produisirent le plus grand nombre de réflexions sur la raison d'État et la police. Je renverrai donc souvent à des textes italiens et allemands.

Commençons par la raison d'État, dont voici quelques définitions :

BOTERO : « Une connaissance parfaite des moyens à travers lesquels les États se forment, se renforcent, durent et croissent. »

PALAZZO (*Discours sur le gouvernement et la véritable raison d'État*, 1606) : « Une méthode ou un art nous permettant de découvrir comment faire régner l'ordre et la paix au sein de la République. »

CHEMNITZ (*De Ratione Status*, 1647) : « Certaine considération politique nécessaire pour toutes les affaires publiques, les conseils, et les projets, dont le seul but est la préservation, l'expansion et la félicité de l'État ; à quelle fin l'on emploie les moyens les plus rapides et les plus commodes. »

Arrêtons-nous sur certains traits communs de ces définitions.

1. La raison d'État est considérée comme un « art », c'est-à-dire une technique se conformant à certaines règles. Ces règles ne regardent pas simplement les coutumes ou les traditions, mais aussi la connaissance – la connaissance rationnelle. De nos jours, l'expression *raison d'État* évoque l'« arbitraire » ou la « violence ». Mais à l'époque, on entendait par là une rationalité propre à l'art de gouverner les États.

2. D'où cet art de gouverner tire-t-il sa raison d'être ? La réponse à cette question provoque le scandale de la pensée politique naissante. Et pourtant, elle est fort simple : l'art de gouverner est rationnel, si la réflexion l'amène à observer la nature de ce qui est gouverné – en l'occurrence, l'*État*.

Or, proférer une telle platitude, c'est rompre avec une tradition tout à la fois chrétienne et judiciaire, une tradition qui prétendait que le gouvernement était foncièrement juste. Il respectait tout un système de lois : lois humaines, loi naturelle, loi divine.

Il existe à ce propos un texte très révélateur de saint Thomas. Il rappelle que « l'art, en son domaine, doit imiter ce que la nature accomplit dans le sien » ; il n'est raisonnable qu'à cette condition. Dans le gouvernement de son royaume, le roi doit imiter le gouvernement de la nature par Dieu ; ou encore, le gouvernement du corps par l'âme. Le roi doit fonder des cités exactement comme Dieu créa le monde ou comme l'âme donne forme au corps. Le roi doit aussi conduire les hommes vers leur finalité, comme Dieu

Michel Foucault
Omnes et singulatim

le fait pour les êtres naturels, ou comme l'âme le fait en dirigeant le corps. Et quelle est la finalité de l'homme ? Ce qui est bon pour le corps ? Non. Il n'aurait besoin que d'un médecin, pas d'un roi. La richesse ? Non plus. Un régisseur suffirait. La vérité ? Même pas. Pour cela, seul un maître ferait l'affaire. L'homme a besoin de quelqu'un qui soit capable d'ouvrir la voie à la félicité céleste en se conformant, ici-bas, à ce qui est *honestum*.

Comme nous pouvons le voir, l'art de gouverner prend modèle sur Dieu, qui impose ses lois à ses créatures. Le modèle de gouvernement rationnel avancé par saint Thomas n'est pas politique, tandis que, sous l'appellation « raison d'État », les *xvi^e* et *xvii^e* siècles recherchèrent des principes susceptibles de guider un gouvernement pratique. Ils ne s'intéressent pas à la nature ni à ses lois en général. Ils s'intéressent à ce qu'est l'État, à ce que sont ses exigences.

Ainsi pouvons-nous comprendre le scandale religieux soulevé par ce type de recherche. Cela explique pourquoi la raison d'État fut assimilée à l'athéisme. En France, notamment, cette expression apparue dans un contexte politique fut communément qualifiée d'« athée ».

3. La raison d'État s'oppose aussi à une autre tradition. Dans *Le Prince*, le problème de Machiavel est de savoir comment l'on peut protéger, contre ses adversaires intérieurs ou extérieurs, une province ou un territoire acquis par l'héritage ou la conquête. Toute l'analyse de Machiavel tente de définir ce qui entretient ou renforce le lien entre le prince et l'État, tandis que le problème posé par la raison d'État est celui de l'existence même et de la nature de l'État. C'est bien pourquoi les théoriciens de la raison d'État s'efforcèrent de rester aussi loin que possible de Machiavel ; celui-ci avait mauvaise réputation, et ils ne pouvaient reconnaître son problème comme leur. Inversement, les adversaires de la raison d'État tentèrent de compromettre ce nouvel art de gouverner, en dénonçant en lui l'héritage de Machiavel. En dépit des querelles confuses qui se développèrent un siècle après la rédaction du *Prince*, la *raison d'État* marque cependant l'apparition d'un type de rationalité extrêmement – quoique en partie seulement – différent de celui de Machiavel.

