

Université de Montréal

L'âge positif

Biopolitique, gouvernement et libéralisme chez le dernier Foucault

par

Félix Gauthier

Département de philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie

2 septembre 2016

© Félix Gauthier, 2016

Résumé

Michel Foucault est reconnu principalement pour sa contribution au problème du pouvoir. Ses recherches en philosophie politique, à l'inverse, ont bénéficié d'une attention mineure. Ce mémoire vise à rendre compte du caractère spécifique du pouvoir politique moderne à partir de sa première grande technologie : la biopolitique. Après avoir retracé l'émergence du biopouvoir présentée dans *La volonté de savoir*, nous défendrons l'idée selon laquelle le pouvoir sur la vie, en devenant un enjeu politique de première importance, constitue l'un des fondements du libéralisme classique. Parce que la biopolitique est inhérente à l'essor du capitalisme, nous la distinguerons ensuite positivement du pouvoir économique théorisé par Marx dans les *Manuscripts de 1844* et le *Capital*. Notre objectif est de montrer que le libéralisme n'est pas réductible au marché et que la biopolitique, au contraire, autorise des changements positifs sur l'ensemble d'une population. Finalement, nous montrerons que le libéralisme apparaît comme une théorie du gouvernement qui devance, en plus de la lecture économiste de Marx, l'interprétation morale qui lui est traditionnellement associée.

Mots-clés : Biopolitique ; Libéralisme ; Capitalisme ; Gouvernement ; Pouvoir ; Marché ; Foucault ; Marx

Abstract

Michel Foucault is mostly known for his contribution to the problem of power. His research in political philosophy, on the other hand, has received little attention. This master's thesis aims to give an account of the modern political power starting with its first great technological form: biopolitics. Giving the initial account of biopower presented in *La volonté de savoir*, I defend the idea that the power over life, on the rise as a very important political question, must also be seen as a foundation of classical liberalism. Even if biopolitics is constitutive of the birth of capitalism, we will show that it nonetheless differs from the economic power as theorised by Marx in the *1844 Manuscripts* and *Capital*. Our goal is to show that liberalism cannot be reduced to economics and that biopolitics allows for positive transformation. Finally, we will show that liberalism appears as a theory of government that exceeds, on Marx's economist reading, the moral interpretation that it is traditionally associated with.

Keywords : Biopolitics ; Liberalism ; Capitalism ; Government ; Power ; Market ; Foucault ; Marx

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	vii
Introduction.....	1
CHAPITRE I	
Biopouvoir et biopolitique. Un tournant théorique	4
1.1 <i>La volonté de savoir</i>	4
1.1.1 Le dispositif de sexualité. Constitution d'un corps de classe.....	5
1.1.2 Droit de mort et pouvoir sur la vie.....	10
1.1.3 L'entrée de la vie dans l'histoire. Résumé du biopouvoir.....	14
1.2 <i>Sécurité, territoire, population</i>	15
1.2.1 Le gouvernement.....	16
1.2.2 La population	22
1.2.3 La biopolitique	25
CHAPITRE II	
Capitalisme et libéralisme. La rencontre Marx/Foucault	28
2.1 <i>Marx et le pouvoir propriétaire</i>	29
2.1.1 Le capitalisme et le règne de la richesse « abstraite »	30
2.1.2 La politique sous l'emprise du marché.....	31
2.1.3 Aliénation, désaliénation et socialisme	34
2.2 <i>Foucault et le libéralisme : une rationalité « positive »</i>	37
2.2.1 La relation savoir-pouvoir, un pouvoir non-propriétaire.....	37
2.2.2 Valeurs d'usage et biopolitique foucauldienne	42
2.2.3 Conclusion. La biopolitique, contrepoids de l'aliénation	47
CHAPITRE III	
La gouvernementalité libérale. Foucault contre l'idéologie ?	48
3.1 <i>Le gouvernement moderne</i>	48
3.1.1 Le pastorat chrétien.....	48

3.1.2	La raison d'État.....	54
3.1.3	La police.....	60
3.2	<i>Le libéralisme comme rationalité technique</i>	63
3.2.1	Le retour de l'idée de nature	63
3.2.2	La liberté mise en contexte.....	69
3.2.3	De juridiction à vérédiction	77
	Conclusion	85
	Bibliographie.....	88

Remerciements

Merci à mes parents, à qui je dois tout. Leur compréhension, leur soutien, leur patience et leur amour ont été pour moi des guides.

Merci à Iain Macdonald pour son soutien pédagogique et ses éclaircissements.

Merci à mes chaleureux collègues, sans qui le parcours en philosophie n'aurait pas été le même.

Finalement, parce que l'écriture est un exercice parfois douloureux et la solitude, un abîme, merci à Marina Sousa de m'avoir épaulé jusqu'à la toute fin.

Ce mémoire a été réalisé grâce au soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines et sociales du Canada et du Fonds de recherche du Québec.

INTRODUCTION

Nous ne pensons toujours qu'à partir d'évidences, et nous devons à Aristote d'avoir dégagé la plus importante d'entre elles, fondatrice de toutes les autres, qui fait de nous des usagers du lieu commun¹. Par une espèce de paradoxe productif, en revanche, nous ne pensons *véritablement* qu'en dépassant ces évidences qui, pour autant qu'elles sont utiles à ceux qui les manipulent, peuvent s'avérer nuisibles à ceux qui s'y laissent prendre. Aristote aura montré, peut-être mieux que Platon lui-même, que toute entreprise philosophique débute au moment précis où nous *problématisons* ce qui constitue pourtant la condition de possibilité de la compréhension et du dialogue. L'évidence donne sa matière à la pensée ; sa mise en question est la pensée elle-même.

Notre évidence de départ est la suivante : *il n'y a pas de politique sans pouvoir*. C'était déjà l'évidence de Hobbes, de Machiavel, de Rousseau et de Marx. Il ne fait aucun doute que ce fut aussi et surtout, au XX^e siècle, celle de Michel Foucault, même si ce dernier aura tâché pour un moment de séparer la question du pouvoir d'un *recouvrement global* qui serait politique. Il est vrai que Foucault demeure reconnu, par un public d'ailleurs de plus en plus large, comme *le* philosophe du pouvoir. L'ensemble des leçons données au Collège de France à partir de 1970 revendique en ce sens une certaine conception, sans doute nouvelle, du pouvoir et des principales institutions qui le relaient. Société disciplinaire, société de contrôle, panoptisme : ces concepts sont aussi rapidement associés au penseur français que l'est son maître-ouvrage, *Surveiller et punir* (1975), qu'on considère parfois comme le « dernier mot » véritable de Foucault. L'ouvrage suivant, *La volonté de savoir* (1976), s'inscrit d'ailleurs parfaitement dans cette lignée, en analysant la forme moderne de sexualité en termes de *bio-pouvoir*, de *pouvoir sur la vie*. Comme l'écrit Foucault dans *Surveiller et punir*, « on ne saurait [...] localiser [le pouvoir] ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique. Ceux-ci ont recours à [lui] ; ils utilisent, valorisent ou imposent certains de ses procédés² », mais nous aurions tort de confondre l'effet – l'état ou les institutions – avec la cause – les *relations* de pouvoir. Foucault, philosophe du pouvoir – inutile, pour l'instant, de contester cette évidence.

Ce qui ne veut pas dire que le pouvoir, tôt ou tard, ne prendra pas la forme bien définie d'un « pouvoir d'État ». Au contraire : nous croyons que la frontière, d'abord nettement dessinée chez Foucault, entre « micro-pouvoirs » et « macro-pouvoir » n'est pas une séparation de fait, mais le choix théorique d'une temporisation. Le pouvoir d'abord, la politique ensuite, l'hypothèse se

¹ Aristote, *Topiques*, livre III.

² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 2009, p. 34.

confirmant dès lors que Foucault aborde le problème, au milieu des années 1970, d'une *politique de la vie* absolument déterminante pour notre modernité. En nous appuyant principalement sur ses recherches de la fin des années 1970, nous tâcherons de rendre compte du point tournant qui fait passer Foucault d'une philosophie du pouvoir à une philosophie politique. Notre principal objectif sera de rendre compte, à travers ses analyses d'un pouvoir appelé à devenir pouvoir d'État, de sa compréhension du libéralisme comme figure majeure de notre modernité politique.

Il n'y a pas de politique sans pouvoir, donc, de la même manière qu'il ne saurait inversement y avoir de pouvoir sans *intérêt* politique. C'est du moins ce que Foucault nous autorise à penser, rétrospectivement peut-être, mais avec une conviction théorique insoupçonnée, dès qu'il affirme en 1976 que la *micro-physique du pouvoir*, qui constituait le foyer d'investigation de son enquête disciplinaire, doit être élucidée suivant l'apparition charnière d'une « biopolitique de la population³ ». À ce stade, Foucault paraît délaissé le concept strict de pouvoir pour le recouvrir d'une notion plus dense : celle des grands *contrôles régulateurs*⁴, contrôles macro-logiques qui prendront progressivement le pas sur l'étude micro-logique des disciplines.

Inattendue chez Foucault, cette imbrication finalement avouée entre la multiplicité des réseaux de pouvoir, d'une part, et la tentation « totalisatrice » d'un État intéressé à gouverner, d'autre part, nous force à aborder le thème politique à partir de ce qu'il n'est pas, *ou pas encore*. C'est ce que nous ferons dans un premier temps, en analysant ce que *La volonté de savoir* développe d'abord dans les termes d'un « biopouvoir ». Le biopouvoir et son motif exemplaire, le dispositif de sexualité, est au départ confiné à une pratique *régionale* – celle d'une élite bourgeoise désireuse de se constituer un « corps de classe » –, demeurant pour un moment rattaché au mode d'expression diffus des micro-pouvoirs. L'intérêt que représente une telle mise en forme du corps et de ses conditions de fonctionnement, ceci dit, le fera rapidement émerger au centre d'un souci politique global, sollicitant

³ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2012, p. 183.

