



Oikonomia et regimen

À propos d'une critique de M. Foucault par G. Agamben

Michel Senellart

Volume 79, numéro 3, 2023

Michel Foucault et la théologie politique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1107500ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1107500ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Senellart, M. (2023). *Oikonomia et regimen* : à propos d'une critique de M. Foucault par G. Agamben. *Laval théologique et philosophique*, 79(3), 355-368. <https://doi.org/10.7202/1107500ar>

Résumé de l'article

Cet article propose une réponse à la critique adressée par G. Agamben, dans *Le Règne et la Gloire* (2008), à la généalogie foucauldienne de la gouvernamentalité. En cherchant dans la pensée chrétienne des premiers siècles la matrice d'une conception nouvelle du pouvoir comme gouvernement des hommes — « économie » ou conduite des âmes —, Foucault aurait méconnu la signification proprement théologique, au sein du dispositif trinitaire, du mot *oikonomia*. Nous voudrions montrer, à partir d'une relecture du 2^e *Discours* (362) de Grégoire de Nazianze (329-390), dont Foucault tire le concept d'une « économie des âmes », que cette idée ne présuppose nullement la référence au schéma trinitaire et renvoie bien davantage au modèle du « patronage » romain, couplé à la figure sacerdotale du bon berger. Cette analyse conduira, en outre, à rappeler le lien de la « direction des âmes » avec le paradigme médical.

OIKONOMIA ET REGIMEN

À PROPOS D'UNE CRITIQUE DE M. FOUCAULT PAR G. AGAMBEN

Michel Senellart

École normale supérieure
Lyon

RÉSUMÉ : Cet article propose une réponse à la critique adressée par G. Agamben, dans *Le Règne et la Gloire* (2008), à la généalogie foucauldienne de la gouvernementalité. En cherchant dans la pensée chrétienne des premiers siècles la matrice d'une conception nouvelle du pouvoir comme gouvernement des hommes — « économie » ou conduite des âmes —, Foucault aurait méconnu la signification proprement théologique, au sein du dispositif trinitaire, du mot oikonomia. Nous voudrions montrer, à partir d'une relecture du 2^e Discours (362) de Grégoire de Nazianze (329-390), dont Foucault tire le concept d'une « économie des âmes », que cette idée ne présuppose nullement la référence au schéma trinitaire et renvoie bien davantage au modèle du « patronage » romain, couplé à la figure sacerdotale du bon berger. Cette analyse conduira, en outre, à rappeler le lien de la « direction des âmes » avec le paradigme médical.

ABSTRACT : This article proposes a response to the criticism addressed by G. Agamben, in *Le Règne et la Gloire* (2008), to the Foucauldian genealogy of governmentality. In seeking in the Christian thought of the first centuries the matrix of a new conception of power as the government of men — “economy” or the guidance of souls —, Foucault would have ignored the properly theological meaning, within the Trinitarian system, of the word oikonomia. We would like to show, from a re-reading of the 2nd Discourse (362) of Gregory of Nazianzus (329-390), from which Foucault derives the concept of an “economy of souls”, that this idea does not presuppose any reference to the Trinitarian scheme and refers much more to the model of Roman “patronage”, coupled with the priestly figure of the good shepherd. This analysis will lead, moreover, to recall the link of the “direction of souls” with the medical paradigm.

Giorgio Agamben, dans *Le Règne et la Gloire*¹, inscrit sa recherche dans un double rapport de filiation et de contestation avec la pensée de Foucault. Ce livre permet donc de repérer le point sur lequel, tout en assumant ses hypothèses fondamentales relatives à l'histoire du pouvoir en Occident, il se sépare de lui. Le lieu de cette divergence, comme on va le voir, est théologico-politique.

1. Giorgio AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, *Homo sacer*, II, 2, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 2008.

Agamben précise tout d'abord le lien de continuité qui unit son travail à celui de Foucault :

Cette enquête [sur le pouvoir conçu comme *oikonomia* — i.e. comme gouvernement des hommes — en Occident] [...] s'inscrit [...] dans le sillage des recherches de Michel Foucault sur la généalogie de la gouvernementalité²

exposées en 1978, dans le cours *Sécurité, territoire, population*³. Celles-ci, toutefois, en dépit de leur fécondité, s'étant engagées dans une impasse, il importe « de comprendre les raisons internes qui [les] ont empêché[es] d'arriver à leur terme⁴ ». Elles ne tiennent pas seulement au fait que Foucault en serait resté à une phase relativement tardive d'évolution de la pensée chrétienne, alors qu'il importerait, pour comprendre la genèse du pouvoir-*oikonomia*, de « remonter jusqu'aux premiers siècles de la théologie chrétienne⁵ ». Elles résident surtout dans la méconnaissance par Foucault du véritable foyer originaire⁶ de la conception moderne du « gouvernement » : non pas les guides de conduite pastorale, ni, encore moins, les traités d'instruction du prince, mais le concept d'*oikonomia*, au centre de la théologie trinitaire. C'est en mettant en évidence ce « dispositif de l'*oikonomia* trinitaire » que l'on pourrait reconstituer la véritable genèse du « gouvernement », centré, non plus sur la suprématie de la loi, mais sur la gestion économique des hommes.

L'analyse d'Agamben se rattache au schéma de la sécularisation⁷, tel que l'a défini C. Schmitt dans une formule célèbre : « Tous les concepts prégnants de la doctrine moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés⁸ ». Thèse à laquelle Agamben se propose d'apporter un complément décisif, en affirmant que la théologie chrétienne n'a pas donné naissance au seul paradigme « fond[ant] dans le Dieu unique la transcendance du pouvoir souverain », mais à *deux* paradigmes « anti-nomiques », qui ont cependant « fonctionné de manière connexe » : la théologie politique, au sens de Schmitt, et la « théologie économique », dont procéderait la biopolitique moderne⁹.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard, Seuil (coll. « Hautes Études »), 2004.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.* Il s'agit bien, par là, selon Agamben, de prolonger Foucault plutôt que de le réfuter. Cf. p. 175 : « [...] qu'on puisse poursuivre la généalogie foucauldienne de la gouvernementalité et la faire reculer jusqu'à trouver en Dieu lui-même l'origine de la notion d'un gouvernement économique des hommes et du monde à travers l'élaboration du paradigme trinitaire n'enlève rien à la valeur de ses hypothèses ».

