Michel Foucault et l'avènement du porte-parolat

Jacques Guilhaumou

▶ **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. Michel Foucault et l'avènement du porte-parolat. Hayat, Samuel; Kaciaf, Nicolas; Passard, Cédric. Le porte-parole : fondements et métamorphoses d'un rôle politique, Presses universitaires du Septentrion, pp.49-63, 2022, 10.4000/books.septentrion.131326 . ensl-03668618

HAL Id: ensl-03668618

https://ens-lyon.hal.science/ensl-03668618

Submitted on 14 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Michel Foucault et l'avènement du porte-parolat », *Le porte-parole Fondements et métamorphose d'un rôle politique* sous la direction de Samuel Hayat, Nicolas Kaciaf, Cédric Passard, Presses Universitaires de Septentrion, 2022, p. 49-63.

Jacques Guilhaumou, UMR « Triangle », ENS Lyon

Actes du colloque « Porter la parole » (Sciences Po Lille, janvier 2018

Version auteur

Résumé

Michel Foucault et L'avènement du porte-parolat.

Notre travail de synthèse sur les porte-parole pendant la Révolution française obéit à un certain nombre de principes que nous souhaitons présentement développer d'une part sur la base de l'apport foucaldien en matière de pastorat présenté dans un de ses cours, d'autre part autour du législateur Sieyès et le moment 1789, auquel Foucault prête également une attention particulière dans un autre de ses cours. Dans ses cours des années 1976-1978, Michel Foucault entame sa réflexion sur la gouvernementalité et la biopolitique en considérant que les mécanismes du dispositif contemporain de pouvoir se mettent en place à partir du 18ème siècle. A ce titre, l'avènement du porte-parolat, en particulier pendant la Révolution française, est contemporain d'un nouveau dispositif de pouvoir. Dans ce temps de maturation de sa conception de la biopolitique, Foucault parle de ce dispositif révolutionnaire un court moment à propos de la conception propre à Sieyès de la Nation, mais il préfère partir d'un abord de l'âge pastoral, donc du temps historique du pastorat bien antérieur au siècle des Lumières. A partir de cet apport foucaldien peut se préciser toute une série de techniques de pouvoir spécifiques du porte-parolat qui sont basées sur des mécanismes de transfert, des procédures d'inversion, des jeux d'appui d'éléments contraires et des démarches de distribution paradoxale par le fait de relations à la fois de réciprocité et d'exclusion.

Michel Foucault et L'avènement du porte-parolat.

Dans son cours de 1977-1978 sur *Sécurité, Territoire, Population*[1], Michel Foucault s'intéresse à la question de la gouvernementalité[2]. Pour mieux en faire

[1] Édition établie par Michel Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, 2004. Désormais STP.

[2] Ainsi que le précise Michel Senellart, l'importance de ce cours tient au fait qu'il amorce la transition d'une réflexion sur l'analytique et la dynastique du pouvoir vers une éthique du sujet, qualifiable par l'expression de « gouvernement de soi et des autres ». située à l'horizon du concept de bio-pouvoir, de biopolitique. L'intérêt de Foucault pour les nouvelles technologies de pouvoir mises en place au siècle des Lumières porte sur la nature de leurs effets, et tout particulièrement l'imposition d'une société de sécurité. Par ailleurs, au plan méthodologique, Foucault accentue se prise de distance avec le fonctionnalisme, qu'il avait mis en place dans *Les mots et les choses*, ce qui lui permet d'aborder plus largement les relations de pouvoir, ici même, nous le verrons, jusque dans la figure de l'inversion.

comprendre l'importance, il analyse longuement l'un de ses préludes historiques, le pastorat. Il s'agit alors de caractériser en premier lieu les procédures propres au pastorat, puis de préciser ce qu'il en est, en leur sein, de la constitution d'un sujet pris dans des réseaux d'assujettissement/ désassujettissement. Comme le montre Michel Senellart dans sa présentation du cours, l'association entre art de gouverner et pastorale instaure un espace problématique où peuvent se définir les concepts consécutifs de gouvernement et de gouvernementalité, Ces concepts désignent d'abord, de manière empirique, un art de gouverner basé sur des technologies positives de pouvoir, donc un mode de fonctionnement de l'Etat et puis, d'une manière plus générale, une régime de pouvoir ainsi que le processus ayant conduit à sa prééminence sur le régime de souveraineté au cours du siècle des Lumières.

D'une manière générale, l'idée du pouvoir pastoral chez Foucault relève d'une généalogie de l'Etat moderne, et, à ce titre, fait l'objet de nombreuses réflexions, dont les plus récentes, en particulier celles d'Arnault Skornicki[3], en marquent l'importance dans la transition de la figure antique du berger à celle du roi au cours des Temps modernes. Il ressort plus particulièrement de l'idée de pastorat une dialectique entre une logique individualisante - le berger reconnaît chacune de ses brebis - et une logique globalisante - le berger met en mouvement l'ensemble du troupeau -, ce qui nous rapproche singulièrement de la question du porte-parolat. Présentement nous n'entrons pas dans le détail des enjeux d'un tel recours généalogique au pastorat dans la compréhension des dispositifs de pouvoir[4]. Nous nous contentons de reprendre ce qu'il en est des principes, des règles et des techniques du pastorat, dans le but d'en faire bénéficier les interrogations actuelles sur le porte-parolat[5]. Nous considérons aussi le lien de cette analyse à la manière dont Michel Foucault caractérise, de manière partielle, mais spécifique, l'attitude des porte-parole de la Révolution française dans ses cours des années 1970.