⁴ *La volonté de savoir*, p. 183. Il faut déjà souligner ce premier paradoxe, de plus en plus discuté dans la littérature, selon lequel l'entrée de Foucault en philosophie politique (Maria Bonnafous-Boucher, 2004 ; Jacques Bidet, 2014) est marqué par une *dépolitisation* inverse de sa pensée. La période dite des disciplines ou du pouvoir, la section V de *Surveiller et punir* en particulier, s'inscrit dans une perspective éminemment critique quant à l'instrumentalisation politique des institutions de pouvoir, qu'elles soient carcérales, militaires, scolaires, etc. Foucault sera par ailleurs abondamment revendiqué par une frange importante de la gauche radicale, s'inscrivant lui-même dans une démarche militante qui, à l'époque, fera « sensation ». La dimension critique des *Cours au Collège de France* de 1977-1978 et 1978-1979, au contraire, est quasi invisible, au point d'autoriser sa récupération par les sciences de la gestion (Hatchuel, Armand, Starkey, Ken et al., 2005) et même la pensée néolibérale (voir Zamora, Daniel, Scott Christofferson, Michael et al., 2014). Parce qu'il ne s'agit pas ici de se prononcer sur le positionnement politique de Foucault, positionnement par ailleurs très variable, nous nous rangeons théoriquement derrière la lecture de Jacques Bidet (2014) : que Foucault ait été ou non séduit par une pensée de type libéral, son histoire du libéralisme nous permet dans tous les cas de porter un regard critique sur ce qui ne constitue rien de moins, selon sa propre expression, que la « rationalité gouvernementale moderne ».

l'usage d'un nouveau terme : la biopolitique. À partir du moment où l'on passe d'un biopouvoir exclusif à sa généralisation *biopolitique*, écrit Manuel Mauer, l'homme apparaît peu à peu non comme le « fondement [ou la limite du pouvoir politique], mais comme [l]'effet d'un pouvoir ayant la vie pour but, objet et modèle⁵ ». La « politisation » du biopouvoir se présente alors comme un événement historique majeur qui mérite d'être comparé à l'émergence contemporaine d'un autre grand bouleversement : le capitalisme.

C'est du moins ce que nous tâcherons d'établir dans un second temps, en prenant appui sur la contribution récente de Jacques Bidet, *Foucault avec Marx. Le libéralisme biopolitique* théorisé par Foucault dégage une zone d'intelligibilité de l'« ordre social moderne » (Bidet, 2014) différente, au moins dans ses objectifs, de l'ordre capitaliste de Marx. Notre première définition du libéralisme sera donc *négative* par rapport à l'idée d'une société entièrement « démythifiée » par le marché. Elle sera *positive*, ensuite, parce que les technologies biopolitiques/libérales prennent la forme d'un *pouvoir sur la vie* éminemment producteur. Ainsi que l'écrit Jacques Bidet, la biopolitique se présente comme une forme d'économie « productrice de valeurs d'usages⁶ » concrètes. Le libéralisme, dès lors, n'apparaît plus comme étant intégralement soumis à la logique de production capitaliste – production de valeurs abstraites –, et mérite d'être interrogé à partir d'un axe parallèle au pouvoir-proprétaire.

Finalement, nous espérons montrer que l'indépendance relative du libéralisme foucauldien par rapport au marché ne nous autorise pas à en faire une « idéologie » morale. Si Foucault s'oppose à la définition du libéralisme classique comme politique du tout-au-marché, l'originalité de sa proposition consiste précisément à dégager des principes qui ne sont ni simplement économiques, ni par ailleurs principalement moraux. *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) et *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), en ce sens, deviennent la mise en scène d'une nouvelle histoire du libéralisme.

⁵ Manuel Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 11 : « C'est dans les travaux biopolitiques [...] que la stratégie foucauldienne (contourner l'homme en passant par la vie) se déploie le plus clairement : l'homme y apparaît, en effet, non point en tant que fondement (comme c'est le cas dans les théories politiques, contractualistes d'un Hobbes ou d'un Rousseau, qui partent d'une certaine anthropologie – aussi rudimentaire soit-elle – pour en déduire une certaine politique), mais comme effet d'un pouvoir ayant la vie pour but, objet et modèle ». Souligné par nous.

⁶ Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique, 2014, p. 80.

1. DE BIOPOUVOIR À BIOPOLITIQUE. UN TOURNANT THÉORIQUE.

Afin de contourner pour un moment la conception large du pouvoir abondamment défendue dans *Surveiller et punir*, nous nous intéresserons d'abord à la *nature* d'une nouvelle « représentation » du politique telle que présentée dans les sections IV et V de *La volonté de savoir*. La raison en est la suivante : c'est qu'il semble possible d'observer un changement net, à partir de l'âge classique, dans l'ordre d'un pouvoir jusqu'alors rattaché aux prérogatives du souverain et d'une loi qu'il faisait régner par la force. Ce changement s'avère crucial parce qu'il appelle deux mobilisations capitales pour la présente étude : un changement de régime politique, d'abord, à partir duquel nous espérons montrer progressivement que le libéralisme – émergeant à l'époque – s'impose comme une découverte *technique* du gouvernement moderne ; un changement théorique et philosophique, ensuite, parce que Foucault s'inscrit dans un registre novateur qui relègue la question du pouvoir au second plan. « Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi⁷ », écrit Foucault, et s'il faudra ultimement délaisser cette vieille représentation du politique comme pouvoir monarchique, sans doute faut-il abandonner pour un moment la question du pouvoir lui-même pour s'intéresser aux incidences *politiques* du régicide. C'est ce que nous tâcherons de faire en passant du biopouvoir à la biopolitique, passage qui signe l'entrée, selon Maria Bonnaïfous-Boucher, de Foucault sur la scène d'une philosophie politique⁸.

1.1. La volonté de savoir (1976)

Pour bien marquer le caractère « inaugural » de l'ouvrage de 1976, nous analyserons brièvement les deux dernières sections de *La volonté de savoir*, « Le dispositif de sexualité » et « Droit de mort et pouvoir sur la vie ». L'étude du dispositif de sexualité fera apparaître une nouvelle technologie de pouvoir qui s'intéresse à la *vie* des individus, en l'occurrence celle d'une élite bourgeoise propre à se constituer un *corps de classe*. Ce pouvoir est affirmatif, transformateur et, faut-il le rappeler en contexte foucauldien, essentiellement non-répressif⁹ ; il s'exerce également, nous

⁷ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2012, p. 117.

⁸ Maria Bonnaïfous-Boucher, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 35 : « l'introduction du libéralisme comme notion permet à Foucault de sortir d'une philosophie du pouvoir [pour s'inscrire] dans une philosophie politique. »

⁹ « L'action du pouvoir consiste pour Michel Foucault à « conduire des conduites » et à aménager le champ de leurs effets. Son origine ne peut être recomposée à partir de quantités discrètes, que celles-ci soient des sujets autonomes, une institution ou une classe sociale. Opérant à tous les niveaux des relations humaines, le pouvoir produit plus qu'il ne réprime, incite plus qu'il ne contraint. Il optimise son emprise sur les individus dans la mesure où il laisse ceux-ci être

tâcherons de rendre la chose claire, en parallèle du pouvoir-proprétaire¹⁰. Or, ce « biopouvoir », qui est d'abord le fait d'une classe, sera vite recouvert par un ensemble d'instances et d'institutions « gouvernementales », rendant légitime l'usage d'un nouveau terme : celui d'une « biopolitique » des populations, d'un *pouvoir sur la vie* corrélatif au gouvernement des hommes. Le passage observé chez Foucault entre biopouvoir et biopolitique, d'abord discret, s'avère rapidement déterminant parce qu'il autorise un changement de perspective par rapport à l'« hypothèse du pouvoir¹¹ ». Foucault, philosophe du pouvoir – soit. Foucault, philosophe politique, philosophe du « gouvernement moderne » ? Nous le croyons, et c'est ce qu'il s'agira ici de mettre en lumière.

1.1.1. *Le dispositif de sexualité. Constitution d'un corps de classe*

« Entre chacun de nous et notre sexe, l'Occident a tendu une incessante demande de vérité¹². » Ce sexe qu'on interroge chez l'autre et à partir duquel on s'interroge soi-même, ce sujet-frontière qu'on dit secret mais dont on parlerait sans cesse, Foucault le rapporte à cette grande « volonté de savoir » qui caractérise l'Occident à partir de l'âge classique. Nous connaissons les thèmes *limites* de cette « nouvelle » histoire que nous propose Foucault : la médecine, la folie, la criminalité, ces domaines auraient fait l'objet d'une enquête perpétuelle, rendue possible par un ensemble d'institutions et de techniques émergentes surtout à la fin du XVII^e siècle. Les hôpitaux, les asiles, les prisons, les écoles, l'usine ou encore l'armée, ces institutions sont des lieux où prolifère, parallèlement au pouvoir qu'ils rendent possible, un ensemble de discours de « vérité ». L'Homme-fou, l'Homme-malade, l'Homme-criminel..., il semble qu'on assiste à partir de l'âge classique à la formation lente d'un même « type » de sujet, qu'on questionne pour la première fois peut-être jusque

véritablement sujets de leurs actions. Il guide, module, modèle les comportements, mais sans les entraver absolument. La réversibilité est par conséquent la condition même de son exercice. » (Chevalier, Philippe. *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 15).