6. C'est bien en termes d'origine, même s'il se défend de chercher dans la théologie « un rang génétique plus originaire » (p. 13), que le problème du rapport entre *oikonomia* trinitaire et gouvernement est posé par Agamben. Cf. p. 178 sur le lien génétique entre cette *oikonomia*, les traités sur la providence et la conception moderne du gouvernement. Cf. également la note précédente.

7. Sur la manière dont il interprète ce schéma, cf. p. 19-24.

8. Carl SCHMITT, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), 1988, p. 46 ; cité dans G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 19.

9. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 17. Cf. Bruno KARSENTI, « Agamben et le mystère du gouvernement », *Critique*, 744, 5 (2009), p. 355-375.

Le point aveugle de l'analyse foucauldienne du pastorat¹⁰, selon Agamben, consiste dans « l'absence de toute référence à la notion de providence¹¹ ». Seule, en effet, la distinction entre providence générale et providence spéciale (ou destin), issue du paradigme théologico-économique, permettrait de comprendre comment s'est formé, au sein de la pensée chrétienne, un concept spécifique du « gouvernement », non réductible au « règne » divin. C'est pour avoir méconnu ce dispositif théologique que Foucault aurait échoué à expliquer « le passage du pastorat ecclésiastique au gouvernement politique¹² ».

Providence est le nom de l'« oikonomia », dans la mesure où elle se présente comme gouvernement du monde. Si la doctrine de l'oikonomia et celle de la providence qui en dépend peuvent être considérées, en ce sens, comme des machines pour fonder et expliquer le gouvernement du monde et si elles ne deviennent intelligibles qu'à cette seule condition, il n'en est pas moins vrai, en retour, que la naissance du paradigme gouvernemental ne devient complètement compréhensible que dans la mesure où on le restitue au fond « économique-théologique » dont il est solidaire¹³.

Il ne s'agit pas ici d'examiner l'interprétation — par ailleurs, très intéressante — que propose Agamben de la fonction théologique du concept d'*oikonomia*, mais de se demander si le paradigme théologique qu'il s'applique à reconstruire avec tant de finesse érudite est réellement nécessaire pour retracer la généalogie de la gouvernamentalité moderne. Sur un plan très général, il va de soi qu'on ne saurait comprendre la conception médiévale du gouvernement sans la resituer dans son cadre théologico-politique, du fait de l'intrication entre autorité spirituelle et pouvoir temporel, et dans les structures de pensée forgées par la représentation chrétienne des rapports entre Dieu et le monde (rôle de la providence, temps orienté vers l'accomplissement des fins dernières). C'est en ce sens que l'on peut dire, avec M.-J. Mondzain, que « l'économie pastorale est *mimêsis* de l'économie providentielle¹⁴ ». La question que je souhaite poser, toutefois, est plus étroitement circonscrite : dans quelle mesure la prise en compte du paradigme trinitaire est-elle la condition d'intelligibilité du pastorat défini comme *oikonomia psuchôn* ? Je ne me situe donc pas, comme Agamben, sur le plan de la théologie dogmatique, pour me demander quelle structure de gouvernement divin, modèle ou matrice du gouvernement politique, en découle ; je pars du concept même de « gouvernement des âmes » par lequel Foucault définit le pastorat et dont

10. Ainsi que de ma propre analyse du *regimen* médiéval dans *Les arts de gouverner*, Paris, Seuil (coll. « Des Travaux »), 1995. Cf. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 178 : « Le concept moderne de gouvernement ne prolonge pas l'histoire du *regimen* médiéval, qui représente, pour ainsi dire, une voie sans issue de la pensée occidentale, mais celle, nettement plus riche et plus articulée, des traités sur la providence, qui trouve son origine dans l'*oikonomia* trinitaire ».

11. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 177.

12. *Ibid.* Pour une première discussion de cette critique d'Agamben, cf. mon article « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/BUCEMA* [en ligne], Hors Série, n° 7 : « Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours clérical à la science du social » (2013), <http://cem.revues.org/12743>, où, à la suite de P. Büttgen, j'essaie d'expliquer pourquoi Foucault se refuse, dans son analyse du pastorat, à employer le vocabulaire de la sécularisation, et propose une autre perspective, à partir de Koselleck, que celle d'Agamben.

13. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 176-177.

14. Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie*, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1996, p. 55.

j'ai cherché, pour ma part, à montrer comment, à partir de Grégoire le Grand, il s'était progressivement « politisé¹⁵ ».

Ma réponse s'articulera en trois temps : je rappellerai d'abord la nécessité d'un rapport historico-critique aux concepts et m'appuierai essentiellement, pour cela, sur le 2^e *Discours apologétique* de Grégoire de Nazianze ; plus brièvement ensuite, je préciserai le champ référentiel de l'« art des arts » que constitue le gouvernement des âmes et esquisserai, enfin, un rapprochement comparatif avec le concept arabo-musulman de *tadbîr* (conduite, direction).