Dès 1977, Foucault entame sa réflexion devenue célèbre sur la gouvernementalité, mais elle prend toute son ampleur avec son cours de 1979-

[3] Voir son étude spécifique sur « Les origines théologico-politiques du biopolitique. Pastorale et généalogie de l'État », *Sociologica Historica*, 5/2015, p. 43-66, et de manière plus générale son ouvrage sur *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Les Prairies Ordinaires, 2015.

[4] Voir à ce propos Philippe Büttgen, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales HSS*, septembre-octobre 2007, p. 1129-1154.

[5] Ainsi nous n'insistons pas sur la relation entre pastorat et gouvernement, qui démultiplie les arts de gouverner au moment où se met en place l'autonomie de la raison politique comme le souligne Arnault Skornicki dans ses travaux cités ci-dessus.

1980 sur *Du gouvernement des vivants*[6]. Il précise ainsi d'emblée qu'« il voudrait vous montrer comment ce n'est pas du jour où la société et l'État sont apparus comme des objets possibles et nécessaires pour une gouvernementalité rationnelle que se sont noués enfin des rapports entre gouvernement et vérité. Il n'a pas fallu attendre la constitution de ces relations nouvelles, modernes entre art de gouverner et rationalité [...]. Exercice du pouvoir et manifestation de la vérité sont plus anciennement liés, à un niveau beaucoup plus profond »[7]. A ce titre, la généalogie de la gouvernementalité présentée, dans le cours de l'année précédente, à partir du dispositif ancien de l'avènement du pastorat constitue une sorte d'avant-propos historique, généalogique, ce qui confère une valeur de vérité aux règles spécifiques du pastorat. Si, dans ce temps de maturation de sa conception de la biopolitique, Foucault parle un court moment de l'historicité du dispositif gouvernemental à propos de la conception de la nation chez Sieyès, il préfère donc recourir à l'exemple antique du pastorat comme prélude à la gouvernementalité moderne. En précisant une série de règles, de principes et de techniques de pouvoir spécifiques du porte-parolat, Foucault caractérise des mécanismes de transfert, des procédures d'inversion, des jeux d'appui sur des éléments contraires et des démarches de distribution paradoxale par le fait d'une multiplicité de relations à la fois de réciprocité et d'exclusion situées dans un horizon langagier.

De fait, en tant qu'historien du discours s'interrogeant sur le statut du porte-parole, nous sommes soucieux d'appréhender chez Foucault la dimension discursive de sa démarche, mise en place dans *L'archéologie du savoir*[8]. A ce titre, nous retenons de son analyse du pastorat un point central : son insistance sur le fait que ce qui importe, c'est « la forme que prend le pouvoir pastoral »[9]. C'est là où nous opérons un rapprochement avec ce que Wittgenstein appelle des « formes de vie », tout en ajoutant que « se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie »[10]. Et ce philosophe d'ajouter, en référence à l'expression « jeu de langage » : « parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie »[11]. Dans cette voie[12], Foucault associe étroitement forme de vie et activité de langage au sein du pouvoir pastoral, ce qui n'est pas sans

[6] Cours au Collège de France 1979-1980, édition établie par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, 2012.
[7] *Id.*, p. 18.
[8] Paris, Gallimard, 1969.
[9] STP, 131.
[10] *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 19.
[11] *Id.* , § 23.
[12] Sur Foucault et Wittgenstein, voir F. Gros et A. I. Davidson (dir.), *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, Paris, Kimé, 2011.

conséquence dans sa conception des règles de ce pouvoir. Ainsi le présent jeu de langage commence par l'invariant berger-magistrat. Mais les variations consécutives introduisent une série d'activités possibles, de fonctions multiples dont il convient de situer le lien avec les enjeux épistémiques de l'analytique foucaldienne, avant d'en venir à la typologie de ces activités sous forme de règles et de principes.

I - Les enjeux épistémiques de l'analyse foucaldienne du pastorat : méthode fonctionnelle, description archéologique et analyse généalogique

L'approche analytique du pastorat se trouve donc dans le cours de 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*. Cette précision temporelle est fort importante. En effet, dès son cours de l'année précédente, *Il faut défendre la société*[13], Foucault émet des doutes sur sa méthode fonctionnelle usuelle, et finit par s'en démarquer[14] lorsqu'il formule nettement son nouvel objectif de travail : constituer une généalogie de la gouvernementalité à l'encontre de l'approche fonctionnelle usuelle du gouvernement. Il considère qu'il faut « défonctionnaliser les relations de pouvoir », pour en « saisir leur généalogie », soit « la manière dont elles se forment, se branchent, se développent, se démultiplient, se transforment à partir de toute autre chose qu'elles-mêmes »[15]. A ce titre, il est possible, de situer la valeur opératoire des règles, des principes et des techniques du pouvoir au sein de processus multiples.