¹⁰ Dans la deuxième section, nous étudierons les points de contacts possibles entre l'analyse marxienne du pouvoir comme pouvoir-proprétaire, ou pouvoir capitaliste, et la relation savoir-pouvoir développée par Foucault, que Jacques Bidet qualifie de pouvoir « organisationnel » (Bidet, 2014). Selon Bidet, il semble que ce soit à la jonction de ces deux « pôles » de pouvoir, marché et organisation, qu'une véritable critique de la modernité politique devient possible.

¹¹ Par « hypothèse du pouvoir », nous entendons l'ensemble des éléments qui font de Foucault (et de sa définition du pouvoir en particulier) un philosophe de la « multiplicité ». L'idée largement développée selon laquelle les pouvoirs seraient multiples, non concertés, non centralisés, etc., n'entre pas à première vue en adéquation avec la théorie du gouvernement qu'il commence à développer dès *La volonté de savoir*. Nous offrons une étude plus détaillée de la conception foucauldienne du pouvoir en 1.2.1. Parmi les postulats classiques du pouvoir que Foucault rejette apparaît celui, polémique en ce qui nous concerne, de la « localisation ». Comme il est écrit dans *Surveiller et punir*, « on ne saurait [...] localiser [le pouvoir] ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique » (Michel Foucault, *Surveiller et punir*, p. 34). Or, il semble bien que le postulat de la localisation est en partie contesté à partir de *La volonté de savoir*.

¹² *La volonté de savoir*, p. 102.

dans sa matière même ; un sujet qu'on isole et qui devient ce faisant l'occasion rêvée d'un discours scientifique sur l'humain¹³.

Une *incessante demande de vérité*, donc, qui s'intéresse aussi au sexe, et qu'il faudrait faire remonter jusqu'aux réformes institutionnelles du quatrième concile du Latran, en l'an 1215. La confession chrétienne, alors rendue obligatoire par l'Église, représente pour Foucault la forme primitive d'une mise en discours cohérente sur le sexe, en exigeant du sujet chrétien qu'il fasse état pour la première fois de ses pratiques en matière de sexualité. C'est ainsi que se serait progressivement édifié, jusqu'à son apogée à l'ère industrielle, ce que Foucault appelle le « dispositif de sexualité¹⁴ ». Comme l'écrit Giorgio Agamben, la notion de dispositif désigne « tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants¹⁵. » En un sens plus précis, nous dirons que le dispositif recouvre un ensemble de stratégies concrètes qui, par l'entremise de technologies émergentes (la confession chrétienne en matière de sexualité ; le panoptique en milieu carcéral, etc.), a le pouvoir de modifier *et* le comportement du sujet, *et* sa manière de se concevoir à travers lui et les discours qui le cible¹⁶. Si la confession chrétienne préfigure en quelque sorte la forme moderne¹⁷ d'une mise en discours de la sexualité, Foucault nous

¹³ L'imbrication des discours de vérité et des réseaux de pouvoir est qualifiée par Foucault de relation « savoir-pouvoir », que nous commentons plus en détails à la section 2.2.1.

¹⁴ *La volonté de savoir*, p. 153.

¹⁵ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. Martin Rueff, Paris, Payot, 2007, p. 31. Cette définition, trop large en apparence, nous permet de saisir l'utilité « technique » ou « formelle » de cette notion, à laquelle Foucault n'attribue pas de contenu à l'avance déterminé. Il en fournit bien des exemples en parlant du *panopticon*, des écoles, de l'usine, etc., mais Agamben s'en sert dans un sens plus large pour désigner tout ce qui modifie, d'une manière ou d'une autre, le comportement des individus, ou tout ce qui interfère de près ou de loin avec leur *conduite* (le mot est de Foucault) : « [j'ajouterais à ces exemples] le stylo, l'écriture, la littérature, la philosophie, l'agriculture, la cigarette, [...] les ordinateurs, les téléphones portables et, pourquoi pas, le langage lui-même, peut-être le plus ancien dispositif dans lequel, plusieurs milliers d'années déjà, un primate, probablement incapable de se rendre compte des conséquences qui l'attendaient, eut l'inconscience de se faire prendre. » (Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, pp. 31-32).

¹⁶ On assisterait alors à la formation lente de deux « types » de discours entrecroisés : un discours *interne*, celui d'un sujet qui se conçoit comme tel à travers le prisme de la sexualité confessée, et un discours qu'on pourrait dire *externe*, celui des « autorités » (ici religieuses) qui peu à peu formulent des généralités par rapport à ce qu'on tendra de plus en plus à appeler *la* « sexualité ».

¹⁷ Malgré certaines idées reçues sur Foucault, ce dernier semble bel et bien avoir développé une philosophie du sujet *moderne*. Dans *L'herméneutique du sujet*, Foucault écrit : « Il me semble que l'enjeu, le défi que doit relever toute l'histoire de la pensée, c'est précisément de saisir le moment où un phénomène culturel, d'une ampleur déterminée, peut en effet constituer, dans l'histoire de la pensée, un moment décisif où se trouve engagé jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne » (Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard, 2001, p. 11). Ainsi, quand Foucault prétend définir la « forme moderne » de sexualité, il le fait par opposition aux conceptions plus anciennes du sujet sexuel, qu'il développe notamment dans les deux derniers tomes de *L'Histoire de la sexualité*. La « modernité » sera également définie par rapport à la « norme » qui prend de plus en plus le pas sur le « droit », nous autorisant à parler d'un changement dans la représentation du pouvoir politique jusqu'alors lié aux prérogatives *juridiques* du souverain. Jacques Bidet le mentionne admirablement dans *Foucault avec Marx*, ouvrage sur lequel nous nous attarderons dans le prochain chapitre : « Le caractère proprement *moderne* de la « vérité » [en l'occurrence de la vérité

met rapidement en garde contre un réflexe que ses œuvres précédentes ont peut-être elles-mêmes contribué à valider. C'est celui de l'« hypothèse répressive », qui consisterait à dire que les « autorités » (qu'elles soient religieuses, bourgeoises ou étatiques) se seraient d'abord emparées du continent sexuel pour en *priver* ou en *limiter l'accès* à ceux qu'elle cherche à contrôler. Cette conception répandue fait de la sexualité l'enjeu d'un pouvoir essentiellement répressif, que Foucault qualifie en termes de *relation négative*¹⁸. Ce pouvoir

serait essentiellement anti-énergie ; tel serait le paradoxe de son efficace : ne rien pouvoir, sinon faire que ce qu'il soumet ne puisse rien à son tour, sinon ce [que le pouvoir] lui laisse faire. Enfin [...] c'est un pouvoir qui serait essentiellement juridique, centré sur le seul énoncé de la loi et le seul fonctionnement de l'interdit. Tous les modes de domination, de soumission, d'assujettissement se ramèneraient finalement à l'effet d'obéissance¹⁹.

Il est vrai que le sexe donne un accès direct à la *vie* des individus, et que le contrôler revient à commander l'individu jusque dans sa matière même. Nous reviendrons sur cette utilité incontestable qu'il faudra tôt ou tard lui reconnaître²⁰. Le dispositif initial de la confession chrétienne, en ce sens, n'était peut-être pas loin d'une forme fantasmée d'omniscience que le « directeur de conscience » impose à des *sujets*.

Cependant, ce serait oublier la curiosité transhistorique que le sexe suscite que d'en faire *d'abord* l'histoire d'un contrôle que les « uns » feraient jouer *contre* les « autres ». Sa mise en forme moderne, s'il faut en croire Foucault, n'aurait dans tous les cas pas suivi la dure ligne de la *répression sexuelle*, et *La volonté de savoir* conteste rapidement l'idée selon laquelle la « première²¹ » attitude, attribuée aux bourgeois, aurait été d'arrimer la sexualité aux impératifs du marché. Une « économie » du corps ouvrier pour favoriser l'économie marchande, une économie des pulsions qui s'exercerait avant tout comme contrainte pour commander un corps plus apte au travail, voilà l'hypothèse répressive dont il faudrait revoir la primauté :

sexuelle] ne tient pas seulement à sa référence à la science et l'effectivité technique, mais aussi, corrélativement, à son caractère public. À la différence des érotiques anciennes, souligne Foucault, le discours moderne du sexe – et cela vaut pour les autres « discours de vérité » – relève de l'espace *public*. En ce sens, le thème récurrent de « l'étatisation » ou de la « gouvernementalisation » du pouvoir-savoir (médecine, école, justice, armée). C'est là, me semble-t-il, la vérité, métastructurellement moderne, de ce « discours de vérité » : elle implique une corrélation entre un discours public-étatique et le discours de sujets qui le font leur, selon le présupposé qui inscrit *conséquent* toute la vie sociale sous le régime de la « parole ». (Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique, 2014, p. 72).

¹⁸ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 110.

¹⁹ *La volonté de savoir*, p. 113.

²⁰ c.f. section 3.

²¹ Nous disons « première » en regard du dispositif *moderne* de sexualité, puisqu'il va de soi – et Foucault en traite largement, notamment dans les deux derniers tomes de *L'histoire de la sexualité* – que la sexualité a subi différents traitements beaucoup plus anciens.

Que me pardonnent ceux pour qui la bourgeoisie signifie élection du corps et refoulement de la sexualité, ceux pour qui lutte de classe implique combat pour lever ce refoulement. La « philosophie spontanée » de la bourgeoisie n'est peut-être pas aussi idéaliste ni castatrice qu'on le dit ; un de ses premiers soins en tout cas a été de se donner un corps et une sexualité – de s'assurer la force, la pérennité, la prolifération séculaire de ce corps par l'organisation d'un dispositif de sexualité. Et ce processus était lié au mouvement par lequel elle affirmait sa différence et son hégémonie²².