I. LE RAPPORT HISTORICO-CRITIQUE AUX CONCEPTS

Relisons d'abord le texte dans lequel Foucault, en 1978, remonte aux sources, sinon doctrinales, du moins lexicales du pastoralat chrétien¹⁶. Celui-ci rappelle d'abord que « les Pères grecs et très précisément saint Grégoire de Nazianze » employaient, pour désigner « cet ensemble de techniques et de procédures », « un nom très remarquable, [...] *oikonomia psuchôn*, c'est-à-dire l'économie des âmes ». L'économie, ainsi, se trouve dissociée de la sphère purement domestique ou familiale (selon son acception grecque classique : « *oikos* c'est l'habitat »), pour s'étendre à « la communauté de tous les chrétiens », en vue, non plus de la bonne gestion des richesses, mais du « salut des âmes ». Il observe aussitôt, toutefois, qu'« "économie", évidemment, n'est sans doute pas le mot qui, en français, convient le mieux pour traduire cette *oikonomia psuchôn* ».

Les latins traduisaient par *regimen animarum*, « régime des âmes », ce qui n'est pas mauvais, mais il est évident qu'en français [...] on a l'avantage ou le désavantage de posséder un mot dont l'équivoque est tout de même assez intéressante pour traduire cette économie des âmes. Ce mot [...] c'est évidemment le mot « conduite ». Puisque, finalement, ce mot « conduite » se réfère à deux choses. La conduite, c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez ; mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire [...]. Conduite des âmes, je crois que c'est par là qu'on pourrait traduire le moins mal peut-être cette *oikonomia psuchôn* dont parlait saint Grégoire de Nazianze, et je pense que cette notion de conduite, avec le champ qu'elle recouvre, est sans doute un des éléments fondamentaux introduits par le pastoralat chrétien dans la société occidentale.

Commentant cet extrait du cours, Agamben écrit :

Même si Foucault, pour donner sa définition « économique » du pastoralat, cite précisément Grégoire de Nazianze — un auteur dont nous avons pu constater le rôle décisif dans la construction du paradigme trinitaire — il semble ignorer complètement les implications théologiques du terme *oikonomia*, auquel est consacrée notre recherche¹⁷.

Il importe de remarquer, tout d'abord, que Foucault *fabrique* l'expression *oikonomia psuchôn*. Comme je l'avais signalé, dans la note de mon édition, cette expression

15. Cf. M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, p. 86-88.

16. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, leçon du 1^{er} mars 1978, p. 196-197.

17. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 175.

ne se trouve pas chez Grégoire de Nazianze¹⁸. Dans le passage du 2^e *Discours* relatif à l'application différenciée de la médecine des âmes (*hê tôn psuchôn iatreia*, 2, 16, 5) selon les catégories de fidèles, toutefois, celui-ci écrit : « Il y a entre ces catégories d'êtres parfois plus de différence, en ce qui concerne les désirs et les appétits, qu'en ce qui concerne l'aspect physique ou, si l'on préfère, le mélange et la combinaison des éléments dont nous sommes faits. Il n'est donc pas très facile de les gouverner », ce dernier verbe traduisant *tên oikonomian*¹⁹. C'est donc vraisemblablement à partir de cet usage du mot *oikonomia*, pour désigner le gouvernement pastoral des brebis, en tant qu'êtres de désirs et d'appétits, que Foucault forge l'expression citée²⁰.

Mais, ce faisant, il a tout à fait raison de traduire le mot *oikonomia* par « conduite²¹ », qui rend bien compte du mot utilisé par le Père cappadocien, *agein* (2, 16), et que Rufin — Rufin d'Aquilée (v. 345-v. 410), traducteur des Pères grecs, et spécialement d'Origène — traduit par *dirigere vel imbuere*²². Or, c'est à travers cette traduction latine, certainement, que Grégoire le Grand, qui ne lisait pas le grec, connaissait le texte du nazianzène, et à partir d'elle que, dans sa *Regula pastoralis*, véritable manuel de direction pastorale rédigé à la fin du VI^e siècle, il définit le *regimen animarum* comme « l'art des arts, *ars artium*²³ ». *Regimen* — gouvernement, conduite — est donc le concept latin correspondant au terme employé par Grégoire de Nazianze pour désigner la direction des âmes, que Foucault, voulant établir un parallèle avec le gouvernement domestique selon Aristote, remplace par *oikonomia*.

Notons au passage que, dans les textes ultérieurs où il cite l'expression de Grégoire de Nazianze, *technê technês, ars artium*, il ne parle plus jamais d'*oikonomia psuchôn*, mais simplement d'« art de diriger les âmes²⁴ », ôtant ainsi à ce dernier toute dimension « économique ».

Cette « traduction » d'*oikonomia* par « conduite » — pour en rester au cours de 1978 — ignore-t-elle les implications théologiques du concept d'*oikonomia*, comme

18. Ceci ne veut pas dire, pour autant, que l'expression ne se rencontre jamais chez les Pères grecs. Cf. par exemple BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XIII, 30, introduction et traduction de B. Bruche, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 17 bis), 2002, p. 353 : « [...] tous ceux qui ont reçu charge d'âme (*tên oikonomian tôn psuchôn*) [...] ».

19. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 1-3*, 2, 29, introduction et traduction de J. Bernardi, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 247), 1978, p. 129 (texte grec p. 128).

20. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, n. 1, p. 220.

21. Ce qu'Agamben ne précise nulle part.

22. Cf. Bruno JUDIC, introduction à GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, trad. C. Morel, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 381), 1992, p. 30.

23. GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, I, 1, p. 129 (texte latin p. 128).

24. Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard, Seuil (coll. « Hautes Études »), 2012, leçon du 23 janvier 1980, p. 51 : « [...] il y a, bien sûr, le fameux texte de Grégoire de Nazianze [...] qui [...] va définir la direction des consciences comme *technê technês*, donnant là une caractérisation de la direction de conscience qui va rester absolument constante jusqu'au XVIII^e siècle. *Technê technês*, c'est donc l'art de diriger les âmes ». Cf. également *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Cours de Louvain, 1981, Presses Universitaires de Louvain ; Chicago University Press, 2012, leçon du 13 mai 1981, p. 175, où il explique que Grégoire fait de la « direction spirituelle une sorte de fonction pastorale générale » que doivent exercer, non seulement l'abbé dans son monastère, mais tout pasteur — prêtre, évêque — ayant « une responsabilité à l'égard d'une communauté quelle qu'elle soit ».

le prétend Agamben ? Ce dernier, selon lui, ne saurait se comprendre qu'en référence à la théologie trinitaire. L'*oikonomia* pastorale ne prendrait tout son sens qu'à l'intérieur du paradigme « économique » fondant, dans l'être divin, la distinction de « l'être et de l'agir, [de] la substance et de la *praxis*²⁵ ». Au mystère de la relation Père-Fils correspondrait celui d'une *praxis* divine — c'est-à-dire d'une action de Dieu dans le monde —, « complètement distincte de son être²⁶ ». Or Grégoire (v. 329-v. 389-390) fut, au IV^e siècle²⁷, un défenseur acharné du dogme trinitaire contre les dernières résistances de l'hérésie arienne, laquelle, condamnée au concile de Nicée (325)²⁸, affirmait la supériorité ontologique du Père par rapport au *Logos* fait homme²⁹. Et c'est en termes d'*oikonomia* qu'il justifiait sa tentative d'exposer le mystère de l'articulation trinitaire des hypostases³⁰.

Est-il légitime, pour autant, de rattacher l'*oikonomia* pastorale à l'*oikonomia* divine comme à son principe d'intelligibilité ? Le gouvernement des âmes ne se comprend-il qu'à partir du mystère de l'économie trinitaire ? À prendre la question dans son étendue la plus large, il est clair que la conduite pastorale des âmes en vue de leur salut s'inscrit dans le cadre du plan divin de rédemption, ou, en d'autres termes, que l'*oikonomia* des âmes tire son principe et sa fin de l'*oikonomia* rédemptrice, révélée par l'Incarnation. Corrélation évidente, que Foucault, bien évidemment, n'a pas manqué de rappeler :

Le pastorat a rapport au salut, puisqu'il se donne pour objectif essentiel, fondamental, de mener les individus, ou de permettre en tout cas que les individus avancent et progressent sur le chemin du salut. Vrai pour les individus, vrai pour la communauté aussi. Il guide donc individus et communauté sur la voie du salut³¹.

Mais telle n'est pas la thèse d'Agamben, qui se révélerait alors d'une grande banalité. Le rapport qu'il établit entre *oikonomia* divine et *oikonomia* des âmes n'est pas d'ordre causal ou final, mais d'ordre paradigmatique : c'est dans le dispositif « économique » de la Trinité que le gouvernement pastoral trouverait sa condition, non pas eschatologique, mais structurelle de possibilité. Cet argument, toutefois, à propos du passage de Grégoire que « traduit » Foucault, demeure extrêmement allusif et suppose une cohérence systématique que ne confirme pas l'examen des textes. L'objet

25. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 93. « Tel est le dualisme secret que la doctrine de l'*oikonomia* a instillé au cœur du christianisme [...] ».

26. *Ibid.*, p. 94 : « L'économie à travers laquelle Dieu gouverne le monde est [...] complètement distincte de son être, et, en tout état de cause, on ne saurait la déduire de ce dernier. [...] Comme Pascal, quelques siècles plus tard, le comprendra de la manière la plus lucide à propos du gouvernement profane, l'économie n'a aucun fondement dans l'ontologie, et la seule possibilité de la fonder est d'en cacher l'origine ».

27. Il représente, avec Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, ce qu'il est convenu d'appeler la théologie des Pères Cappadociens.

28. Cf. G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire*, p. 99-100 pour la présentation de la thèse arienne et de la discussion théologique à laquelle elle a donné lieu ; cf. également Jean DANIELOU, Henri MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. I, *Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, p. 290-294 : « Arius et le concile de Nicée ».

29. « [La] doctrine de la substance unique en trois hypostases distinctes, comme le rappelle Agamben [...] sera définitivement affirmée en 381 au concile de Constantinople » (*Le Règne et la Gloire*, p. 33).

30. Cf. *ibid.*, p. 34, la citation du *Discours* 29, 19, p. 217.

31. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, leçon du 22 février 1978, p. 170.

du 2^e *Discours*, dit « apologétique », de Grégoire est en effet très différent de celui des *Discours* dits « théologiques » (27-31) relatifs à la Trinité. Il s'agit pour l'auteur, dans le 2^e *Discours*, de justifier son refus, après son ordination, d'assumer les responsabilités du sacerdoce (par crainte, notamment, d'y être insuffisamment préparé)³² et, par suite, d'exalter la grandeur de cette fonction. Il traite donc d'un sujet, le sacerdoce, auquel il a accordé, dans ses écrits, non moins de temps et d'attention — mais sur un autre plan et dans une autre perspective — qu'au problème trinitaire³³. Et c'est dans le cadre de ce traité de théologie pratique qu'il en vient à développer la métaphore du prêtre-pasteur.

II. LE 2^e DISCOURS APOLOGÉTIQUE DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Restituons brièvement le mouvement de son argumentation. Le discours commence sur le mode du plaidoyer. Parmi les raisons de sa désobéissance, la plus importante, écrit Grégoire, est sa conscience de la difficulté de « gouverner les âmes humaines » (*anthropôn epistatein psuchais*), tâche bien différente de celle qui consiste à « diriger (*archein*) un troupeau de brebis ou de bœufs³⁴ ». Notons tout de suite ce mot *epistatein*, traduit par « gouverner », qui signifie plus précisément : avoir la surveillance, la direction, le soin de quelqu'un ou de quelque chose, et, par extension, commander à un être, rationnel ou non. C'est un verbe, donc, dans lequel se mêlent les idées de soin, de vigilance et de commandement, et qui implique une supériorité de nature (l'âme par rapport au corps) ou de valeur (les meilleurs par rapport aux moins bons) de la part de l'instance qui préside. Gouverner les âmes, c'est donc exercer sur elles une ferme autorité, par la supériorité de sa vertu, en vue de leur perfectionnement. En quoi cette fonction diffère-t-elle de celle du berger ou du bouvier ? Faut-il voir, dans la façon dont la présente Grégoire, une critique du modèle pastoral traditionnel ? Nullement. Son propos n'est pas de récuser l'identification du prêtre au pasteur, mais de corriger l'idée fautive que ses contemporains, à partir de cette image familière, se font de l'office sacerdotal. Rien de plus simple, en effet, que d'engraisser des troupeaux, en les menant au pâturage, tout en jouant de la flûte (selon le cliché bucolique issu de la poésie alexandrine) à l'ombre d'un chêne. Tout au plus les pasteurs doivent-ils, parfois, « faire la guerre aux loups [ou] examiner une bête malade³⁵ ». À cette image idyllique de l'insouciance pastorale, Grégoire oppose la très grande difficulté de conduire des âmes vers le bien. Aussi est-il nécessaire, pour ne pas galvauder le sacerdoce, de bien prendre la mesure des exigences propres au pastorat spirituel.