Foucault se défait ainsi progressivement de sa méthode mise en place dès *Les mots et les choses*[16]. Dans cet ouvrage, il précise qu'au cours de la période classique, le mot en représentant la chose s'efface devant elle, il laisse place au discours comme objet autonome avec ses fonctions spécifiques. Nous sommes donc confronté à un « pur » fonctionnalisme du langage. Puis, dans *L'archéologie du savoir*[17], la caractérisation de la période moderne modifie les termes de l'approche de ce qui est discursif au sein d'un fonctionnalisme discursif surtout linguistique - en référence à Saussure -, mais qui prend une tournure de plus en plus historique dans les premiers cours des années 1970. Ce fonctionnalisme vient en support de la description archéologique, qui n'est pas

[13] Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

[14] Ainsi, le champ sémantique des termes *fonction/fonctionnement* renvoie de plus en plus à ce qui relève d'un gouvernement visant la domination, et perd ainsi en partie sa valeur méthodologique antérieure.

[15] STP, p. 123.

[16] Paris, Gallimard, 1966.

[17] Paris, Gallimard, 1969.

une méthode précise Foucault, mais une modalité spécifique de description de configurations d'énoncés en lien à l'archive[18].

Par la suite, Foucault expérimente le complément historicisé de l'archéologie, soit une approche généalogique, rapportée à Nietzsche et centrée sur l'analyse des processus d'assujettissement/désassujettissement, en particulier dans ses cours sur *Théorie et institutions pénales* et *La société punitive*, Considérant que sa démarche historicisée est apte désormais à décrire un tout historique, il définit la description archéologique comme une méthode purement locale qui peut acquérir une plus grande autonomie par rapport aux fonctionnalités du discours. La complémentarité de la description archéologique et de l'historicité généalogique[19] situe le recours à l'approche fonctionnelle en position seconde dans la mesure où s'agit bien désormais de « défonctionnaliser » les relations de pouvoir au regard des processus d'assujetissement.

Cependant au moment même où il met en place une généalogie de la gouvernementalité, il en revient à ce qui était au cœur de son interrogation initiale, la figure du tableau dans *Les mots et les choses*, appréhendée sous un point de vue et sa conséquence, le déplacement du regard : « Il est vrai qu'aucune méthode ne doit-être en elle-même un enjeu. Une méthode doit être faite pour qu'on s'en débarrasser. Mais il s'agit moins d'une méthode que d'un point de vue, d'une accommodation du regard, une manière de faire tourner le [support (?)] des choses par le déplacement de celui qui les observe »[20].

Il en est de même de son retour à l'analycité - les spécialistes de Foucault parlent à ce propos d'une analytique du pouvoir pastoral -, et plus précisément à la méthode analytique de type étymologique, reprise du *Traité de la formation mécanique des langues* (1765) de Charles de Brosses, ouvrage commenté dans *Les mots et les choses*. Ici la science de l'étymologie permet d'analyser la généalogie de la gouvernementalité en tant qu'elle rend compte d'un lien ontologique de nature historique, le lien entre une idée, un objet réel, un son et la lettre (la figure). Soit, en termes de contenu historique, le lien entre l'idée de

[18] Voir sur ce point notre étude, « Le fonctionnalisme discursif de Michel Foucault. Le temps de la dynastique du savoir », *Policromias – Estudos do Discurso, Imagem e Som*, revue du Laboratório de Discurso, Imagem e Som (LABEDIS/UFRJ), V. 1, N°2, 2016, p. 9-36. Disponible sur le site de la revue.

[19] « A*rchéologie* : l'épreuve des dérivations avec repérage des limites, des discontinuités, des décrochages. *Généalogie* : analyse des couplages, greffes, transferts, *assujettissements* qui produisent à un moment donné comme un événement, une émergence ». Note manuscrite du 2 février 1973 retranscrite et publiée dans l'édition de la Pléiade des *Oeuvres*, Paris, Gallimard, tome II, 2015, p. 1473.

[20] STP, p. 123.

gouvernement des hommes, le peuple comme objet historique réel, la voix de tous les hommes et sa traduction figurale par le porte-parole. Il en ressort, du point de vue de l'historien de la Révolution française, un processus tout à la fois de divergence et de convergence entre l'idée du porte-parolat, un objet réel, la représentation du salut public dans la voix de tous les citoyens et une voix spécifique, celle du porte-parole nommant le salut public

Nous utilisons désormais comme équivalents les termes de pastorat et de porte-parolat avec pour objectif d'en venir, au titre de l'avènement de la langue politique, aux porte-paroles de la Révolution française tels qu'ils sont présentés, ou plus exactement évoqués, par Michel Foucault dans ses cours. De plus, du point de vue de Foucault, c'est-à-dire sur la base de la complémentarité entre la description archéologique et l'historicité généalogique, nous ajoutons la spécificité de notre ancrage dans la tradition marxiste, présentement en référence au concept de « traductibilité réciproque des langages et des cultures » développé par Gramsci à propos du langage jacobin dans ses *Cahiers de prison*[21]. Il s'agit de situer notre analyse à l'horizon de la traduction de la formule de lutte de classes, historiquement attestée, dans une historicité expérimentale autre. Nous introduisons ainsi des expressions, essentiellement celle de salut public, absentes du vocabulaire de Foucault à propos du pastorat et de la Révolution française.