Le dispositif de sexualité, en pleine définition à l'ère industrielle, n'est pas qu'une affaire de marché et ne remplit pas d'abord, semble-t-il, la fonction répressive qu'une certaine lecture voudrait lui déléguer. Il semble qu'on ait assisté vers le milieu du XVIII^e siècle, ainsi que le souligne Gilles Deleuze, à « la *production* de la “ sexualité ” [plus qu'à] la répression du sexe²³ », et que c'est avant tout à partir de cette production autonome, d'inspiration bourgeoise, qu'il faudrait en établir la « modernité ». Dans cette optique, la sexualité apparaît avant tout comme un facteur de différenciation et sa mise en forme, nous dit Foucault, serait passée par une « intensification du corps, [...] une problématisation de la santé et de ses conditions de fonctionnement²⁴ ». La sexualité est ce domaine jusqu'alors restreint à partir duquel la bourgeoisie aurait avant tout tenté de se donner un « corps de classe ». Foucault demeure donc jusqu'ici fidèle à sa célèbre conception du pouvoir comme pouvoir *positif* : le pouvoir transforme, façonne, il induit des comportements positifs. Il n'est pas d'abord ce qui prive ou limite, mais plutôt ce qui définit pour une certaine *catégorie* de sujets l'échelle de ses possibilités, sa manière de se concevoir et d'agir en fonction d'une *gamme de savoirs* donnée.

Il semble que les motivations propres à produire quelque chose comme un *savoir sexuel*, bien qu'historiquement multiples, trouvent dans l'intuition bourgeoise une unité qui s'avèrera définitive d'un point de vue politique. De fait, il ne faut pas chercher très loin pour apprécier l'importance qu'a pu prendre pour un groupe en pleine définition la connaissance de son corps, de ses pouvoirs et de ses menaces. Les questions d'hygiène, de santé, de vigueur, de lignée et même les questions morales liées à une certaine intelligence du sexe forment un *vecteur de différenciation* suffisamment puissant pour que les classes dominantes aient eu raison de s'y intéresser. Avant d'interdire le sexe, d'en limiter les occurrences, avant de le réprimer chez *les autres*, en somme, encore a-t-il fallu *produire* une telle chose que la sexualité « avisée », « responsable » – la sexualité *consciente de ses effets*. Contrairement à son

²² Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 166.

²³ *La volonté de savoir*, p. 151. Souligné par nous.

²⁴ *La volonté de savoir*, p. 162.

expression primitive à travers la confession chrétienne, dont les objectifs avaient probablement à faire avec le problème du contrôle des sujets, le dispositif moderne de sexualité apparaît à l'origine comme un magnifique outil de transformation.

Les « effets » de cette transformation, évidemment, seront multiples et *stratégiquement orientés*, mais peut-être non pas tellement en vertu d'une conscience de classe que d'un souci global d'« organisation sociale ». Nous reviendrons largement sur le sens et l'usage de ce terme. Pour l'instant, il faut signaler le déplacement à prévoir qui, d'une préoccupation qui est premièrement de nature *privée* – celle des bourgeois, ou disons de cette « identité d'intérêts » attribuée à la classe économique –, nous entraînera peu à peu à considérer l'intérêt *public* que représente un tel souci pour le corps et sa sexualité. Dès lors, nous pouvons déjà affirmer que Foucault, *contre Marx* pour ainsi dire, renverse en partie l'idée d'une domination bourgeoise qui se serait exercée de manière essentiellement répressive. Si la sexualité, dans sa mise en forme moderne, peut encore être pensée à partir d'une structure de classe empruntée à Marx, elle ne fait pas pour autant l'objet d'un pouvoir que les uns auraient d'abord fait jouer *contre* les autres. Au contraire : le dispositif de sexualité – Foucault s'inscrit en cela dans la lignée de la généalogie nietzschéenne – aurait avant tout été défini *par* et appliqué positivement *aux* « bons » avant d'être administré négativement, pour ainsi dire, aux exclus du pouvoir. Elle aurait ainsi été directement liée, de façon affirmative, « au mouvement par lequel [la bourgeoisie] affirmait sa différence et son hégémonie²⁵ ».

Ce faisant, nous touchons à un élément important sur lequel nous reviendrons en détail dans les sections suivantes. C'est celui d'une certaine « positivité » inhérente à l'émergence du capitalisme, qu'il faudra étudier à partir de la relation *savoir-pouvoir*²⁶ qui traverse l'œuvre de Foucault à partir des années 1970. Cette positivité sera constitutive d'un nouveau pouvoir en général, d'abord ; elle sera fondatrice, ensuite, d'un nouvel ordre politique que Foucault aborde en termes de « gouvernementalité », et qu'il fera peu à peu émerger à partir d'une histoire novatrice du libéralisme. Le dispositif de sexualité nous intéresse donc parce que le souci du corps qui s'y développe tendra moins à exclure, comme le veut une certaine thèse de la *sexualité réprimée*, qu'à se généraliser pour être éventuellement appliqué à l'ensemble du corps social.

²⁵ Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique, 2014, p. 182.

²⁶ « Si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible ; et en retour si le pouvoir a pu la prendre pour cible, c'est parce que des techniques de savoir, des procédures de discours ont été capables de l'investir. Entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité, même si elles ont leur rôle spécifique et qu'elles s'articulent l'une sur l'autre, à partir de leur différence. On partira donc de ce qu'on pourrait appeler les « foyers locaux » de pouvoir-savoir... » (Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 130).

La question qui demeure est la suivante : pourquoi le sexe ? Ou encore, puisque nous venons d'expliquer en partie pourquoi la classe « dominante » s'est penchée sur ce problème à l'intérieur d'un souci hégémonique du corps et de sa valeur différentielle : pourquoi la sexualité sera-t-elle investie de part en part par des considérations politiques, au point de devenir l'un des axes principaux de ce que Foucault appellera bientôt la « biopolitique » ? Pour répondre à cette question, il apparaît essentiel d'observer la transition qui rendit possible un tel souci du corps, qu'on cherchera bientôt non plus tellement à contraindre ou à limiter qu'à vitaliser à l'intérieur d'une nouvelle préoccupation politique. Question de vie et de mort.

1.1.2. *Droit de mort et pouvoir sur la vie*

« Il s'agit de nouvelles techniques pour maximaliser la vie. Plutôt que d'une répression sur le sexe des classes à exploiter, il fut d'abord question du corps, de la vigueur, de la longévité, de la progéniture, et de la descendance des classes qui dominaient²⁷. » Voici comment pourrait être résumée la thèse centrale de *La volonté de savoir* – celle d'une technologie qui autorise de nouveaux questionnements, de nouvelles applications et bien sûr un ensemble de savoirs jusqu'alors inédits permettant un traitement privilégié du corps sexué. Cette lecture, comme nous l'avons souligné, fait évidemment contraste avec l'hypothèse de la répression sexuelle, et Foucault aura avant tout voulu montrer que la répression, si elle a effectivement eu lieu, est tardive par rapport à la définition positive d'une sexualité soucieuse d'elle-même ou « responsable ». Un problème persiste, cependant, dans la mesure où la sexualité demeure conçue comme la « propriété » d'une classe jalouse de ses privilèges. La conclusion nous laisse amers : Foucault, en définitive, n'aurait fait que reprendre à son compte l'analyse marxienne du pouvoir-proprétaire pour l'étendre au « capital » non-marchand. La bourgeoisie ne serait pas seulement détentricrice des moyens de production ; elle posséderait l'ensemble des moyens tout court, qu'ils soient économiques ou non, et son hégémonie serait, sinon totale, beaucoup plus grande qu'il n'y paraît.

Or, il faut bien voir qu'à rebours d'une thèse qu'on pourrait dire marxienne, Foucault cherchera plutôt à minimiser l'importance démesurée qu'aurait pu jouer la bourgeoisie *en tant que classe* dans l'élaboration d'un pouvoir qui s'avère beaucoup plus dense. D'où la nécessité de replacer l'analyse dans un contexte plus large. Il est vrai que les questions d'hygiène, de descendance et de santé sexuelle ont sans doute été portées par une logique de perpétuation, de prime abord aristocratique puis, de façon plus importante au XVIII^e siècle, bourgeoise. À l'inverse, le dispositif de

²⁷ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 162.

sexualité à ses origines n'est que l'une des manifestations, par ailleurs multiples, d'un *pouvoir sur la vie* dans laquelle cette classe s'inscrit, certes, mais sans jamais pouvoir le revendiquer entièrement.

« On pourrait dire qu'au vieux droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* s'est substitué un pouvoir de *faire vivre* ou de *rejeter dans la mort*²⁸. » Foucault résume ainsi ce qu'il considère comme le tournant décisif de la politique moderne, qu'il situe dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle et qu'il aborde, en 1976, en termes de « biopouvoir ». Dès lors, s'il est vrai qu'en théorie politique, *il faut couper la tête du roi*²⁹, l'entreprise exige que deux grandes figures soient mobilisées. La première, appelée à disparaître, est évidemment celle du souverain, qui règne sur un ensemble de *sujets* en faisant valoir son autorité par la force. La seconde figure est celle du « gouvernement », qui reconnaît comme sa première tâche politique la gestion d'une *population*. De souverain à gouvernement, de sujets juridiques à population, de pouvoir à *biopouvoir*, nous voyons que si la bourgeoisie demeure un acteur de premier plan avec l'élaboration du dispositif de sexualité, son action s'inscrit dans une trame politique qui justifie « historiquement » un tel souci du corps et de la sexualité.