Le dessein d'un tel art de gouverner est précisément de ne pas renforcer le pouvoir qu'un prince peut exercer sur son domaine. Son but est de renforcer l'État lui-même. C'est là l'un des traits les plus caractéristiques de toutes les définitions mises en avant aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles. Le gouvernement rationnel se résume, pour ainsi dire, à ceci : étant donné la nature de l'État, il peut terrasser ses ennemis pendant une durée indéterminée. Il ne peut le faire qu'en augmentant sa propre puissance. Et ses ennemis en font autant. L'État dont le seul souci serait de durer finirait très certainement en catastrophe. Cette idée est de la plus haute importance et se rattache à une nouvelle perspective historique. En fait, elle suppose que les États sont des réalités qui doivent de toute nécessité résister pendant une période historique d'une durée indéfinie dans une aire géographique contestée.

4. Enfin, nous pouvons voir que la raison d'État, au sens d'un gouvernement rationnel capable d'accroître la puissance de l'État en accord avec lui-même, passe par la constitution préalable d'un certain type de savoir. Le gouvernement n'est possible que si la force de l'État est connue ; ainsi peut-elle être entretenue. La capacité de l'État et les moyens de l'augmenter doivent aussi être connus, de même que la force et la capacité des autres États. L'État gouverné doit en effet résister contre les autres. Le gouvernement ne saurait donc se limiter à la seule application des principes généraux de raison, de sagesse et de prudence. Un savoir est nécessaire : un savoir concret, précis et mesuré se rapportant à la puissance de l'État. L'art de gouverner, caractéristique de la raison d'État, est intimement lié au développement de ce que l'on a appelé *statistique* ou *arithmétique* politique – c'est-à-dire à la connaissance des forces respectives des différents États. Une telle connaissance était indispensable au bon gouvernement.

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

Ce que les auteurs des XVII^e et XVIII^e siècles entendent par la « police » est très différent de ce que nous mettons sous ce terme. Il vaudrait la peine d'étudier pourquoi la plupart de ces auteurs sont italiens ou allemands, mais qu'importe ! Par « police », ils n'entendent pas une institution ou un mécanisme fonctionnant au sein de l'État, mais une technique de gouvernement propre à l'État ; des domaines, des techniques, des objectifs qui appellent l'intervention de l'État.

Pour être clair et simple, j'illustrerai mon propos par un texte qui tient à la fois de l'utopie et du projet. C'est l'une des premières utopies-programmes d'État policé. Turquet de Mayenne la composa et la présenta en 1611 aux États généraux de Hollande. Dans *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, J. King attire l'attention sur l'importance de cet étrange ouvrage dont le titre, *Monarchie aristodémocratique*, suffit à montrer ce qui compte aux yeux de l'auteur : il s'agit moins de choisir entre ces différents types de constitution que de les assortir en vue d'une fin vitale : l'État. Turquet la nomme aussi Cité, République, ou encore Police.

Voici l'organisation que propose Turquet. Quatre grands dignitaires secondent le roi. L'un est en charge de la justice ; le second, de l'armée ; le troisième de l'échiquier, c'est-à-dire des impôts et des ressources du roi ; et le quatrième de la *police*. Il semble que le rôle de ce grand commis dût être essentiellement moral. D'après Turquet, il devait inculquer à la population « la modestie, la charité, la fidélité, l'assiduité, la coopération amicale et l'honnêteté ». Nous reconnaissons là une idée traditionnelle : la vertu du sujet est le gage de la bonne administration du royaume. Mais, lorsque nous entrons dans les détails, la perspective est un peu différente.

Turquet suggère la création dans chaque province de conseils chargés de maintenir l'ordre public. Deux veilleraient sur les personnes ; deux autres sur les biens. Le premier conseil s'occupant des personnes devait veiller aux aspects positifs, actifs et productifs de la vie. Autrement dit, il s'occuperait de l'éducation, déterminerait les goûts et les aptitudes de chacun et choisirait les métiers – les métiers utiles : toute personne de plus de vingt-cinq ans devait être inscrite sur un registre indiquant sa profession. Ceux qui n'étaient pas utilement employés étaient considérés comme la lie de la société.