II - L*'avènement du pastorat : les règles et les principes de la gouvernementalité*

Notre présent propos ne vise pas à présenter l'ensemble de l'analyse foucaldienne du pastorat, développée sur plusieurs cours, et donc particulièrement complexe. En effet, Foucault commence par une réflexion, en la matière, sur la présence ou non du thème du pastorat dans la pensée grecque, puis surtout chez Platon pour en conclure que le modèle du pastorat, en tant que « matrice de procédures de gouvernement des hommes », n'apparaît qu'avec le christianisme, donc avec l'avènement des sociétés chrétiennes. Qui plus est, les révoltes des Temps modernes « sont liées à une réorganisation en profondeur du

[21] Voir sur ce point, Romain Descendre et Jean-Claude Zancarini, « De la traduction à la traductibilité : un outil d'émancipation théorique », *Laboratoire italien. Politique et société*, N°18, 2006, http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1065

pouvoir pastoral », qui en renforce d'autant l'emprise sur la société. A ce titre, « il n'y a jamais eu de révolution antipastorale »[22]. Foucault en conclut que l'histoire du pastorat, vu son amplitude historique, relève du travail de l'historien. Il se contente de montrer que « le gouvernement pastoral » est au centre du savoir sur les hommes. Autonome, englobant et spécifique, dès la mise en place de l'Église, le pouvoir pastoral reste distinct du pouvoir politique, il dispose de son propre fonctionnement, et c'est à ce titre qu'il occupe une place essentielle dans l'arrière-plan historique de la gouvernementalité. Il est « un art de gouverner les hommes », point embryonnaire, arrière-plan de l'entrée en politique. Écartant l'idée que le pastorat se résumerait dans un rapport au salut, à la loi et à la vérité, Foucault en vient à en spécifier les traits majeurs sur la base d'une série de règles[23] et de principes[24].

Rappelons que, dans notre démarche propre, ce qui fait sens dans l'action inhérente au porte-parolat relève de la signification du rapport entre l'idée de porte-parole, son objet, la voix du peuple, et ce qu'il veut nommer sous diverses figures, le salut du peuple. Notre lecture de la conception du pastorat chez Foucault et de sa valeur de réciprocité se traduit alors dans une approche des porte-paroles selon les termes adéquats à un contexte de salut public, au plus près des révoltes et des révolutions « pastorales ». Ainsi nous prenons d'abord acte d'une fonctionnalité discursive spécifique sous la forme d'une succession de règles explicatives des mécanismes politiques du processus de mise en place du porte-parolat. Au terme de ce processus se concrétise un régime de vérité par le fait de l'alternance permanente du mérite du porte-parole et du mérite du simple citoyen. Ce régime de vérité se précise, d'étape en étape, par des *règles* spécifiques à des actes discursifs conçues dans un abord wittgensteinien[25]. Consécutivement, il en ressort des *principes* spécifiant des effets de savoir mis en évidence par la description archéologique.

---

[22]STP, p. 153.

[23] La règle se différencie de la norme dans la mesure où elle ne s'applique que dans l'action entreprise, du fait même qu'elle procède d'une telle action. En quoi elle concerne au mieux la manière d'agir du porte-parole ; formulable dans les termes suivants de Wittgenstein : « Une règle ne pourrait déterminer aucune manière d'agir étant donné que toute manière d'agir peut-être mis en accord avec la règle », *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 201. La règle se rapproche certes de l'accord au sein d'une communauté pastorale, mais sans s'y confondre dans la mesure où suivre une règle est avant tout une pratique qu'il faut situer, décrire dans un contexte précis.

[24] Nous sommes là au cœur de la leçon du 22 février 1978 du cours sur *Sécurité, territoire, population.*

[25] Proche de Wittgenstein, Foucault considère que la règle s'exprime dans des jeux de langage, ce qui suppose, dans sa mise en œuvre, une pluralité de rôles, donc différents les uns des autres. En ce qui concerne le pastorat, si la règle énoncée n'est pas une norme, elle relève de l'observation du jeu qu'elle permet, et du jugement sur sa valeur de vérité. La question dans le champ du porte-parolat est donc, dans les termes de Wittgenstein, « Qu'est-ce que je nomme 'la règle par laquelle il procède' ? » (*Recherches philosophiques, op. cit.* , § 82). En d'autres termes, le porte-parole est porteur de règles dans sa façon d'énoncer ce qu'il observe, mais il est également confronté à la demande qui lui est faite d'expliciter ses règles.

