

Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon, ENS éditions, 2011, 14 × 21,5 cm, 384 p. LA CROISÉE DES CHEMINS. Prix : 29 €. ISBN 978-2-84788-325-1.

L'ouvrage de Philippe Chevallier offre un parcours éminemment suggestif et une réflexion très originale sur l'œuvre et la pensée de Michel Foucault, et ceci à plus d'un titre. À l'heure où quelques foucauldologues consciencieux se demandent encore s'il faut préserver la pensée du philosophe dans une diffraction qui lui semble constitutive ou la systématiser, l'approche de Ph. Chevallier qui oscille entre une analyse unitaire / synchronique (réflexion sur « l'interprétation du christianisme que donne Foucault », p. 14, je souligne) et diffractée / diachronique (dans un cheminement de pensée toujours en progrès et qui multiplie les tracés d'intelligibilité), permet de dépasser ce simple clivage qui sert, incontestablement, à problématiser indéfiniment l'œuvre foucauldienne, mais aussi à fournir des armes à ses contempteurs. Ensuite et surtout, l'ouvrage propose un travail sur un sujet qui, paradoxalement, n'avait fait l'objet jusqu'ici d'aucune étude globale ou critique, ni de la part des spécialistes de Foucault ni de celle des spécialistes du christianisme. Pour les premiers, on s'en étonne, vu l'importance du rôle des modes de subjectivation chrétiens dans le grand récit foucauldien et de celle du rapport que la pensée du philosophe entretient avec le « christianisme », qu'il soit pris comme totalité historique ou dans quelques-unes de ses péripéties. Pour les seconds, les lectures de Foucault des textes chrétiens, comme toutes ses lectures d'autres phénomènes historiques, opérant des déplacements considérables de méthodologie et conduisant ainsi à certaines réductions et renouvellements d'hypothèses, auraient dû en toute conséquence attirer leur regard critique. Pourtant, ce travail n'a vu le jour d'aucune part. Toutefois, s'il s'est fait attendre, il se présente désormais à nous, grâce à l'ouvrage dont je rends compte ici, sous l'égide de ces deux spécialités. En effet, à l'interprétation du christianisme donnée par Foucault, l'auteur n'hésite pas à opposer un travail critique minutieux qui permet à la fois de déplier toutes ses

Les *Lettres romanes*
vol. LXVIII, 1-2, 2014

hypothèses, mais aussi de les nuancer. Le philosophe est donc soumis à la critique historique, ce qui, comme nous le verrons, permet à l'auteur de déplacer notablement la lecture courante du rôle des modes de subjectivation chrétiens dans l'œuvre de Foucault, ainsi que son rapport au christianisme en tant que totalité historique. De fait, à ceux qui, ayant lu rapidement, trop peut-être, l'œuvre de Foucault, inscriraient tout aussi promptement et confortablement sa critique historique et politique du christianisme dans la lignée des Nietzsche et des Weber en ce qu'elle le rend responsable, lui ou l'une de ses formes, de la servilité et de la complaisance du sujet moderne vis-à-vis de la société dans laquelle il vit, à tous ceux donc qui feraient du penseur un contempteur acharné et décidé de la pensée chrétienne pour, enfin, s'en libérer, l'auteur entend montrer que « le christianisme pour Foucault n'est pas d'abord la religion de l'obéissance et de l'aveu » (p. 14). L'objectif est donc double : retournement du rôle des modes de subjectivation chrétiens dans notre lecture courante du projet foucauldien concurrentement à une réflexion précise et dense sur l'interprétation du christianisme donnée par Foucault.

Les trois temps de l'étude et de la réflexion proposée par Ph. Chevallier (objet, lectures, interprétation) contribuent, à mon sens, à formaliser l'approche de Foucault, tant méthodologique que pratique, de manière féconde et originale. En effet, Ph. Chevallier se propose tout d'abord de définir le « modèle stratégique » d'analyse du matériau historique progressivement élaboré par Foucault, ainsi que ses implications dans son écriture de l'histoire, à mesure que les modes de subjectivation chrétiens se sont constitués pour lui en objet d'étude. Le « modèle stratégique » entend inscrire les discours dans les jeux de pouvoir constitutifs des relations humaines. À terme, il s'étendra des discours aux pratiques, institutions et connaissances, sans que pour autant l'hétérogénéité de chacun soit sacrifiée. Aussi, au-delà de l'hétérogénéité constitutive de chacun de ces espaces en perpétuelle interconnexion, une rationalité peut y être relevée : celle du pouvoir, fondée principalement sur une efficacité d'action. Le modèle stratégique d'analyse se veut donc à la fois centrifuge – « description d'un réel éclaté » – et centripète – « effort de resserrement par le concept » (p. 41). En proposant une modélisation de la méthodologie de Foucault qui préserve le caractère dispersif et diffracté de son approche, mais qui offre aussi la possibilité, au-delà de la seule hétérogénéité et de « la poussière des faits » (p. 52), de poser des unités et des continuités historiques, Ph. Chevallier réussit un véritable coup de force.