Le deuxième conseil devait s'occuper des aspects négatifs de la vie : des pauvres (veuves, orphelins, vieillards) nécessiteux ; des personnes sans emploi ; de ceux dont les activités exigeaient une aide pécuniaire (et auxquels on ne demandait aucun intérêt) ; mais aussi de la santé publique – maladies, épidémies – et d'accidents tels que les incendies et les inondations.

L'un des conseils en charge des biens devait se spécialiser dans les marchandises et produits manufacturés. Il devait indiquer que produire et comment le faire, mais aussi contrôler les marchés et le commerce. Le quatrième conseil veillerait au « domaine », *i.e.* au territoire et à l'espace, contrôlant les biens privés, les legs, les donations et les ventes ; réformant les droits seigneuriaux ; et s'occupant des routes, des fleuves, des édifices publics et des forêts.

À bien des égards, ce texte s'apparente aux utopies politiques si nombreuses à l'époque. Mais il est aussi contemporain des grandes discussions théoriques sur la raison d'État et l'organisation administrative des

Michel Foucault
Omnes et singulatim

monarchies. Il est hautement représentatif de ce que devaient être, dans l'esprit de l'époque, les tâches d'un État gouverné suivant la tradition.

Que démontre ce texte ?

1. La « police » apparaît comme une administration dirigeant l'État concurrentement avec la justice, l'armée et l'échiquier. C'est vrai. En fait, pourtant, elle embrasse tout le reste. Comme l'explique Turquet, elle étend ses activités à toutes les situations, à tout ce que les hommes font ou entreprennent. Son domaine comprend la justice, la finance et l'armée.

2. La *police* englobe tout. Mais d'un point de vue extrêmement particulier. Hommes et choses sont envisagés dans leurs rapports : la coexistence des hommes sur un territoire ; leurs rapports de propriété ; ce qu'ils produisent ; ce qui s'échange sur le marché. Elle s'intéresse aussi à la manière dont ils vivent, aux maladies et aux accidents auxquels ils sont exposés. C'est un homme vivant, actif et productif que la police surveille. Turquet emploie une remarquable expression : l'homme est le véritable objet de la police, affirme-t-il en substance.

3. Une telle intervention dans les activités des hommes pourrait bien être qualifiée de totalitaire. Quels sont les buts poursuivis ? Ils relèvent de deux catégories. En premier lieu, la police a affaire avec tout ce qui fait l'ornementation, la forme et la splendeur de la cité. La splendeur ne se rapporte pas uniquement à la beauté d'un État organisé à la perfection, mais aussi à sa puissance, à sa vigueur. Ainsi la police assure-t-elle la vigueur de l'État et la met-elle au premier plan. En second lieu, l'autre objectif de la police est de développer les relations de travail et de commerce entre les hommes, au même titre que l'aide et l'assistance mutuelle. Là encore, le mot qu'emploie Turquet est important : la politique doit assurer la « communication » entre les hommes, au sens large du terme. Sans quoi les hommes ne pourraient vivre ; ou leur vie serait précaire, misérable et perpétuellement menacée.

Nous pouvons reconnaître là, je crois, ce qui est une idée importante. En tant que forme d'intervention rationnelle exerçant le pouvoir politique sur les hommes, le rôle de la police est de leur donner un petit supplément de vie ; et, ce faisant, de donner à l'État un peu plus de force. Cela se fait par le contrôle de la « communication », c'est-à-dire des activités communes des individus (travail, production, échange, commodités).

Vous objecterez : mais ce n'est que l'utopie de quelque obscur auteur. Vous ne pouvez guère en déduire la moindre conséquence significative ! Pour ma part, *je* prétends que cet ouvrage de Turquet n'est qu'un exemple d'une immense littérature circulant dans la plupart des pays européens de l'époque. Le fait qu'il soit excessivement simple et pourtant fort détaillé met en évidence on ne peut plus clairement des caractéristiques que l'on pouvait reconnaître partout. Avant tout, je dirais que ces idées ne furent pas mort-nées. Elles se diffusèrent tout au long du XVII^e et du XVIII^e siècle, soit sous la forme de politiques concrètes (telles que le caméralisme ou le mercantilisme), soit en tant que matières à enseignement (la *Polizeiwissenschaft* allemande ; n'oublions pas que c'est sous ce titre qu'était enseignée en Allemagne la science de l'administration).