Celui-ci suppose, en premier lieu, la plus haute vertu chez celui qui l'exerce. Non seulement par devoir d'exemplarité³⁶, mais aussi parce que cet effort pour n'être

32. Cf. B. JUDIC, introduction à GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, p. 27.

33. Cf. sur ce point J. BERNARDI, Introduction aux *Discours 1-3*, p. 39.

34. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 2*, 9, p. 101 (texte grec p. 100).

35. *Ibid.*, p. 103.

36. Ce point est longuement développé, *ibid.*, § 10-14.

jamais « inférieur à la dignité dont on est revêtu³⁷ » est la condition d'un gouvernement non violent, usant de la seule « persuasion pour attirer à lui³⁸ ». Or, la loi divine prescrit — citation de la première épître de Pierre — « de faire paître le troupeau dans la liberté et non dans la contrainte³⁹ ». Tel est le premier aspect de l'extrême difficulté de la fonction sacerdotale, du côté de son titulaire. Mais celle-ci comporte un autre aspect, du côté, cette fois, non du pasteur, mais des brebis. L'objet de la vigilance pastorale, on l'a vu, ce sont les âmes. Cet objet, toutefois, n'est pas immédiatement donné. Ou plutôt, il n'est donné au pasteur que sous une forme mélangée, impure, liée par de multiples attaches à l'élément inférieur⁴⁰. Le gouvernement de l'âme a donc affaire à une réalité complexe, qu'il importe de savoir traiter avec discernement, pour atteindre sa fin spirituelle. C'est à cet endroit que Grégoire utilise la fameuse formule, citée par Foucault : « l'art des arts et le savoir des savoirs [est] de conduire l'être humain » (*technê tis einai technôn kai epistêmê epistêmôn anthropôn agein*)⁴¹.

La question précise qui se trouve ici posée est celle de la *prostasia* du prêtre, c'est-à-dire des conditions de son autorité : « Je ne vois pas, écrit Grégoire, à quel savoir (*epistêmên*) [l'homme le plus vertueux] aura recours, à quelle force (*dunamei*) il se fiera pour oser assumer cette autorité (*prostasian*)⁴² ». Bien plus qu'*oikonomia*, utilisé incidemment dans le texte pour désigner le gouvernement des hommes, c'est *prostasia* qui constitue le *terminus technicus* de l'office pastoral, comme le confirme le § 78, où Grégoire met en relation le « gouvernement des âmes » (*psuchôn hêgemonian kai prostasian*) et celui (*epistatein*) du « troupeau⁴³ ». Alors qu'*oikonomia*, en outre, n'est jamais associé au mot *psuchôn*, *prostasia* l'est à trois reprises : dans le passage que l'on vient de citer, ainsi que dans les § 43, où, traduit par « tutelle », il est accouplé avec « pédagogie » (*tên tôn psuchôn paidagogian kai prostasian*)⁴⁴, et le § 91 (Bernardi traduit : « l'autorité sur les âmes »). *Oikonomia*, enfin, apparaît dans le texte avec des significations très variées (deux occurrences du mot, sur les quatre, se rapportent à l'action divine⁴⁵, une, on l'a vu, au gouvernement des hommes, une dernière est sans intérêt spécial), tandis que *prostasia* (dix occurrences⁴⁶) est toujours référé à l'idée d'une autorité ou d'une charge à exercer, d'une fonction de direction.

Cette fonction est celle du *prostatês*, mot qui signifie à la fois dirigeant et protecteur, et qui correspond à l'institution sociale, fortement enracinée dans la société du

37. *Ibid.*, 14, p. 109.

38. *Ibid.*, 15, p. 111.

39. *Ibid.* Cf. 1 P 5,2 [aux anciens] : « paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, en veillant sur lui non par contrainte mais de bon gré ». Et plus loin : « N'exercez pas un pouvoir autoritaire sur ceux qui vous sont échus en partage, mais devenez les modèles (*tupoï*) du troupeau » (trad. TOB).

40. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 17, p. 113.

41. *Ibid.*, 16, p. 111 (texte grec p. 110).

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, 78, p. 193 (texte grec p. 192).

44. *Ibid.*, 43, p. 147 (texte grec p. 146).

45. *Ibid.*, 24, p. 120 et 106, p. 226.