Le biopouvoir serait donc nouveau par rapport à un droit de régner dont l'analyse politique moderne aurait eu du mal à se départir. L'ancien pouvoir du souverain, nous dit Foucault, est essentiellement – c'est-à-dire : autant conceptuellement qu'en pratique – un *pouvoir de mort*. Son autorité s'établit par la force, et le bon exercice de ses fonctions repose ultimement sur un pouvoir de *décision* sur la vie et la mort des individus. Parce que le droit de régner cautionne jusqu'au fait de tuer, sa seule limite est celle que le souverain s'autorise à lui-même, relativement au respect d'un juste équilibre entre la *force raisonnable* qu'il entend maintenir et une certaine *résistance escomptée*. Si ce pouvoir est absolu, sa fonction, en revanche, est *absolument* négative – pouvoir de mort –, et répond en définitive à un principe de conservation. Conservation de l'ordre par la peur, de la paix par la force, du respect par l'excès d'autorité, l'ultime recours de la souveraineté sert une finalité *interne* à l'ordre même qu'elle institue³⁰. La présentation qu'en fait Foucault est peut-être caricaturale, et il est vrai que le souverain a également pour tâche d'assurer une certaine prospérité, sans quoi la révolte finirait tôt ou tard par délégitimer son autorité. Il appert néanmoins que son inclination au « bon gouvernement », comme nous l'avons dit, s'appuie d'abord sur une motivation *interne* à l'organisation même d'un pouvoir qui voit dans sa propre conservation le fin mot de son exercice. L'action

²⁸ *La volonté de savoir*, p. 181.

²⁹ *La volonté de savoir*, p. 117.

³⁰ Nous allons aborder cette question en détails à partir de la question 2.2., et nous y reviendrons de nouveau au dernier chapitre de cet essai. Parce que la souveraineté se réfléchit à partir d'un principe interne de conservation, elle devra être mise en relation étroite avec les théories de la Raison d'État, qui représentent selon Foucault la dernière manifestation – de même que la plus aboutie – d'un régime de souveraineté en quête de justification.

politique de la souveraineté n'est pas encore guidée par un objectif déterminé, à savoir un principe ou une motivation *externe* qui viendrait justifier ses pratiques indépendamment de leur seule reproduction. C'est donc aux confins de ce pouvoir autoréflexif que Foucault signale l'apparition d'une figure nouvelle, d'un *hydre politique* plutôt qu'un personnage central, qui aura pour tâche non de conserver l'État par la force, mais d'agir positivement sur la *vie* d'une population.

L'écllosion importante, vers le milieu de XVIII^e siècle, d'un pouvoir conçu comme *pouvoir de faire vivre* fera bientôt en sorte que le droit de « mort, qui se fondait sur le droit du souverain de se défendre ou de demander qu'on le défende, *va apparaître comme le simple envers* du droit pour le corps social d'assurer sa vie, de la maintenir et de la développer³¹ ». Le pouvoir de mort, par définition essentiellement réactif, finit par s'« inverser » pour se changer en *pouvoir sur la vie* – en pouvoir « positif ». Foucault analyse ce développement en deux étapes intercalées mais autonomes, qui correspondent essentiellement aux deux « moments » de ses recherches des années 1970³².

Le premier moment est bien connu, et s'intéresse aux principales institutions de la société disciplinaire. Foucault y développe une *anatomo-politique* dont le dispositif exemplaire, le *panopticon*, a pour objet principal un corps qu'on isole, qu'on surveille et qu'on dresse à l'intérieur d'institutions qui visent à produire des sujets prévisibles ou « dociles ». *Surveiller et punir* demeure l'ouvrage emblématique de cette période dite des « disciplines ». Considérée par plusieurs comme un adoucissement général des peines, la naissance de la prison y apparaît plutôt comme la modification *intéressée* de l'ancien pouvoir de punir, qui reposait essentiellement sur la manifestation physique et excessive de l'autorité souveraine. C'est l'époque d'une *philosophie du pouvoir*. Le second moment de ses recherches, que nous analyserons de plus près ici, est celui d'une *philosophie politique* centrée sur l'étude du « gouvernement ». *La volonté de savoir* en trace déjà les grandes lignes, mais celles-ci seront reprises plus sérieusement dans les leçons au Collège de France de 1977-1978 et de 1978-1979. Foucault considère que ces deux « moments » – l'âge disciplinaire et l'âge du « gouvernement » –, quoique différents d'un point de vue théorique, sont également décisifs dans l'histoire du biopouvoir, qu'il dit émerger véritablement à l'entrée du XVIII^e siècle :

L'un des pôles [de ce pouvoir sur la vie], le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité

³¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 179.

³² Foucault mentionne ces deux « étapes » pour la première fois dans *La volonté de savoir* (1976), et nous avons toutes les raisons de croire que ses interrogations au sujet de la biopolitique ne sont pas déjà présentes à l'époque, par exemple, de *Surveiller et punir*. Nous nous permettrons de revenir à plusieurs reprises – comme le fait Foucault lui-même – sur la période des « disciplines » parce qu'il est clair, comme nous espérons le montrer, que la question du pouvoir traverse et fait sens avec la question politique.

et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les *disciplines* : *anatomo-politique du corps humain*. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII^e siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs* : *une biopolitique de la population*. Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie³³.

Ces trois « phases » historiques – la souveraineté avec son droit de mort, d'une part, puis les *disciplines* et la *biopolitique*, d'autre part –, bien que distinctes dans leur fonctionnement stratégique, ne sont pas pour autant chronologiquement exclusives. Les grandes institutions disciplinaires n'émergent pas seulement *une fois* qu'a été coupée la tête du roi, de la même manière que la biopolitique ne signe pas l'arrêt définitif des disciplines. Au contraire : il faut penser ces ensembles stratégiques – souveraineté, société disciplinaire, biopolitique de la population – à partir de « rationalités » indépendantes sans exclure la nécessité de leurs relations. Cette difficulté est inhérente à la lecture de Foucault, qui se refuse à considérer l'histoire comme une trajectoire réglée qu'on pourrait diviser en « périodes » nettement séparées. Il n'est pas donc pas exclu qu'en parallèle de l'histoire des institutions disciplinaires s'élabore une histoire de l'État et du gouvernement, et c'est précisément ce que Foucault entreprend dans la deuxième moitié des années 1970 : quittant la perspective du *sujet* docile ou discipliné, il rejoint celle de *l'espèce* ou de la *population* qu'on cherche, simultanément mais en regard d'objectifs différents, à gouverner. S'il n'y a pas de politique sans pouvoir, il n'y a pas davantage de pouvoir sans politique, et l'*anatomo-politique* disciplinaire et la *biopolitique de la population*, ne serait-ce qu'à titre transitoire, paraissent inévitablement liés.

Ainsi pourrions-nous définir le passage qui nous mène du dispositif de sexualité à l'ultime effort de *La volonté de savoir*, qui traite de « Droit de mort et pouvoir sur la vie ». Le dispositif de sexualité tel que nous l'avons défini s'énonce dans les termes d'un pouvoir sur le corps et ses propriétés différentielles. Sa logique, en ce sens, s'apparente bien à une forme de discipline, ou en tout cas d'*autodiscipline* du corps en vue d'un perfectionnement de ses fonctions. La charge théorique du début des années 1970 est donc encore présente, à la différence que la question du *pouvoir disciplinaire* apparaît moins comme le résidu d'études antérieures que comme le *passage obligé* vers un nouvel objet

³³ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 183.

d'investigation. Le pouvoir de *faire vivre*, au chapitre V de *La volonté de savoir*, implique une césure par rapport à l'ancien droit de mort de la souveraineté, et soulève par le fait même un enjeu politique qui libère un nouveau chapitre de la pensée de Foucault. C'est donc ici, du point de vue de l'organisation politique plus que des disciplines, qu'il faut *couper la tête du roi* et c'est ici, de la même manière, qu'il faudra désormais parler de *biopolitique* plus que de *biopouvoir*. Sans annoncer concrètement la fin d'une analyse disciplinaire du corps social, Foucault nous invite à considérer *l'autre versant*, politique, d'un contrôle de la vie qui diffuse un éclairage nouveau sur la question du pouvoir. La différence, déterminante pour la suite, est donc la suivante : alors que le dispositif de sexualité présenté au quatrième chapitre de *La volonté de savoir* relève d'une forme d'*autodiscipline* branchée sur le corps et ses propriétés différentielles (biopouvoir), la biopolitique dont il sera maintenant question est la *prise en charge* politique de ce même pouvoir en vue d'une application à *l'ensemble*, la population, qui apparaîtra comme le nouveau vis-à-vis du pouvoir politique.

1.1.3. L'entrée de la vie dans l'histoire. Résumé du biopouvoir

Sans doute sommes-nous maintenant plus à même de répondre à la question que nous nous étions donnée en abordant le dispositif de sexualité. Pourquoi le sexe ? Pourquoi le dispositif de sexualité peut-il servir de motif à une définition nouvelle de « l'ordre social moderne », dont Foucault parlera en termes de libéralisme plutôt que de capitalisme ? C'est que « le sexe est accès à la fois à la vie du corps », comme ce fut le cas dans l'« âge » des disciplines, « et à la vie de l'espèce³⁴ », qui deviendra la préoccupation centrale d'un gouvernement biopolitique des populations. La bourgeoisie, par l'entremise de la sexualité, n'a pas d'abord tenté de contraindre des corps soumis aux impératifs économiques du marché. Elle a surtout développé à partir d'elle-même un certain *savoir* des régulations sexuelles pour s'assurer un *pouvoir* qui n'était pas purement marchand, mais aussi et surtout « biologique ». La politique moderne, nous le verrons, ne fera que reprendre ce motif pour l'appliquer à un public plus large – le tout dans l'optique non pas de régner, comme ce fut le cas avec la souveraineté, mais de « gouverner » une population. À défaut de renverser complètement l'hypothèse d'une « domination marchande » de classe, que nous savons constitutive du capitalisme qui émerge à l'époque, Foucault la complexifie en lui adjoignant un autre *type* de pouvoir qu'il faudra investir suivant un axe que la critique moderne aurait délaissé. Si le marché constitue bien l'un des mécanismes préférentiels du « gouvernement moderne », « il faudrait parler de « bio-politique » pour désigner ce qui fait entrer la vie [...] dans le domaine des calculs explicites et fait du *pouvoir-savoir* un agent de

³⁴ *La volonté de savoir*, p. 192.

transformation de la vie humaine³⁵ ». Ce versant politique du pouvoir a profité d'un traitement privilégié dans la première série de leçons qui introduisent à cette question, *Sécurité, territoire, population*, que nous étudierons maintenant. Nous profiterons de la section qui suit pour produire un résumé introductif au libéralisme de Foucault, dont il sera question plus en détails au chapitre 4.