Première règle, *la règle de la négation/affirmation*. Le propre d'un pouvoir pastoral est sa délimitation d'emblée par un processus de négation/affirmation : il s'agit d'un pouvoir qui ne s'exerce pas sur un territoire, mais sur la multiplicité des hommes en mouvement. Il en ressort une seconde règle, relevant dans les termes de Foucault d' « un pouvoir d'application indéfinie » du fait que l'action du porte-parole n'est jamais tournée vers soi-même, mais toujours vers les autres, *la règle de correspondance infinie*. Ici, suivant encore, Foucault considère que la règle ne détermine pas les manières d'agir, reprenant ainsi le point de vue de Wittgenstein[26] selon lequel « toute manière d'agir peut être mis en accord avec la règle ». S'impose aussi une troisième règle relevant d'« un pouvoir bienfaisant », dans la mesure où le porte-parole ne peut nier l'existence de l'individu, sans nier l'existence de la totalité des hommes, et il ne peut donc être que bienfaisant pour tous les hommes. C'est *la règle d'universelle singularité* sous la forme d'« un pouvoir individualisant ». Comment se singularise ce pouvoir ? Ce pouvoir s'exerce jusqu'au sacrifice de soi-même si l'individu et la totalité des hommes sont en jeu. Il en ressort donc un *principe d'inversion sacrificielle* face aux ennemis. Qu'en est-il des autres principes mis en jeu dans le porte-parolat ?

Considérons d'abord, à mi-chemin de l'exposé des règles et des principes du pastorat, en quoi notre point de vue marxiste ouvre la voie à la connaissance du processus singulier de traductibilité politique du pastorat dans la figure du porte-parolat au cours de la Révolution française. La voix du porte-parolat est voix du peuple dans la mesure où elle traduit la voix des hommes dans l'objet que le peuple veut nommer, la figure du salut public. Elle prend ainsi la figure de l'objet, la voix du peuple, qu'elle veut dépeindre. Devenue analogue à la voix du peuple, elle peut s'associer avec toutes sortes d'idées et de choses adéquates au salut public, voire les amplifier. Dans l'avènement du porte-parolat, ce qui importe, c'est la conformité des actes du porte-parole à l'objet réel, le salut public, du fait de leur potentiel de traductibilité. Conformité qui permet de représenter le peuple par sa voix, et de maintenir sa cohésion. La figure du porte-parole, visible par tous, rectifie de manière permanente l'altération du salut public, du fait des rapports dissonants qui existent au sein de la totalité des citoyens. A ce titre, d'accord en accord[27], la voix du porte-parole prend toutes

[26] *Id.*, p. 126.

[27] Wittgenstein précise à ce propos : « C'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais une forme de vie » (*Recherches philosophiques, op. cit*., p. 135). A ce titre, le porte-parole, en énonçant un accord, participe d'un « jeu de langage » inscrit dans une activité, une « forme de vie », pour reprendre les termes de Wittgenstein.

sortes d'inflexions lui permettant de traduire l'authenticité de la voix du peuple, sa vérité. Le porte-parolat est le gouvernement de soi par la vérité, pour s'en tenir à une formulation foucaldienne. Il en ressort un élément directeur : la voix du porte-parole doit être vraie, et de ce fait elle doit nommer tout ce qu'il est possible de se représenter dans le processus de traductibilité de l'idée de porte-parolat dans un objet réel, le salut du peuple.

Si l'on monte en généralité, sur la base des règles antérieurement singularisées, le porte-parolat apparaît comme un art de gouverner les hommes conforme à un princeps, *le principe de vérité*, issu d'une valeur-principe, le déploiement conjoint du mérite de soi et des autres. Ce principe à la fois singulier et universalisant renvoie à une série de principes que Foucault qualifie par des expressions spécifiques et que nous traduisons au sein de la culture politique de la Révolution française. En premier lieu, *le principe de distributivité intégrale* : le porte-parole doit conjointement « sacrifier » le citoyen qui menace la cohésion du tout dans le contexte du salut public, et dans le même temps faire revenir le citoyen qui s'écarte du tout. En second lieu, *le principe de responsabilité analytique* : le porte-parole est redevable de ses propres actes, mais aussi des actes de chaque citoyen. En troisième lieu, *le principe de transfert exhaustif et instantané* : chaque acte d'un citoyen est son acte propre, dans la mesure où il doit l'assumer pleinement. Ainsi en est-il du mal et du bien attribué à un citoyen qui est son propre mal et bien. En quatrième lieu, *le principe de la correspondance alternée* : le mérite du porte-parole relève de sa capacité à rendre les citoyens méritants. En cinquième et dernier lieu, *le principe d'inversion sacrificielle* déjà évoqué : le porte-parole doit défendre le citoyen contre ses ennemis, tout en s'exposant lui-même par effet de transfert de l'acte de l'ennemi vers lui-même[28].