Dans le cadre de ce modèle, Foucault entend étudier le christianisme dans son originalité historique à travers la focale des régimes de vérité, non sans avoir au préalable, selon l'auteur, opéré une distinction entre trois domaines de conditions de la vérité (pp. 99-100), distinction qui s'avérera capitale dans la suite de l'ouvrage : 1) conditions structurelles (les règles formelles internes au discours qui lui permettent de s'« auto-indexer » comme vrai) ; 2) conditions subjectives (les exercices par lesquels le sujet s'offre la possibilité d'incarner peu à peu une vérité donnée – p. 97 –, qu'elle soit jugée accessible ou non) ; 3) conditions juridico-politiques (le réseau des institutions juridiques et politiques). Cette distinction, selon moi, est discutable. Mais avant de l'ouvrir, il me semble nécessaire de déplier davantage la réflexion de Ph. Chevallier pour nous permettre ainsi de comprendre la place qu'elle y prend. Quoi qu'il en soit, la notion de régime de vérité concerne essentiellement les conditions subjectives de vérité, mais s'inscrit parfaitement dans le modèle stratégique d'analyse comme connexion de l'hétérogène. En effet, ces trois domaines conditionnels de la vérité (vérité / conditions structurelles ; régime de vérité / conditions subjectives ; régime politique / conditions juridico-politiques), chacun gardant son hétérogénéité irréductible, peuvent séparément faire l'objet d'une histoire pour ensuite être évalués dans leurs connexions. Le christianisme comme totalité et dans ses conditions historiques d'émergence, sera quant à lui essentiellement étudié par Foucault comme un ensemble organisé d'actes dans lesquels des sujets s'engagent personnellement (domaine subjectif) au sein d'une gouvernamentalité des conduites (domaine juridico-politique) et à côté des actes de foi (domaine structurel [?]), ceux-ci délaissés par le philosophe.

L'autre moment fort et très suggestif de l'ouvrage est d'avoir pointé le lien entre le progrès de la méthodologie de Foucault et celui de ses pratiques de lectures. En effet, dans le mouvement même par lequel Foucault cheminait vers la notion de régime de vérité, Ph. Chevallier constate un déplacement dans ses pratiques de lectures, l'archéologie (étude des règles de formation du discours en deçà de sa stricte positivité) se révélant impropre à cerner le dispositif de pouvoir dont les textes étudiés sont supposés être les relais. À partir du cours *Du gouvernement des vivants*¹², Foucault procède par « lexicalisation ». Cette pratique consiste à opérer sur les textes, pris désormais dans leur

¹² Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Paris, Seuil-Gallimard, 2012. HAUTES ÉTUDES.

singularité et essentiellement comme surface littérale, une découpe au niveau des unités terminologiques afin de les mettre en série. Le but évident consiste à contourner la sédimentation de sens dont certains termes au cours de l'histoire se sont grevés et, partant, non pas à retrouver un éventuel signifié originel mais à s'offrir la possibilité de déplier le terme envisagé dans toute sa richesse et sa complexité historique. Ainsi, un nouveau projet voit le jour, d'une part, réunissant la notion de régime de vérité et la lexicalisation comme pratique de lecture, et, d'autre part, se substituant au projet archéologique : l'« anarchéologie ». Si la focale de Foucault déterminée par cette nouvelle approche « anarchéologique » (régime de vérité et lexicalisation) semble réduite, entendant n'étudier que les processus subjectifs d'accès à la vérité aux dépens des conditions structurelles et juridico-politiques de cette même vérité (selon la triple distinction opérée par Chevallier lui-même), l'auteur insiste sur la profondeur de champ que cette focale laisse entrevoir. En effet, c'est vers une interprétation du christianisme que Foucault se dirige, interprétation dont le pas le plus décisif se trouve posé dans la leçon du 27 février 1980 du cours *Du gouvernement des vivants* et dont le critère semble être l'originalité fondamentale du christianisme par rapport à ce qui l'a précédé (cf. p. 291).