46. Cf. les références données par J. BERNARDI dans son introduction, p. 45.

Bas-Empire, du patronage. Un « patron », au sens ancien du mot, est « [un] puissant personnage qui étend sa protection sur villes, villages et contrées, et qui en reçoit soumission⁴⁷ ». Cette protection, accordée aux individus en échange d'un lien de clientèle, pouvait être d'ordre judiciaire ou fiscal. Les historiens distinguent deux types de *patrocinium* : celui exercé par les détenteurs d'une autorité civile ou militaire, réprouvé par le Code Théodosien (V^e siècle) comme contraire aux intérêts fiscaux de l'État⁴⁸, et celui exercé par les grands propriétaires fonciers, avec lequel s'accommodait mieux le pouvoir impérial⁴⁹. Quoi qu'il en soit de cette différence, le patronage constituait une pratique sociale très répandue dont le discours de Libanius, *Peri tôn Prostasiôn* (Sur les Patronages), offre une description détaillée⁵⁰. P. Brown, dans un chapitre important de son livre *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*⁵¹, a bien montré comment l'aide aux pauvres, « composante cruciale de [...] l'autorité de l'évêque sur la communauté⁵² », avait facilité le processus faisant « de l'évêque un patron urbain de première importance⁵³ ». L'exemple qu'il évoque est celui de Basile de Césarée, dont Grégoire de Nazianze était un ami très proche⁵⁴. Le 2^e *Discours* ayant été écrit peu avant l'accession de Basile au siège épiscopal, il est aisément compréhensible que Grégoire ait eu recours à ce vocabulaire « patronal » pour définir l'office du sacerdoce, étendant au soin de l'ensemble des fidèles la tâche, propre au « patron »-évêque, de protection des faibles.

Est-ce à dire, comme le suggère J. Bernardi, que « Grégoire [...] voi[e] moins dans le prêtre un pasteur qu'un *prostatês*, un patron⁵⁵ » ? Le sacerdoce, pour lui, consiste-t-il en un pouvoir « patronal », plutôt que pastoral ? Je ne le pense pas. Au terme de la première partie du *Discours*, qu'il consacre aux difficultés de la conduite des âmes (la section suivante, § 35-50, traite de l'enseignement de la vérité, fonction à laquelle il réserve plus spécifiquement le mot *oikonomia*⁵⁶), il revient à l'image du pasteur, écrivant :

[...] tel est l'ouvrage qui incombe en ce domaine au bon pasteur (τῷ ἀγαθῷ ποιμένι), à celui qui est appelé à connaître « les âmes de ses brebis » (Prov. 27, 23) d'une connaissance véritable et à les conduire selon les règles de l'art pastoral (κατὰ λόγον ποιμαντικῆς), de cet art droit, juste et digne de notre vrai pasteur (τοῦ ἀληθινοῦ ποιμένος).

47. *Ibid.*, p. 47.

48. *Codex Theodosianus*, XI, 24 : « De Patrocinii vicorum ». Cf. Jean-Michel CARRIÉ, « Patronage et propriété militaires au IV^e siècle. Objet rhétorique et objet réel du discours *Sur les Patronages* de Libanius », *Bulletin de correspondance hellénique*, 100, 1 (1976), p. 159.

49. J.-M. CARRIÉ, « Patronage et propriété militaires au IV^e siècle », p. 160.

50. *Ibid.*, p. 160 sq.

51. Peter BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil [1998] (coll. « Points Histoire »), 2003, chap. 3 : « Pauvreté et pouvoir ».

52. *Ibid.*, p. 136.

53. *Ibid.*, p. 142.

54. *Ibid.*, p. 142-143.

55. J. BERNARDI, Introduction aux *Discours* 1-3, p. 47.

56. Cf. *Discours* 2, 35, p. 135 : « [...] c'est une entreprise qui n'est pas banale [...] de dispenser (*oikonomein*) judicieusement la vérité de nos doctrines ». Dans le 3^e *Discours*, Grégoire définit le prêtre comme l'*oikonomos tou logou*, l'« intendant de la parole » (cité par J. BERNARDI, Introduction, p. 48).

Loin de dévaluer le modèle du bon berger au profit de celui du patron, tout l'effort de Grégoire, dans ce texte est de rendre au premier son éminente dignité, conforme à l'exemple christique. Mais, ce faisant, il inscrit l'office pastoral dans un cadre « économique », qui n'est pas celui de la théologie trinitaire, mais celui, plus prosaïquement, d'un système de relations « patronales », constituant les fidèles en objet de bienveillance, en échange de leur soumission. C'est sur ce plan des nouvelles formes de domination urbaines, distinctes des grandes structures de l'administration impériale, que l'on voit le pastoralat se transformer progressivement en instrument de gestion politique (ainsi P. Brown observe-t-il, à propos de l'assistance aux pauvres, que « l'action de l'évêque et du clergé eut pour résultat de rendre [ces derniers] plus visibles » et, par là même, « plus faciles à contrôler⁵⁷ »).

Nous venons donc de voir qu'il n'est nul besoin de faire appel à un paradigme théologique pour rendre compte de l'art pastoral tel que le définit Grégoire de Nazianze. Non seulement cet art n'est pas formulé en termes d'*oikonomia*, mais il s'insère dans les catégories de la *prostasia*, c'est-à-dire d'une autorité tutélaire prenant la forme du patronage, selon une pratique, issue du clientélisme, très répandue dans l'Empire tardif.

Sans doute Foucault n'a-t-il pas du tout orienté son analyse dans cette direction. La formule de Grégoire de Nazianze — « c'est l'art des arts et le savoir des savoirs que de conduire l'être humain » — ne l'intéresse qu'en tant qu'elle marque l'émergence, dans le discours chrétien, d'un nouvel art de diriger les hommes :

Il ne faut tout de même pas oublier, dit-il en 1978, que c'est saint Grégoire de Nazianze qui a défini le premier cet art de gouverner les hommes par le pastoralat comme *technê technôn, epistemê epistemôn*, l'« art des arts », la « science des sciences ». Ce qui sera répercuté ensuite jusqu'au XVIII^e siècle sous la forme traditionnelle que vous connaissez, *ars artium, regimen animarum*⁵⁸.

Mais il est une autre raison, après celle que l'on vient de voir, qui permet de soustraire sa lecture à la critique d'Agamben. Elle tient, cette fois, non plus au cadre argumentatif et au contexte historique d'énonciation, mais au champ référentiel des concepts de *technê technôn* et *epistemê epistemôn*.