1.2. Sécurité, territoire, population (1977-1978)

« Le souverain règne mais ne gouverne pas³⁶ ». Issue d'un article célèbre du 4 février 1830, cette formule évoque à elle seule le déplacement, significatif d'un point de vue politique, dont nous souhaitons rendre compte dans la présente section. Nous savons déjà que le droit de mort de la souveraineté est appelé à s'inverser en pouvoir sur la vie, surtout à partir du moment où une notion jusqu'alors abstraite, rendue concrète par la force matérielle du nombre, apparaîtra comme une *évidence politique*. *La volonté de savoir* nous l'annonce dans les termes d'une biopolitique de la *population*, dont la thématique est relayée dès l'année suivante dans une série de cours au titre à la fois trompeur et évocateur : *Sécurité, territoire, population*.

Le titre est évocateur, d'abord, parce qu'il signale un tournant théorique important par rapport aux recherches du début des années 1970. La *sécurité*, en effet, est rapidement distinguée des technologies disciplinaires des travaux précédents. La société sécuritaire, selon Foucault, se développe à rebours de l'idée magique du contrôle des individus en misant davantage sur un « laissez-faire » calculé. Elle est ensuite directement liée à l'émergence d'une rationalité politique nouvelle, le libéralisme, qui s'affaira moins à gérer un *territoire* qu'à prendre en charge une *population*. Sécurité, territoire, population, ces trois mots signalent en quelque sorte l'inflexion politique de la pensée foucauldienne.

Le titre demeure trompeur, ceci dit, parce qu'il n'annonce pas d'emblée la pièce maîtresse de cette étude, que Foucault définira comme à l'improviste à la quatrième séance des leçons de 1977-1978 : « Au fond, si j'avais voulu donner au cours que j'ai entrepris cette année un titre plus exact, ce n'est certainement pas « sécurité, territoire, population » que j'aurais choisi. Ce que je voudrais faire maintenant, [...] ce serait quelque chose que j'appellerais une histoire de la « gouvernementalité »³⁷ ». La biopolitique dont parle Foucault à la fin de *La volonté de savoir* est donc corrélative à une forme de « gestion » politique dont nous devons prendre acte à partir du concept de gouvernementalité. Nous

³⁵ *La volonté de savoir*, p. 188. Souligné par nous.

³⁶ Cité dans Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard, 2004, p. 78.

³⁷ *Sécurité, territoire, population*, p. 111.

le développerons en suivant trois figures : celle du gouvernement (1.2.1.), de la raison d'État (1.2.2.) et du libéralisme (1.2.3.).

1.2.1. *Le gouvernement*

Foucault « semble le premier à inventer cette nouvelle conception du pouvoir, que l'on cherchait sans savoir la trouver ni l'énoncer³⁸ ». Foucault, écrit Gilles Deleuze, est le « nouveau cartographe » qui nous permet de penser le pouvoir en termes de *relations* plutôt qu'en termes de *possession*. Les premières pages de *Surveiller et punir* signalent de fait une série de postulats dont une conception novatrice du pouvoir aurait à se départir, et que Deleuze rappelle au deuxième chapitre de son ouvrage consacré à Foucault³⁹ : postulats de la propriété, de la localisation, de la subordination, de l'essence, de la modalité, de la légalité. Nous nous reporterons à ces deux ouvrages pour une explication large de ce que *n'est pas*, essentiellement, la notion de pouvoir à laquelle nous invite Foucault.

La volonté de savoir, ceci dit, nous a déjà permis d'en former une certaine idée. D'abord, nous avons dit que le dispositif de sexualité, en tant qu'organe de pouvoir, n'était pas la « propriété » d'une classe. En effet, si le souci qui l'a porté est à l'origine bourgeois, son développement va converger vers un ensemble de stratégies constitutives d'un biopouvoir plus *général*. Nous avons traduit ce phénomène en parlant d'une inversion, dans l'ordre politique, du droit de mort en pouvoir sur la vie. Ensuite, parce que le pouvoir ne se possède pas – ou jamais longtemps –, il ne répond pas à la « loi du tout ou rien⁴⁰ ». On ne saurait donc le définir comme une « essence » ou une qualité propre à définir un groupe par opposition à un autre. La nature en partie insaisissable du pouvoir est bien traduite par l'idée de *relation* : le pouvoir n'est pas possession mais rapports de force, et il n'existe pas à l'extérieur du jeu nécessaire entre son exercice et la résistance qui s'y oppose. En ce sens, *il n'y a pas d'extérieur au pouvoir⁴¹*, écrit Foucault, et tout se joue pour ainsi dire *à l'intérieur* d'une dynamique sans frontières entre exercice et résistance. Comme l'écrit Deleuze, le pouvoir « n'est pas attribut, mais rapport : la relation de pouvoir est l'ensemble des rapports de force, qui ne passe pas moins par les forces dominées que par les dominantes, toutes deux constituant des singularités⁴² ». En suggérant l'idée d'une pluralité de

³⁸ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 2012, p. 32.

³⁹ « Un nouveau cartographe » dans Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 31-51.

⁴⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, p. 35. Souligné par nous.

⁴¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 156 : « faut-il dire qu'on est nécessairement dans le pouvoir, qu'on ne lui échappe pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu [...] ? ».

⁴² Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 35. Cette affirmation nous donne à penser la liberté comme « résistance », ou comme liberté *négative*, dans la mesure où le pouvoir est toujours une question de relations.

manifestations, ces singularités nous empêchent ensuite de lui attribuer une « modalité » fixe, qui s'est traduite historiquement par ce que nous avons appelé l'hypothèse répressive. Le pouvoir n'agit pas seulement ou pas essentiellement par violence ou idéologie : « Le pouvoir « produit du réel », *avant* de réprimer. Et aussi il produit du vrai, *avant* d'idéologiser, *avant* d'abstraire ou de masquer⁴³ ». La bourgeoisie n'a pas utilisé le dispositif de sexualité pour réprimer les classes « dominées ». Elle s'en est servi pour se distinguer *positivement*, pour « produire » quelque chose comme *la* sexualité. Ce qui nous permet d'affirmer finalement que le pouvoir n'est pas « subordonné » à une infrastructure qui viendrait justifier, en chacun des points de son exercice, le sens ou le but de son efficacité. L'intérêt que présentent les dispositifs associés au biopouvoir, par exemple, tient précisément au fait qu'on ne saurait les réduire, même s'ils s'y ramènent parfois, à des objectifs économiques. Le positionnement philosophique de Foucault, critique de Marx à plusieurs égards, se refuse par principe à toute idée de « centralisation globale⁴⁴ » qui ferait du pouvoir l'adjuvant d'une *raison dominante*, qu'elle soit économique ou non.

Pour résumer, le pouvoir n'est ni la *propriété* d'un groupe, ni une *essence* identifiable, et il ne saurait par conséquent être *subordonné* à des intérêts infrastructurels. On ne peut pas davantage lui attribuer une *modalité* fixe (la répression, par exemple) sans faire abstraction des transformations positives qu'il autorise. Des six postulats identifiés par Gilles Deleuze dans *Foucault*, seuls deux demeurent : celui de la légalité et de la localisation. Nous reviendrons largement sur le postulat de la légalité dans la dernière section de cet essai, parce qu'il est clair pour Foucault que le passage qui va de la souveraineté au gouvernement biopolitique marque la fin d'une conception juridique, et donc légaliste, de l'État. Pour l'instant, contentons-nous d'interroger ce « pouvoir d'État » commenté en détails dans les leçons de 1977-1978. *Surveiller et punir* en traite très peu, mais nous avise rapidement de vouloir « étatiser » le pouvoir – postulat de la localisation – : « on ne saurait [l]e localiser ni dans un type défini d'institution, ni dans un appareil étatique. Ceux-ci ont recours à [lui] ; ils utilisent, valorisent ou imposent certains de ses procédés⁴⁵ », mais nous aurions tort de confondre l'effet – l'état ou les institutions – avec la cause – les *relations* de pouvoir.

⁴³ *Foucault*, p. 36. Deleuze poursuit d'ailleurs en écrivant que « c'est *La Volonté de savoir* qui montrera, en prenant la sexualité comme cas privilégié : comment on peut croire à une répression sexuelle opérant dans le langage si l'on s'en tient aux mots et aux phrases ; mais non pas si l'on extrait les énoncés dominants, et notamment les procédures d'aveu qui s'exercent à l'église, à l'école, à l'hôpital, et qui cherchent à la fois la réalité du sexe et la vérité dans le sexe ; comment la répression et l'idéologie n'expliquent rien, mais supposent toujours un agencement ou « dispositif » dans lequel elles opèrent, et non l'inverse. »

⁴⁴ *Foucault*, p. 35.

⁴⁵ *Foucault*, p. 35.