Il est deux perspectives que je voudrais, non pas étudier, mais tout au moins suggérer. Je commencerai par me référer à un compendium administratif français, puis à un manuel allemand.

1. Tout historien connaît le *Compendium* de Delamare. Au début du XVIII^e siècle, cet administrateur entreprit la compilation des règlements de police de tout le royaume. C'est une source inépuisable d'informations du plus haut intérêt. Mon propos est ici de montrer la conception générale de la police qu'une telle quantité de règles et de règlements pouvait faire naître chez un administrateur comme Delamare.

Delamare explique qu'il est onze choses sur lesquelles la police doit veiller à l'intérieur de l'État : (1) la religion ; (2) la moralité ; (3) la santé ; (4) les approvisionnements ; (5) les routes, les ponts et chaussées, et les édifices publics ; (6) la sécurité publique ; (7) les arts libéraux (en gros, les arts et les sciences) ; (8) le commerce ; (9) les fabriques ; (10) les domestiques et hommes de peine ; (11) les pauvres.

La même classification caractérise tous les traités relatifs à la police. Comme dans le programme utopique de Turquet, exception faite de l'armée, de la justice à proprement parler et des contributions directes, la police veille apparemment à tout. On peut dire la même chose différemment : le pouvoir royal s'était affirmé contre le féodalisme grâce à l'appui d'une force armée, ainsi qu'en développant un système judiciaire et en établissant un système fiscal. C'est ainsi que s'exerçait traditionnellement le pouvoir royal. Or la « police » désigne l'ensemble du nouveau domaine dans lequel le pouvoir politique et administratif centralisé peut intervenir.

Mais quelle est donc la logique à l'œuvre derrière l'intervention dans les rites culturels, les techniques de production à petite échelle, la vie intellectuelle, et le réseau routier ?

La réponse de Delamare paraît un tantinet hésitante. La police, précise-t-il en substance, veille à tout ce qui touche au *bonheur* des hommes, après quoi il ajoute : la police veille à tout ce qui régleme la *société* (les rapports sociaux) qui prévaut entre les hommes. Et enfin, assure-t-il, la police veille au *vivant*. C'est sur cette définition que je vais m'attarder. C'est la plus originale, et elle éclaire les deux autres ; et Delamare lui-même y insiste. Voici quelles sont ses remarques sur les onze objets de la police. La police s'occupe de la religion, non pas, bien sûr, du point de vue de la vérité dogmatique, mais de celui de la qualité morale de la vie. En veillant à la santé et aux approvisionnements, elle s'applique à préserver la vie ; s'agissant du commerce, des fabriques, des ouvriers, des pauvres et de l'ordre public, elle s'occupe des commodités de la vie. En veillant au théâtre, à la littérature, aux spectacles, son objet n'est autre que les plaisirs de la vie. Bref, la vie est l'objet de la police : l'indispensable, l'utile et le superflu. C'est à la police de permettre aux hommes de survivre, de vivre et de faire mieux encore.

Ainsi retrouvons-nous les autres définitions que propose Delamare : le seul et unique dessein de la police est de conduire l'homme au plus grand bonheur dont il puisse jouir en cette vie. Ou encore, la police prend soin du confort de l'âme (grâce à la religion et à la morale), du confort du corps (nourriture, santé, habillement, logement), et de la richesse (industrie, commerce, main-d'œuvre). Ou enfin, la police veille aux avantages que l'on ne peut tirer que de la vie en société.

2. Jetons maintenant un coup d'œil sur les manuels allemands. Ils devaient être employés un peu plus tard pour enseigner la science de l'administration. Cet enseignement fut dispensé dans diverses universités, en particulier à Göttingen, et revêtit une importance extrême pour l'Europe continentale. C'est là que furent formés les fonctionnaires prussiens, autrichiens et russes – ceux qui devaient accomplir les réformes de Joseph II et de la Grande Catherine. Certains Français, dans l'entourage de Napoléon notamment, connaissaient fort bien les doctrines de la *Polizeiwissenschaft*.

Que trouvait-on dans ces manuels ?