III. LE CHAMP RÉFÉRENTIEL DU CONCEPT EN QUESTION

Relisons le fameux passage, déjà partiellement cité, du 2^e *Discours* :

Il me semble que c'est l'art des arts et le savoir des savoirs que de conduire l'être humain, qui est le plus divers et le plus complexe des êtres. C'est là chose facile à saisir, si l'on établit un parallèle entre la médecine des âmes (*tôn psuchôn iatreian*) et les soins du corps (*tôn sômatôn therapeia*)⁵⁹.

57. P. BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, p. 136 et 137.

58. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, leçon du 15 février 1978, p. 154.

59. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 2, 16, p. 111 (texte grec p. 110).

Comme le souligne Foucault, pour la première fois, en 1981⁶⁰, c'est un paradigme médical, et non pas théologique ou trinitaire, qui structure l'ensemble de ce passage du *Discours* de Grégoire de Nazianze⁶¹. Je me limiterai ici à deux remarques.

1) Dans son beau livre *Direction spirituelle en Orient autrefois*⁶², qui constitue une source importante des analyses de Foucault, Irénée Hausherr, citant le passage de Grégoire de Nazianze sur « l'art des arts », ne se contente pas d'évoquer la comparaison avec la médecine, mais rappelle que *technê technôn, epistêmê epistêmôn* avait été, dans l'Antiquité, la définition même de la philosophie⁶³. Foucault, en 1978, le souligne à son tour, mettant en évidence le lien de continuité entre philosophie et gouvernement des âmes :

[...] qu'est-ce que c'était que l'*ars artium*, la *technê technôn*, l'*epistêmê epistêmôn* avant Grégoire de Nazianze ? C'était la philosophie. C'est-à-dire que bien avant les XVII^e-XVIII^e siècles, l'*ars artium*, ce qui prenait dans l'Occident chrétien la relève de la philosophie, ce n'était pas une autre philosophie, ce n'était même pas la théologie, c'était la pastorale. C'était cet art par lequel on apprend aux gens à gouverner les autres, ou on apprend aux autres à se laisser gouverner par certains⁶⁴.

Or c'est bien en ces termes que Grégoire, lui-même, décrit l'office pastoral :

[...] c'est une philosophie qui dépasse nos forces que celle qui consiste à accepter la direction des âmes et leur gouvernement, à recevoir le gouvernement du troupeau sans avoir encore nous-mêmes appris à nous laisser mener au pâturage comme il faut, sans avoir non plus purifié notre âme comme elle mérite de l'être⁶⁵.

C'est donc du côté de la philosophie, traditionnellement comprise comme médecine des âmes⁶⁶, qu'il convient de chercher le modèle du pastoral. Là encore, le champ de référence du gouvernement des âmes, n'est pas théologico-« économique », mais philosophico-thérapeutique.

2) Ce paradigme médical — dont Agamben ne dit rien, tant il est entendu, d'entrée de jeu, que le seul paradigme ayant une valeur heuristique est théologique et trinitaire — traverse toute la littérature sur la « direction des âmes » (au sens purement religieux), comme l'illustre, par exemple (un exemple entre mille !), l'ouvrage du janséniste Jérôme Besoigne (1686-1763)⁶⁷, qui, comparant le confesseur à un « Médecin spirituel », pose la question de l'expérience qui convient à l'exercice de « la

60. M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, leçon du 13 mai 1981, p. 174.

61. Cf. également, sur ce point, M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, p. 28-29.

62. Irénée HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum (coll. « Orientalia Christiana Analecta », 144), 1955, réimpr. 1981, p. 56-57.

63. Cf. notamment PLATON, *Charmide*, 166 e : « science d'elle-même et de toutes les autres sciences (*hautês kai tón allôn epistêmôn epistêmê*) ».

64. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, leçon du 15 février 1978, p. 154.

65. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 2, 78, p. 193.

66. Cf. André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg ; Paris, Cerf, 1993.

67. Jérôme BESOIGNE, *Principes de la pénitence et de la conversion*, Paris, Desain & Saillant, 3^e éd., 1766.

direction des âmes [...], l'art des arts, *ars artium, regimen animarum*⁶⁸ », puis développe la comparaison classique entre médecine des corps et médecine des âmes :

C'est [l']habileté à connoître la nature de la maladie & son principe, qui fait le mérite d'un Médecin des corps, & qui fait de même celui d'un Médecin des âmes : avec cette différence, que dans la médecine des corps le Médecin a besoin encore d'une connoissance fort étendue & variée à l'infini, des différens médicamens & de tous les régimes dont il faut qu'il fasse l'application à son malade suivant la qualité du mal : au lieu que dans la cure des maladies spirituelles, hors certaines pratiques qu'on diversifie, le fond du régime est le même pour toutes ; et que d'ailleurs il se trouve tout dressé dans les saintes règles établies par nos Pères, dont il ne s'agit que de s'être bien rempli, & d'avoir ensuite la prudence & le bon jugement pour en faire l'application selon le besoin & les forces du pénitent⁶⁹.

IV. LA NÉCESSITÉ D'UNE APPROCHE COMPARATIVE

Une troisième raison — extérieure, cette fois, à la lecture foucauldienne — de ne pas rattacher directement le *regimen* au paradigme théologique réside dans sa proximité avec le concept arabo-musulman de *tadbîr*⁷⁰, qui signifie conduite, direction, manquement d'une affaire, administration, régime d'un malade⁷¹.