Notre première constatation concernant l'État est donc la suivante : l'État apparaît chez Foucault comme l'épiphénomène ou le résultat d'une série de relations, de mécanismes et de technologies de pouvoir aux provenances diverses. Il n'en constitue pas l'essence ; il est, tout au plus, ce qui *recouvre*, « entérine » et « contrôle⁴⁶ » un ensemble de dynamiques qu'il n'a pas lui-même instituées. Il en va d'ailleurs de même, à une moindre échelle, des institutions comme la prison ou l'asile qui, elles aussi, ne font que recouvrir des relations de pouvoir préexistantes. En assimilant le pouvoir à une série de relations ténues et toujours mobiles, Foucault prétend passer à l'*extérieur* d'institutions qu'il est pourtant l'un des premiers à investiguer de manière frontale. Que devons-nous comprendre de cette affirmation de méthode ? L'*Histoire de la folie* est-il autre chose qu'un essai sur l'*institution* psychiatrique ? *Surveiller et punir* ne retrace-t-il pas la « naissance de la prison », et donc d'une *institution* qui servirait ensuite de motif à la société punitive ?

Pour faire sens, ces questions doivent être replacées dans la logique d'une *microphysique du pouvoir*, que Foucault développe véritablement en 1975 à partir du concept de *discipline*. Les disciplines (ou dispositifs disciplinaires) désignent alors un ensemble de « technologies » qui rendent historiquement possible, sans pour autant s'y réduire, des institutions telles que la prison, l'atelier, l'armée, etc. Ainsi l'institution carcérale, par exemple, n'est-elle que la *forme* « finalisée » d'un jeu de pouvoirs dont la *matière* sont les disciplines⁴⁷. Avec *Sécurité, territoire, population*, Foucault paraît suivre essentiellement les mêmes intuitions :

« Tout comme pour examiner les relations entre raison et folie dans l'Occident moderne on a essayé d'interroger les procédures générales d'internement et de ségrégation, passant ainsi *derrière* l'asile, l'hôpital, les thérapeutiques, les classifications, tout comme pour la prison on a essayé de passer *derrière* les institutions pénitentiaires proprement dites, pour essayer de retrouver l'économie générale de pouvoir, est-ce que, pour l'État, il est possible d'opérer le même retournement ? *Est-ce qu'il est possible de passer à l'extérieur ?* Est-ce qu'il est possible de replacer l'État moderne dans une technologie générale de pouvoir qui aurait assuré ses mutations, son développement, son fonctionnement ? Est-ce qu'on peut parler de quelque chose comme une « gouvernementalité », qui serait à l'État ce que les techniques de ségrégation étaient à la psychiatrie, ce que les techniques de discipline étaient au système pénal...? »⁴⁸

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 33.

⁴⁷ Nous croyons pertinent de nous référer au Foucault « du pouvoir » parce que sa philosophie « politique » s'en sert comme d'une grille méthodologique. Ainsi, si nous pouvons dire qu'il y a deux ou même trois Foucault, il semble que sa méthode de travail soit demeurée la même malgré les déplacements théoriques qui caractérisent ses recherches.

⁴⁸ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, pp. 123-124. Souligné par nous.

Le concept de gouvernementalité, évoqué ici pour la première fois, serait à l'État ce que les « procédures » de ségrégation sont à l'asile, ou ce que les « disciplines » sont à la prison, à l'école, à l'armée, etc. Son usage conceptuel, suivant, serait d'autoriser un « retournement » similaire à celui des disciplines et « passer derrière » l'État pour retrouver « l'économie générale de pouvoir » qui l'a rendu possible. Dans ce contexte, « passer derrière » l'État, « retourner » la question de l'État moderne, n'a pas d'autre sens que de *rendre concrète* une notion qui demeure abstraite parce que *nous prenons l'effet pour la cause*. C'est donc en suivant une logique qui n'est pas sans rappeler la microphysique du pouvoir que Foucault entend reconsidérer la question de l'État. Ce n'est pas l'« idée » de l'asile, ce n'est pas le « fantasme » de la prison, qui ont donné naissance aux procédures d'internement et aux dispositifs de discipline. Au contraire : c'est parce que se sont développés certains savoirs qui, pour progresser, ont dû s'appuyer corrélativement sur des techniques de pouvoir – et inversement –, que les procédures de ségrégation et les disciplines ont émergé, rendant possible l'asile et la prison. Ces institutions, par suite, se sont elles-mêmes appuyées sur le jeu de questions et réponses de cette relation, *relation savoir-pouvoir*, pour prendre les formes diverses qu'on leur connaît. De la même manière, nous dirons que c'est entre autres *à partir* du dispositif de sexualité, et donc à partir d'une volonté d'en savoir plus sur le sexe qui s'avéra pressante à une certaine époque, que s'est développé un État à l'intérieur duquel la sexualité (mais aussi la *vie* en général) a fait question.

Si la *découverte technique* de l'État moderne s'énonce bien dans les termes d'un « gouvernement » dont la principale technologie est biopolitique, il faudra, pour en rendre compte concrètement, *passer à l'extérieur* d'une idée abstraite de l'État comme *réalité transhistorique*. Ce que nous ne pouvons faire qu'en nous rapportant à nouveau au schème disciplinaire et à la question des « normes ». Dans la leçon du 25 janvier 1978, Foucault entreprend de distinguer deux termes absolument déterminants pour la suite de son exposé : « normation » et « normalisation ». Cette dernière notion n'est pas nouvelle et était jusqu'ici indissociablement liée au pouvoir disciplinaire. Ainsi Foucault écrit-il en 1975, dans la section de *Surveiller et punir* justement intitulée « La sanction normalisatrice », que « la pénalité perpétuelle qui traverse tous les points, et contrôle tous les instants des institutions disciplinaires compare, différencie, hiérarchise, homogénéise, exclut. En un mot elle *normalise*⁴⁹. » La normalisation n'a alors pas d'autre propriété, dans le lexique foucauldien, que d'« homogénéiser » ou de rendre « conforme ». La discipline doit rendre les individus semblables, les faire entrer dans la norme, exclure les différences.

⁴⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, p. 215.

Foucault ne nous dit cependant pas si le normal, en contexte disciplinaire, est *premier* ou *second* par rapport à l'anormal, et c'est précisément à partir de ce clivage qu'il distingue, en 1977-1978, les technologies de discipline des technologies « sécuritaires ». Se ravisant, Foucault précise alors que c'est l'âge du gouvernement et de la sécurité qui procède réellement, « *au sens strict enfin, d'une normalisation*⁵⁰ ». Dès lors, ce qui n'était pas encore clair à l'époque de *Surveiller et punir* se précise avec *Sécurité, territoire, population*, quand Foucault associe les disciplines à un ensemble de mécanismes de « normation » plutôt que de normalisation :

La [logique disciplinaire] consiste à poser d'abord un modèle [...] optimal qui est construit en fonction d'un certain résultat, et [...] à essayer de rendre les gens, les gestes, les actes conformes à ce modèle, le normal étant précisément ce qui est capable de se conformer à cette norme et l'anormal, ce qui n'en est pas capable. En d'autres termes, ce qui est fondamental et premier dans la normalisation disciplinaire, ce n'est pas le normal et l'anormal, c'est la norme. [...] *Il s'agit d'une normation plus que d'une normalisation*⁵¹.

Posons les choses comme suit : les disciplines, dans la mesure où elles ont pour motif de « rendre les gens, les gestes, les actes conformes » à un certain modèle, ont *d'abord* pour point de référence une norme qu'on pourrait dire *fictive* – ou encore *normative*, à proprement parler, dans la mesure où les disciplines cherchent à rendre l'individu conforme à un certain idéal. Cette norme se construit de manière évidemment progressive, à mesure que les savoirs mobilisés à l'intérieur des différentes institutions disciplinaires (médecine, psychologie, psychiatrie, etc.) construisent l'idée d'un sujet à peu près « normal » – celui qu'on vise à produire. La normation désigne donc le procédé à partir duquel l'individu à discipliner est considéré comme anormal par rapport à un normal lui-même déduit d'un modèle fabriqué, idéal ; par rapport, en somme, à la construction normative du « sujet docile », qui n'est pas normal parce qu'il est *naturel* mais précisément parce qu'il a su *discipliner* en lui une certaine nature jugée fautive. Comme l'écrit Jacques Bidet, contrairement à l'ordre de la souveraineté dont nous disions plus haut qu'il reposait essentiellement sur le « droit » (celui de disposer de la vie des individus), la docilité, en tant qu'effet recherché de la discipline, est l'« expression d'une soumission non à des lois *mais à des normes*⁵² ». Les disciplines intègrent un immense procès de *normation* des comportements sociaux, la norme allant jusqu'à « recouvrir » l'ordre légal ou, pour traduire son action de manière plus fidèle, parvient à « se cacher » derrière la loi tout en agissant comme fonction première de la société disciplinaire et de ses institutions.

⁵⁰ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 65. Souligné par nous.

⁵¹ *Sécurité, territoire, population*, p. 59.

⁵² Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 178.

Il en sera tout autrement avec les mécanismes de sécurité, qui se développent en suivant une neutralité axiologique absente du contexte disciplinaire. Avec la sécurité, nous dit Foucault, « c'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit, ou c'est à partir d'[une] étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire⁵³ ». Quelle différence avec les disciplines ? C'est qu'ici le modèle fictif qui servait de norme aux disciplines est considéré comme *naturel* et ne fait qu'un avec l'idée du normal. La distinction normalisation/normation nous permet donc de remarquer : 1) le caractère artificiel, ou instrumental, de la norme en contexte disciplinaire ; et 2) le caractère à l'inverse « naturel », ou prétendument naturel, de la normalisation propre à l'âge sécuritaire.