Dans son *Liber de Politia*, Huenthal distingue les rubriques suivantes : le nombre des citoyens ; la religion et la moralité ; la santé ; la nourriture ; la sécurité des personnes et des biens (en particulier par rapport aux incendies et aux inondations) ; l'administration de la justice ; les agréments et les plaisirs des citoyens (comment les procurer, comment les modérer). Suit alors toute une série de chapitre sur les fleuves, les forêts, les mines, les salines, et le logement, et enfin, plusieurs chapitres sur les différents moyens d'acquérir des biens par l'agriculture, l'industrie ou le négoce.

Michel Foucault
Omnes et singulatim

Dans son *Précis pour la police*, Willebrand aborde successivement la moralité, les arts et métiers, la santé, la sécurité et, en dernier, les édifices publics et l'urbanisme. En ce qui concerne les sujets, tout au moins, il n'y a pas grande différence avec la liste de Delamare.

Mais de tous ces textes, le plus important est celui de Justi, *Éléments de Police*. L'objet spécifique de la police reste défini comme la vie en société d'individus vivants. Von Justi organise néanmoins son ouvrage de manière un peu différente. Il commence par étudier ce qu'il appelle les « biens-fonds de l'État », c'est-à-dire son territoire. Il l'envisage sous deux aspects : comment il est peuplé (villes et campagnes), puis qui sont ses habitants (nombre, croissance démographique, santé, mortalité, immigration). Puis von Justi analyse les « biens et effets », *i.e.* les marchandises, les produits manufacturés, ainsi que leur circulation qui soulève des problèmes touchant à leur coût, au crédit et à la monnaie. Enfin, la dernière partie est consacrée à la conduite des individus : leur moralité, leurs capacités professionnelles, leur honnêteté, et leur respect de la Loi.

À mon sens, l'ouvrage de Justi est une démonstration beaucoup plus fouillée de l'évolution du problème de la police que l'« Introduction » de Delamare à son compendium de règlements. Il y a quatre raisons à cela.

Premièrement, von Justi définit en termes bien plus clairs le paradoxe central de la *police*. La police, explique-t-il, est ce qui permet à l'État d'accroître son pouvoir et d'exercer sa puissance dans toute son ampleur. Par ailleurs, la police doit garder les gens heureux – le bonheur étant compris comme la survie, la vie et une vie améliorée. Il définit parfaitement ce qu'il tient pour le but de l'art moderne de gouverner, ou de la rationalité étatique : développer ces éléments constitutifs de la vie des individus de telle sorte que leur développement renforce aussi la puissance de l'État.

Puis von Justi établit une distinction entre cette tâche, qu'à l'instar de ses contemporains il nomme *Polizei*, et la *Politik*, *Die Politik*. *Die Politik* est foncièrement une tâche négative. Elle consiste, pour l'État, à se battre contre ses ennemis de l'intérieur comme de l'extérieur. La *Polizei*, en revanche, est une tâche positive : elle consiste à favoriser à la fois la vie des citoyens *et* la vigueur de l'État.

On touche là au point important : von Justi insiste bien plus que ne le fait Delamare sur une notion qui devait prendre une importance croissante au cours du XVIII^e siècle – la population. La population était définie comme un groupe d'individus vivants. Leurs caractéristiques étaient celles de tous les individus appartenant à une même espèce, vivant côte à côte. (Ainsi se caractérisaient-ils par des taux de mortalité et de fécondité ; ils étaient sujets à des épidémies et à des phénomènes de surpopulation ; ils présentaient un certain type de répartition territoriale.) Certes, Delamare employait le mot « vie » pour définir l'objet de la police, mais il n'y insistait pas outre mesure. Tout au long du XVIII^e siècle, et surtout en Allemagne, c'est la population – *i.e.* un groupe d'individus vivants dans une aire donnée – qui est définie comme l'objet de la police.

Enfin, il suffit de lire von Justi pour s'apercevoir qu'il ne s'agit pas seulement d'une utopie, comme avec Turquet, ni d'un compendium de règlements systématiquement répertoriés. Von Justi prétend élaborer une *Polizeiwissenschaft*. Son livre n'est pas une simple liste de prescriptions. C'est aussi une grille à travers laquelle on peut observer l'État, c'est-à-dire son territoire, ses ressources, sa population, ses villes, etc. Von Justi associe la « statistique » (la description des États) et l'art de gouverner. La *Polizeiwissenschaft* est tout à la fois un art de gouverner et une méthode pour analyser une population vivant sur un territoire.