Analysant le vocabulaire des Miroirs des princes arabo-musulmans de l'âge classique (VIII^e-XIV^e siècles) — les « règles pour la conduite du pouvoir politique », selon l'appellation exacte du genre⁷² —, Makram Abbès met en relief deux grandes catégories de concepts servant à décrire le politique : les premiers, *mulk* et *sultân*, se rapportent au pouvoir en tant que domination, force contraignante ; les seconds, *siyâsa* et *tadbîr*, au pouvoir comme activité orientée par une fin éthique⁷³. Alors que *tadbîr*, qui « insiste sur les étapes, les règles et les lois grâce auxquelles s'élabore une action⁷⁴ », « renvoie à une conception globale, planifiée et finalisée de la politique, *siyâsa* concerne l'application concrète de ces mesures et leur conduite à terme⁷⁵ ». M. Abbès se trouve ainsi conduit à interroger l'équivalence des concepts de *tadbîr* et *regimen*. S'ils désignent « un ensemble de tâches reliées entre elles par une rationalité de type téléologique », la différence entre l'un et l'autre

consiste dans le fait que la tradition arabo-musulmane n'a pas développé le *tadbîr* ou la *siyâsa* dans le sens d'une direction spirituelle ou d'un gouvernement ecclésial, puisque cette activité directive était purement individuelle et soustraite à toute institutionnalisa-

68. *Ibid.*, vol. 1, p. 251.

69. *Ibid.*, p. 252.

70. Nom verbal, issu de la racine *d-b-r* à la deuxième forme. Cf. Thierry BIANQUIS *et al.*, dir., *Encyclopédie de l'islam*, nouv. éd., Leyde, Brill, t. X, 1998, p. 53-54 (*dabbara* : « prendre en considération le résultat, la fin d'une affaire [...], d'où gérer, conduire les affaires »).

71. Cf. M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, p. 30-31, n. 5 sur le *Tadbîr al-muttawahhid* (*Régime du solitaire*) d'IBN BÂJJA (AVEMPACE, XI^e-XII^e siècle). Cet ouvrage a fait l'objet d'une nouvelle traduction française par C. Genequand sous le titre *La conduite de l'isolé*, Paris, Vrin (coll. « Textes et traditions »), 2010.

72. Makram ABBÈS, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 2009, p. 19.

73. *Ibid.*, p. 49-53.

74. *Ibid.*, p. 51.

75. *Ibid.*, p. 52.

tion, à l'exception peut-être — et il ne s'agit certainement pas de la même signification — du cas des confréries mystiques⁷⁶.

Tadbîr a donc un sens politique ou moral, mais non religieux. (Il conviendrait de se demander — mais je laisse, bien sûr, la question ouverte — si l'absence d'une dimension spécifiquement religieuse est liée au texte même du Coran⁷⁷ ou au fait que, comme l'écrit G. Dagron⁷⁸, dans l'islam, comme d'ailleurs dans le judaïsme, « le synchronisme fut si parfait entre la révélation religieuse et l'organisation politique que la distinction entre Église et État n'a guère de sens ».)

Cette analyse est confirmée par les précieuses remarques de Yassine Essid, dans son livre *At-Tadbîr/Oikonomia : pour une critique des origines de la pensée économique arabo-musulmane*, qui met en évidence les liens étroits entre *tadbîr* et « économie ». Contrairement à Kurt Singer⁷⁹, qui affirmait qu'aucune civilisation, en dehors des Grecs, n'avait forgé de concept exprimant l'effort d'adapter les moyens aux fins, d'organiser, de gouverner les hommes et de gérer les ressources disponibles de façon à produire plus de richesses et à augmenter le bien-être collectif, Essid affirme que le mot *tadbîr*, précisément, condense ces différentes significations⁸⁰.

Rappelant à son tour l'étymologie du mot — le verbe *dabbara*, en relation avec (1) la considération des fins, (2) l'idée d'effort raisonné sur l'issue à donner à une affaire, (3) les idées, enfin, de direction et de mesure —, Essid précise les domaines auxquels il s'applique : l'Univers, tout d'abord, dont l'organisme humain reproduit l'ordre harmonieux, modèle d'harmonie et de mesure que doivent imiter les hommes et les États pour tendre à la perfection ; l'organisation d'une communauté, politique, urbaine ou familiale, ensuite, et la gestion optimale des ressources⁸¹. On retrouve donc, dans ces acceptions, les différents éléments d'une *oikonomia* « comme principe général de rationalité⁸² » (y compris dans sa dimension proprement « économique », au sens étroit d'administration du foyer domestique, *tadbîr al-manzil*)⁸³.

Je n'entends pas suggérer, à travers ces brèves références, que *regimen* et *tadbîr* procéderaient d'une même façon de penser l'activité gouvernementale. Mais il me paraît nécessaire d'analyser les similitudes et les différences dans leurs usages respectifs, sur fond d'une commune référence à la tradition grecque, pour mieux voir en

76. *Ibid.*, p. 53.

77. *Tadbîr*, en effet, n'y apparaît pas. Mais « the present tense of its verbal form, *yudabbir*, is repeated four times — in *Yunus* (10): 3 and 31 ; *al-Ra'd* (13): 2 ; and *al-Sajadah* (32): 5. In all of such occasions, the verb is accompanied by the term *al-amr* and refers to a particular type of Divine Act. We therefore read *yudabbir al-amr*, whose meaning, for want of an exact English equivalent, is "He (that is, Allah) governs the affairs" » (Mohd ZAIDI ISMAIL, « *Tadbîr* in the Quran », *The Star On Line* [5 mai 2009]).

78. Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des Histoires »), 1996, p. 18.

79. Kurt SINGER, « *Oikonomia* : An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language », *Kyklos*, 11, 1 (février 1958), p. 29-57.

80. Yassine ESSID, *At-Tadbîr/Oikonomia : pour une critique des origines de la pensée économique arabo-musulmane*, Tunis, T.S., 1993, Introduction, p. 4.

81. *Ibid.*, p. 5.

82. *Ibid.*, p. 6.

83. *Ibid.*, p. 7 et 242 sq.

quoi ils se rejoignent ou s'écartent l'un de l'autre. L'appartenance de l'*oikonomia*, comme paradigme gouvernemental, à la pensée théologique chrétienne s'en trouverait, à coup sûr, fortement relativisée.