Cela dit, Ph. Chevallier pose, chemin faisant, quelques jalons avant de déplier la thèse centrale de son ouvrage. Il est nécessaire de les relever très brièvement ici afin de comprendre cette thèse dans toute son amplitude. Le premier, nous l'avons vu, est une relative autonomisation du principe de vérité par rapport à la notion de régime de vérité. La vérité devient ce « discours établissant ses principes de régulation indépendamment des sujets » (p. 108). Ensuite, l'auteur note que Foucault prend conscience de la nécessité, au sein du dispositif pastoral, d'un espace de liberté offert au sujet pour qu'il puisse s'y engager, ne le limitant donc pas à un pouvoir qui transite exclusivement par l'extériorité des corps. Cette étape dans l'argument de Ph. Chevallier est très importante car, nous l'avons vu, l'un de ses souhaits programmatiques est de nuancer une lecture par trop rapide selon laquelle Foucault privilégierait l'aveu et l'obéissance dans sa lecture du christianisme. Dans la foulée, par un travail critique, l'auteur tempère l'idée exclusive de soumission et d'obéissance dans les techniques de soi chrétiennes (pp. 78-91 ; 131-145). Troisièmement, mesurant, d'une part, l'influence de Nietzsche et des auteurs par lesquels la pensée nietzschéenne a transité (Bataille, Blanchot, Klossowski) et, d'autre part, l'héritage de Kant, trois traits

sont à relever comme trois sillons importants dans les mouvements de pensée foucaaldiens quant à son rapport au transcendant et/ou au christianisme : 1) la conscience d'une césure mortifère entre Orient et Occident (Nietzsche) ; 2) la destitution de la possibilité d'une unité du sujet connaissant en face du monde comme objet de connaissance dont la totalité lui sera à jamais inaccessible (Kant, puis Nietzsche) ; 3) cependant, la possibilité d'un rapport à ce monde, sinon transcendant, du moins immersif, par le déploiement des affects. Ces jalons posés, Ph. Chevallier n'a plus qu'à déplier son commentaire de l'interprétation de Foucault concernant le christianisme et tout d'abord en cadrant la question que Foucault se posait « silencieusement » : « que s'est-il donc passé dans cet écart de quelques siècles pour que notre rapport à nous-mêmes se soit aussi radicalement modifié, rendant possible une objectivation de notre être infinie, faisant descendre la vérité au fond de l'âme avant de la faire remonter sous le regard d'une autorité qui, précisément, a charge d'âmes ? » (p. 309). Selon l'auteur, à cette question, Foucault répond par une définition de « l'originalité chrétienne comme la reconnaissance et l'institution paradoxale d'un rapport précaire à la vérité » (p. 291). À rebours des philosophies païennes qui l'ont précédé, le christianisme, au sein des pratiques de soi, opère une séparation entre le salut et la perfection. Le christianisme n'est pas la religion de la chute, mais de la *rechute*, interdisant ici-bas toute promesse d'accès accompli à Dieu (/ la vérité), celui-ci désormais médiatisé par un rapport social hiérarchisé au travers duquel le sujet en prise à une recherche incessante de vérité sur soi-même mais à jamais inaccessible module un rapport de soi à soi et de soi au Dieu / Vérité toujours fragile. Si l'originalité du christianisme réside dans cet écart irrémédiable et incompressible entre le salut et la perfection, il n'en demeure pas moins historiquement partagé entre, d'une part, ce principe de la rechute formalisé spécifiquement par l'*exagoreusis* (l'examen de soi chrétien) et les procédures d'aveu discursives, et, de l'autre, la seconde pénitence (une certaine *exomologèse*) caractérisée par une *publicatio sui* (manifestation en public de son état de pécheur non analytico-discursive), cette dernière plongeant ses racines dans les philosophies païennes tels le cynisme, le stoïcisme et, au lointain, le platonisme qui promettait une identité de l'être du sujet avec le divin par l'exercice de la mémoire et la remontée vers les Idées grâce au *logos*. En dernière instance, Foucault interpréterait le christianisme comme un mouvement de pratiques et de pensées pris en tension, entre autres, entre deux pôles irréductibles avec, d'un côté, le pôle mystico-parrésiasique auquel se

rattache la seconde pénitence et, de l'autre, le pôle ascético-monastique lié à l'*exagoreusis*.

L'ouvrage de Ph. Chevallier est sans conteste un livre à lire et à relire pour celui qui s'intéresse de près ou de loin à l'histoire du christianisme, à celle des subjectivités en Occident et/ou à la pensée de Michel Foucault. Il offre à la réflexion une rare densité et fécondité intellectuelle. On regrettera cependant que l'auteur n'ait pas pu davantage articuler à son propos la dimension politique de Foucault qui, à l'intérieur de sa démarche même, constituait un lieu de tension irréductible mais aussi de promesse créatrice. En outre, à mon sens, la tentative d'autonomisation d'un principe de vérité chez Foucault opérée par l'auteur procédant de la tentative de faire coïncider la démarche du penseur aux modes de subjectivation chrétiens ne semble pas entièrement s'intégrer dans le cadre d'une philosophie foucauldienne où la vérité, n'ayant jamais fait l'objet d'une volonté de fondation dans son principe, est toujours déjà associée à une procédure ou à une violence faite aux choses. De fait, pour le philosophe, il n'y a pas une vérité en soi qui serait indépendante du geste. Aussi, s'il n'y a pas de pouvoir sans vérité, il n'y a pas, de même, de vérité sans pouvoir.

*Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve
Paris-Est Créteil*

Emmanuel PICARDI