De telles considérations historiques doivent paraître très lointaines ; elles doivent sembler inutiles au regard des préoccupations actuelles. Je n'irais pas aussi loin que Hermann Hesse, qui affirme que seule est féconde la « référence constante à l'histoire, au passé, et à l'Antiquité ». Mais l'expérience m'a appris que l'histoire des diverses formes de rationalité réussit parfois mieux qu'une critique abstraite à ébranler nos certitudes et notre dogmatisme. Des siècles durant, la religion n'a pu supporter que l'on racontât son histoire. Aujourd'hui, nos écoles de rationalité n'apprécient guère que l'on écrive leur histoire, ce qui est sans doute significatif.

Ce que j'ai voulu montrer, c'est une direction de recherche. Ce ne sont là que des rudiments d'une étude sur laquelle je travaille depuis maintenant deux ans. Il s'agit de l'analyse historique de ce que nous appellerions, d'une expression désuète, l'art de gouverner.

Cette étude repose sur un certain nombre de postulats de base, que je résumerais de la manière suivante :

1. Le pouvoir n'est pas une substance. Il n'est pas non plus un mystérieux attribut dont il faudrait fouiller les origines. Le pouvoir n'est qu'un type particulier de relations entre individus. Et ces relations sont spécifiques : autrement dit, elles n'ont rien à voir avec l'échange, la production et la communication, même si elles leur sont associées. Le trait distinctif du pouvoir, c'est que certains hommes peuvent plus ou moins entièrement déterminer la conduite d'autres hommes – mais jamais de manière exhaustive ou coercitive. Un homme enchaîné et battu est soumis à la force que l'on exerce sur lui. Pas au pouvoir. Mais si on peut l'amener à parler, quand son ultime recours aurait pu être de tenir sa langue, préférant la mort, c'est donc qu'on l'a poussé à se comporter d'une certaine manière. Sa liberté a été assujettie au pouvoir. Il a été soumis au gouvernement. Si un individu peut rester libre, si limitée que puisse être sa liberté, le pouvoir peut l'assujettir au gouvernement. Il n'est pas de pouvoir sans refus ou révolte en puissance.

2. Pour ce qui est des relations entre hommes, maints facteurs déterminent le pouvoir. Et pourtant, la rationalisation ne cesse de poursuivre son œuvre et revêt des formes spécifiques. Elle diffère de la rationalisation propre aux processus économiques, ou aux techniques de production et de communication ; elle diffère aussi de celle du discours scientifique. Le gouvernement des hommes par les hommes – qu'ils forment des groupes modestes ou importants, qu'il s'agisse du pouvoir des hommes sur les femmes, des adultes sur les enfants, d'une classe sur une autre, ou d'une bureaucratie sur une population – suppose une certaine forme de rationalité, et non une violence instrumentale.

3. En conséquence, ceux qui résistent ou se rebellent contre une forme de pouvoir ne sauraient se contenter de dénoncer la violence ou de critiquer une institution. Il ne suffit pas de faire le procès de la raison en général. Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence. La critique du pouvoir exercé sur les malades mentaux ou les fous ne saurait se limiter aux institutions psychiatriques ; de même, ceux qui contestent le pouvoir de punir ne sauraient se contenter de dénoncer les prisons comme des institutions totales. La question est : comment sont rationalisées les relations de pouvoir ? La poser est la seule façon d'éviter que d'autres institutions, avec les mêmes objectifs et les mêmes effets, ne prennent leur place.

4. Des siècles durant, l'État a été l'une des formes de gouvernement humain les plus remarquables, l'une des plus redoutables aussi.

Que la critique politique ait fait grief à l'État d'être simultanément un facteur d'individualisation et un principe totalitaire est fort révélateur. Il suffit d'observer la rationalité de l'État naissant et de voir quel fut son premier projet de police pour se rendre compte que, dès le tout début, l'État fut à la fois individualisant et totalitaire. Lui opposer l'individu et ses intérêts est tout aussi hasardeux que lui opposer la communauté et ses exigences.

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 de pouvoir pastoral, puis dans celle de raison d'État. L'individualisation et la totalisation en sont des effets inévitables. La libération ne peut venir que de l'attaque, non pas de l'un ou l'autre de ces effets, mais des racines mêmes de la rationalité politique.

Michel Foucault.

Traduit de l'anglais par P.E. Dauzat.