Cependant, l'ouverture aux possibles de l'analyse foucaldienne du pastorat a ses limites : il est difficile de considérer la figure du porte-parolat à l'horizon d'un pouvoir individualisant. Foucault en est lui-même conscient, dans la mesure où il revient sur son analyse du pastorat dans son cours de 1979-1980 *Du gouvernement des vivants*, avec un texte rédigé, mais non prononcé. Michel

[28] Un tel « principe d'inversion sacrificielle » est tout à fait visible dans le cas du « missionnaire patriote » marseillais, François Isoard, dont nous avons caractérisé le trajet dans notre ouvrage sur *Marseille républicaine (1791-1793)*, Paris, Presses de Sciences Po, 1992. Lors de son procès en l'an III, qui aboutira à sa condamnation à mort, à un moment donné, il cesse de répondre aux questions de ses juges. On retrouve là, à travers le phénomène des « missionnaires patriotes », et dans l'adéquation de leurs actes aux principes du pastorat, le propre de ce que Foucault qualifie de révolution « pastorale » pour désigner un processus distinct de l'action de l'homme politique.

Senellart, un des premiers chercheurs qui a mis l'accent sur l''importance de l'analyse foucaldienne du pastorat, souligne encore récemment[29] ce qui change dans l'analyse de Foucault. La forme de pouvoir concernée par le pastorat s'exerce bien universellement, mais son but est de « Gouverner l'être-autre par la manifestation de la vérité de l'âme, pour que chacun puisse faire son salut »[30]. Il en ressort, sur le modèle antique, une forme de conversion apte à maintenir la promesse du salut toute sa vie. Traduisons dans les termes révolutionnaires : il faut se publier en permanence, s'obliger à manifester en permanence l'adéquation de soi-même au salut public. A ce titre, chaque citoyen est en adéquation avec la vérité du salut public dans la mesure où il reste lui-même en devenant autre et en le publicisant par sa voix, s'incorporant ainsi à la voix du peuple.

Foucault revient une dernière fois sur son analyse du pouvoir pastoral dans un entretien sur « Le sujet et le pouvoir » publié en 1982[31]. Il y précise d'abord que le pastorat est une forme de pouvoir assurant le salut des individus, dans la mesure où le pasteur est prêt à se sacrifier tant pour l'individu particulier, dont il se soucie prioritairement, que pour le collectif, ce qui « implique une connaissance de la conscience et une aptitude à la diriger »[32], ajoute-t-il. Ainsi l'existence d'une conscience historique comme condition d'une telle forme de pouvoir lui confère sa valeur de vérité dans des formes de vie : elle est « la vérité de l'individu lui-même ». Puis, il considère que l'Etat, tel qu'il se met en place au XVIIIème siècle, devient le garant de l'individualisation, se rapproche donc du pouvoir pastoral, en lui conférant par exemple le pouvoir administratif de lutter contre leurs ennemis. Il en ressort une présence du pouvoir pastoral dans l'ensemble du corps social, en lien avec des institutions diverses. En fin de compte, le pouvoir du pastorat se distribue au XVIII^{e} siècle de manière nouvelle, il change de contenu : la quête du salut perd son caractère religieux, il devient terrestre, et suscite donc des institutions susceptibles de lutter contre les ennemis du gouvernement des individus. Ainsi se met en place, sous l'égide du pouvoir, un savoir analytique sur les individus.

Nous retiendrons ici, de la définition foucaldienne du pouvoir pastoral à partir de règles et de principes, l'accent mis sur la figure de l'inversion, de nature

[29] « Gouverner l'être autre. La question du corps chrétien », *Foucault(s)*, sous la direction de Jean-François Braunstein, Daniele Lorenzini, Ariane Revel, Judith Revel et Arianna Sforzini, , Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 205-221
[30] *Du gouvernement des vivants, op. cit.* , p. 157.
[31] *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 222-242
[32] *Id.* , p 229.

foncièrement paradoxale du fait qu'un sujet n'est vraiment lui-même que dans son devenir autre. Nulle surprise donc si l'intérêt de Foucault pour la Révolution française concerne des effets de savoir actualisés par des porte-paroles inscrivant leurs actes à l'horizon de la figure de l'inversion.

III - L'avènement de la voix du peuple sous la Révolution française, un double processus d'inversion sous l'égide du porte-parolat.

Dans un récent article[33], nous avons mis l'accent sur la manière dont Foucault insère sa réflexion sur les événements de la Révolution française dans un continuum historique, qu'il qualifie de dynastique et qui s'étend de l'Ancien Régime à la Révolution française. Dans ce temps long, il s'intéresse principalement aux modes d'ajustement entre l'Etat et la société, sous la forme d'un « illégalisme systématique[34] » qualifiable tant dans l'espace bourgeois et privilégié que dans l'espace populaire. Il y associe un processus de guerre civile permanente, qui permet de caractériser « presque un mode de fonctionnement de la société toute entière[35] ». Son questionnement central est formulé dans les termes suivants : en quoi cet illégalisme contribue à la mise en place d'un appareil coercitif d'État ? En ce qui concerne la Révolution française, il insiste sur le fait qu'il importe au pouvoir révolutionnaire de mettre un terme à l'aboutissement de l'illégalisme populaire présent dans « la forme extrême et populaire de la poussée révolutionnaire[36] », d'autant plus que cet illégalisme devient un enjeu majeur pour la nouvelle nation, à l'exemple de la Vendée revendiquant « le refus de la légalité nouvelle », au nom du « jeu ancien des illégalismes[37] ». Nous allons développer amplifier un aspect du rapport de Foucault à la Révolution française : son insistance, en matière de porte-parole, sur le rôle de la figure de l'inversion.

1- 1789. Sieyès et l'avènement de la Nation dans le cours sur *Il faut défendre la société.*

Analysant, au sein de son cours *Il faut défendre la société* [38], l'usage du terme de Nation[39] dans *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, Foucault considère que Sieyès

[33] « Michel Foucault et le moment dynastique : de l'Ancien Régime à la Révolution française », *Écrire l'histoire*, 18, 2018.

[34] Cours au Collège de France, 1972-1973, La *société punitive*, Paris, Gallimard, 2013, p. 146.
[35] *Ibid*.
[36] *Ibid.*, p. 165
[37] *Ibid.*
[38] Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 193 et svtes.

inverse les conditions de possibilité de l'existence de la nation[40]. En effet la nation n'est plus consubstantielle à la personne du roi, mais elle relève de fonctionnalités historiques. Ce processus national s'opère par la transition de « l'ordre du roi d'où l'on tire la société », précise Sieyès dans l'un de ses manuscrits[41], vers le nouvel ordre social. Si l'« ordre gouvernant » et l'« ordre productif » d'ancien régime dépendaient fonctionnellement de « la société royale », le processus s'inverse : dans la nouvelle société des individus prédominent, par inversion, les « fonctions » gouvernementales (de l'Église à l'administration en passant par l'armée et la justice) et les « travaux » productifs (de l'agriculture aux arts libéraux en passant par l'industrie et l'artisanat).

1789 se caractérise ainsi par une inversion fonctionnelle sous l'égide d'un porte-parole spécifique, le représentant du Tiers-Etat au sein de l'Assemblée (devenue) Nationale. En effet, désormais, il peut et doit exister un groupe d'individus disposant de la capacité de former et d'exercer au sein de nation ses fonctions, dans la mesure où il revient de manière naturelle au Tiers-État de proclamer en 1789 l'existence juridique de la nation sous une loi commune[42]. Gouverner en assurant le pouvoir de l'État est désormais au centre du discours de l'histoire tel qu'il est écrit par les révolutionnaires eux-mêmes. Cependant cette nouvelle fonctionnalité du gouvernement n'efface pas ce qui est au cœur de la gouvernementalité, les rapports de force issus d'un processus révolutionnaire spécifique, la guerre civile à l'état permanent.

---

[39] Sur les usages de Nation chez Sieyès, voir notre ouvrage, *Sieyès et l'ordre de la langue* (Kimé, 2002). Évitant d'associer l'invention de la Nation en 1789 à un acte de souveraineté, Sieyès met l'accent sur la nouvelle manière d'être de la Nation, ce qu'il appelle le « tout de la nation ». L'intérêt de Foucault pour Sieyès tient ainsi au fait que ce philosophe s'efforce à l'identique de mettre en retrait la notion de souveraineté au profit d'une réflexion sur le bon gouvernement. Voir aussi sur la question du gouvernement chez Sieyès notre ouvrage *Cognition et ordre social chez Sieyès. Penser les possibles* (Kimé, 2018). L'intérêt de Foucault pour Sieyès permet de souligner l'actualité du libéralisme de ce révolutionnaire.

[40] Un tel phénomène d'inversion est également au cœur de l'*Essai sur les privilèges* (1788) où Sieyès s'efforce, au niveau de l'usage des mots, d'opposer au « Dictionnaire des privilégiés » un nouveau dictionnaire de la loi commune. De manière plus générale, Pierre-Yves Quiviger, dans l'introduction à sa récente réédition de cet ouvrage (Paris, Dalloz, 2007), souligne que Sieyès propose, à l'encontre du privilège qui sort du commun, une vision de la société qui met en valeur la catégorie de « commun » au profit de la construction juridique de l'« ordre social ». L'inversion est d'ordre principiel dans la mesure où elle se situe au cœur même de la relation à autrui basée sur le principe de la loi naturelle : l'énoncé de la « loi-mère », « ne fais point de tort à autrui », inverse les termes de l'énoncé spécifique de l'ordre des privilégiés, « permis à vous de faire tort à autrui ».

[41] Fonds Sieyès, Archives Nationales, 284 AP 3.

[42] Une autre conséquence majeur de ce processus d'inversion est l'apparition sur la scène révolutionnaire de la prise parole publique des femmes, sou forme de doléances, de déclarations et de pétitions et à des fins politiques. Ainsi se met en place la fabrication d'une opinion publique « féminine » centrée, dans le cas des femmes du Tiers-Etat, les plus visibles, sur la base de la revendication que que les femmes n'étant rien veulent devenir tout au même titre que les hommes. Voir sur ce point *La prise de parole publique des femmes*, sous la direction de Christine Fauré, *Annales Historiques de la Révolution française*, N°344, avril/juin 2006.

2- 1792-1793. L'émergence du sans-culottisme dans le cours sur *La société punitive*.

La guerre civile à l'état permanent est considérée par Foucault dans son cours sur *La société punitive* comme la matrice de toutes les luttes et stratégies de pouvoir au cours de la Révolution française. Ici apparaît le phénomène historique du sans-culottisme. Tout commence par les épisodes punitifs majeurs, en particulier les massacres de septembre 1792 dans les prisons parisiennes. Après avoir insisté sur le fait que le propre du porte-parolat dans les affrontements est de s'emparer d'éléments du pouvoir, Foucault précise qu'aux moments les plus extrêmes, « les rapports de pouvoir sont, dans ces soulèvements, non pas seulement réactivés mais inversés, c'est-à-dire qu'ils s'exercent dans un autre sens. Ainsi les massacres de Septembre durant la Révolution française ont été une espèce de justice à l'envers, c'est-à-dire la reconstitution d'un tribunal. [...] On a donc là un schéma d'appropriation, de réaction, d'inversion du rapport de pouvoir »[43]. Ici le porte-parole, en l'occurrence le juge improvisé - nous renvoyons aux travaux du sociologue Bernard Conein sur les massacres de septembre 1792[44] - prépare l'avènement du sans-culottisme en tant que « force unitaire et collective du peuple – le "menu peuple", ceux qui seront les sans-culottes – qui sera un des personnages essentiels de la Révolution ». Et Foucault d'en conclure : « Le sans-culottisme, c'est ce qui s'est effectivement constitué à travers des processus de guerre civile »[45]. A la différence de la conceptualisation historiographique et marxiste de la révolution à l'état permanent[46], qui fait du sans-culotte une figure politique distincte de l'agent punitif, Foucault considère, au titre de la guerre civile à l'état permanent, que le peuple punitif, sans-culottes inclus, est en position centrale dans le processus d'inversion des rapports de pouvoir au profit d'un sans-culottisme unitaire[47], et par là même confère au porte-parolat un positionnement central.

[43] *La société punitive, op. cit.*, p. 32.
[44] Voir en particulier sa thèse *Langage politique et mode d'affrontement : le jacobinisme et les "massacres de septembre*, Paris, EHESS, 1978, dact., 312 p.
[45] *Id*., p. 30.
[46] Sur ses rapports à Marx, voir *Marx et Foucault*, sous la dir. de Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan, Paris, La Découverte, 2015.
[47] Il en est ainsi également de la manière dont Foucault s'intéresse aux massacres de septembre 1792 dans son cours sur *Les anormaux* (1974-1975), publié chez Seuil/Gallimard, et disponible sur le Web. Certes il insiste d'abord, à propos de cet événement, sur l'importance de la figure du « monstre populaire » qui lui est appliquée dans la littérature monarchiste et contre-révolutionnaire, ce qu'il appelle « la littérature de terreur ». Mais il rappelle également que les historiens de la Révolution française ont montré que cet événement procède d'une justice plus directe, certes plus violente et expéditive, mais plus juste. Il en déduit qu'une telle justice punitive

*

Au terme de ce trop rapide parcours au sein d'un aspect important de la réflexion de Michel Foucault, il apparaît qu'il ne s'en tient pas à la seule identification des fonctions désassujettissantes du porte-parole, dans la mesure où il évite de se situer dans un simple face à face avec les fonctions assujettissantes du gouvernement. Michel Foucault se situe ailleurs, dans l'espace de la croyance mise aussi avant dans l'argumentaire. Il s'agit ici de prendre en considération une manière d'être ensemble, une capacité d'agir en commun au sein d'un monde de personnes et d'objets appréhendables dans une description immédiate et située. Pour Foucault, il convient, au-delà des règles et des principes de la méthode analytique, de maximaliser la complémentarité entre une description archéologique de configurations contextualisées d'énoncés et un processus généalogique centré sur l'agir en commun. Du point de vue d'une croyance traduite dans le phénomène révolutionnaire, c'est la capacité discursive du porte-parolat à faire accepter comme vrai un objet réel, présentement la voix du peuple, qui s'avère centrale dans la compréhension de sa vérité. Certes il s'agit d'une voix incertaine pour le commun des citoyens à cause des mécanismes inégalitaires d'assujettissement. Mais elle peut s'appréhender comme certaine, par l'abord de la voix du porte-parole, à travers ses manières d'être, à partir de la façon dont cette voix est dite et agie au sein d'un processus de désassujettissement centré sur l'inversion des rapports de pouvoir dans le cas de la Révolution française. A ce titre, il convient de préciser que la capacité du porte-parole, en particulier au cours de la Révolution française, tout à la fois d'individualiser le citoyen et de le maintenir dans la masse du peuple n'est en rien réductible à une forme de captation par l'État de la dimension pastorale de l'action du porte-parole dans le but d'en faire un art de gouverner parmi d'autres, et donc de le mettre à son service. Le porte-parolat, tel que l'on peut le concevoir à partir de Foucault, met l'accent sur un mouvement d'autonomisation politique suscitant des formes de réappropriation politique dont la confrontation avec la gouvernementalité libérale fait débat.

.

---

peut se rapprocher du procès du roi, en tant qu'elle s'insère dans les nouvelles technologies de pouvoir, même s'il s'agit d'une technologie se situant, par sa dominante punitive, très loin de la justice institutionnelle.