La discipline *produit* le normal et dépend par conséquent d'interventions répétées dans l'ordre du pouvoir. Interventions multiples sur les corps, qui s'appuient évidemment sur le savoir médical, psychiatrique, etc., pour former en somme ce que Foucault appelle une *anatomo-politique* des *individus*⁵⁴. La discipline, *c'est la norme qui intervient*, constamment relayée par des techniques qui visent à « donner forme » aux corps indociles. Il en sera tout autrement avec la sécurité parce qu'on cherchera moins à agir qu'à « laisser-faire », moins à décréter qu'à « respecter » des normalités considérées comme naturelles. On imagine déjà les incidences politiques d'un tel déplacement. Comme l'écrit Foucault, la société sécuritaire signe

l'entrée, dans le champ des techniques de pouvoir, d'une nature qui n'est pas ce à quoi, ce au-dessus de quoi, ce contre quoi le souverain doit imposer des lois justes. Il n'y a pas de nature et puis, au-dessus [d'elle], le souverain et le rapport d'obéissance qu'on lui doit. On a une population dont la nature est telle que c'est à l'intérieur de cette nature que le [dirigeant] doit déployer des procédures réfléchies de gouvernement⁵⁵.

La coïncidence soulignée ici entre la normalisation sécuritaire et une certaine « naturalisation » de l'épistémè sociale aura donc à voir avec l'apparition d'un phénomène nouveau, la *population*, face à laquelle ceux qui dirigent se verront imposer une forme de respect qui détonne par rapport à la

⁵³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 65.

⁵⁴ Le fait que nous parlions ici d'individus n'est pas anodin, dans la mesure où ce qui distingue les interventions proprement disciplinaires des interventions sécuritaires relève d'une différence de *sujet politique*. S'il est vrai que le *biopouvoir* est d'abord l'« invention » d'une société fondamentalement disciplinaire, les choses commenceront à changer dès lors que les *individus*, cibles de la discipline, seront considérés comme un ensemble qui fait sens à travers l'idée de « population ». C'est alors seulement qu'on pourra parler de *biopolitique* au sens fort. La question du (bio)pouvoir appelle une relation subtile entre deux individus, l'un exerçant une discipline institutionnelle (le médecin, le psychologue, le psychiatre, l'enseignant), l'autre étant appelé à se soumettre et à se concevoir à travers son savoir. Interroger le pouvoir, c'est interroger la relation « micrologique » entre des individus qui dialoguent au sein d'une institution déterminée dans un rapport dominant/dominé. La biopolitique désigne une relation plus générale, qui ne concerne plus les individus en tant qu'individus qui seraient prisonniers d'une institution qui les « façonne », mais la *population* en tant qu'ensemble qu'il convient de gérer politiquement. La relation, macrologique, à laquelle il faut faire appel ici est celle qui lie les gouvernés aux gouvernants, la population à son gouvernement.

⁵⁵ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 77.

logique « interventionniste » des disciplines. Suivant, la population n'apparaîtra pas comme un idéal ou un « modèle » qu'il faudrait *créer* par une série d'interventions calculées – ou, du moins, pas à la manière des disciplines. La population est cet élément *naturel*, ce vis-à-vis du pouvoir, qu'on cherchera moins à contrôler qu'à faire prospérer en respectant une logique qui lui serait intrinsèque. La société sécuritaire suppose à son fondement l'*autonomie de la population* comme élément qui contient déjà sa propre norme, ses propres régularités *biologiques*, que le pouvoir menace de dérégler s'il cherche à les ordonner de façon artificielle. Avec la sécurité apparaît donc en germe l'idée d'un gouvernement libéral dont le grand appareil technologique, la biopolitique, cherchera surtout à *laisser jouer* des régulations spontanées qui sont de toute façon hors de son contrôle. « Le problème de ceux qui gouvernent » à partir de cette idée de nature, écrit Foucault, « ça ne doit [plus] être absolument de savoir dire non [...]. Le problème, c'est de savoir comment dire oui⁵⁶ » ou, pour poser les choses autrement, de savoir quand et comment *ne pas intervenir*.

1.2.2. La population

La population est donc la matière nouvelle sur laquelle le gouvernement, à partir du XVIII^e siècle, jugera bon de s'exercer. Afin de prévenir en partie quelques-uns des défis théoriques qui ne manqueront pas d'apparaître, il faudrait dire déjà que Foucault la considère à la fois dans sa *réalité concrète* et dans sa *valeur conceptuelle*. L'explosion démographique de l'ère industrielle est un fait statistique et biologique qui redéfinit *concrètement* les paramètres de l'organisation sociale. En contrepartie, elle n'est pas qu'une vérité triviale et numérique, mais représente un défi *conceptuel* propre à l'émergence d'une nouvelle *épistémè sociale* que Foucault, en théoricien des « systèmes de pensée », ne manquera pas d'étudier. La population apparaît donc à la fois comme une *contrainte négative*, contrainte matérielle incontournable à laquelle devront s'adresser des techniques nouvelles, et comme une *impulsion positive* propre à redéfinir l'organisation sociale en tant qu'elle sera l'affaire d'un « gouvernement ».

La population deviendra donc l'élément, en partie biologique, dont le comportement sera conçu comme prévisible ou réductible, en tout cas, à un certain nombre de régularités qu'il serait absurde de chercher à contrôler. En témoigne notamment le recours de plus en plus fréquent à la statistique, à la lumière de laquelle certains phénomènes jusqu'alors considérés comme des accidents apparaîtront peu à peu comme des régularités. Ainsi le nombre de meurtres dans une ville comme Londres est-il année après année quasi identique ; le taux de mortalité dû à la petite vérole, de même, atteint un seuil

⁵⁶ *Sécurité, territoire, population*, p. 75.

« normal » par rapport auquel il apparaît raisonnable d'intervenir⁵⁷. La sécurité, à savoir l'ensemble des dispositifs suivant lesquels il conviendra de « gérer » adéquatement la réalité *des masses*, procède donc d'une *normalisation* parce que le normal devient le point de référence naturel – parce que fondé statistiquement – des interventions « raisonnables » de l'État.

Partant, la société sécuritaire et son véhicule politique, le « libéralisme », vont s'inscrire en faux contre les théories de la Raison d'État qui émergent surtout à partir du XVI^e siècle⁵⁸. La Raison d'État, c'est l'État qui intervient constamment, l'État qui cherche toujours à exercer le *plus* de pouvoir possible, dans une logique qui est à la fois conservatrice (jalouse de ses forces actuelles) et expansionniste (désireuse de forces à venir). Elle représente en ce sens le fantasme absolu de la souveraineté, dont nous disions plus haut qu'elle cherchait par principe à se maintenir par la force en suivant une motivation *interne* au pouvoir lui-même. Comme l'écrit Foucault, « la fin de la raison d'État, c'est l'État lui-même, et s'il y a quelque chose comme une perfection, comme un bonheur, comme une félicité, ce ne sera jamais que celui ou celles de l'État lui-même⁵⁹ ».

Dans l'ordre du pouvoir politique, écrit Foucault, les choses commencent véritablement à changer quand on se met à considérer la vie sociale « comme [l']ensemble des processus qu'il faut gérer dans ce qu'ils ont de naturel et à partir de ce qu'ils ont de naturel⁶⁰ ». Dès lors, l'État cessera peu à peu de vouloir en faire *plus* pour au contraire « laisser jouer » ce sur quoi il n'a en définitive qu'un contrôle limité. L'histoire du « gouvernement libéral » sera donc étudiée à partir du renversement de la *ratio status* conçue comme dernière manifestation de la souveraineté, régime politique dont on conviendra rapidement qu'il n'est plus en phase avec les défis de la politique moderne.

Les exemples de ce bouleversement ne manquent pas et se traduisent rapidement, faut-il s'en étonner, dans la théorie économique qui s'établira jusqu'au milieu du XX^e siècle comme la principale « croyance » des sociétés occidentales. Pour faire vite, nous dirons que le passage de la société

⁵⁷ Ces notions nouvelles montrent que le dispositif de sécurité ne cherche pas « du tout à faire ce partage entre malades et non-malades » à la manière des disciplines, mais « à prendre en considération l'ensemble sans discontinuité, sans rupture, des malades et non malades, c'est-à-dire en somme la population, et à voir dans cette population quel est le coefficient de morbidité probable, ou de mortalité probable, c'est-à-dire ce qui est normalement attendu, en fait d'atteinte par la maladie, en fait de mort liée à la maladie dans cette population. Et c'est ainsi qu'on a établi [...] que le taux de mortalité normal dû à la petite vérole était donc de 1 sur 7,782. On a donc l'idée d'une morbidité ou d'une mortalité normale » (*Sécurité, territoire, population*, p. 64). Nous nous retrouvons donc face à un exemple de « normalisation » tout autre que la « normation » disciplinaire. Ici, on a d'abord « un repérage du normal et de l'anormal, [...] un repérage des différentes courbes de normalité, et l'opération de normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et à faire en sorte que les plus défavorables soient ramenées à celles qui sont les plus favorables » (*Sécurité, territoire, population*, p.65).

⁵⁸ Nous abordons ce problème plus en détails aux sections 4.2.2. et 4.3.

⁵⁹ *Sécurité, territoire, population*, p. 264.

⁶⁰ *Sécurité, territoire, population*, p. 72.

disciplinaire à la société sécuritaire induit un déplacement significatif dans l'ordre économique qui va du mercantilisme à la théorie des physiocrates. Un déplacement qui, d'une population conçue comme « force productive » qui doit être « dressée, répartie, distribuée [et] fixée selon des mécanismes disciplinaires⁶¹ », nous mène à une population conçue comme *naturelle* jusque dans son comportement économique. Parce que le mercantilisme encourage l'*intervention* de l'État à l'intérieur des processus économiques, il demeure lié selon Foucault à une conception légaliste ou juridique du pouvoir hérité de la souveraineté. À l'inverse, quand émergera avec les physiocrates l'idée d'une *naturalité* des processus économiques, la population va soudainement « cesser d'apparaître comme une collection de sujets de droit, comme une collection de volontés soumises qui doivent obéir à la volonté du souverain par l'intermédiaire des règlements, lois, édits, etc. ». *Couper la tête du roi*, avec les physiocrates, c'est supposer au fondement du commerce entre les hommes une autonomie irréductible « qu'il faut gérer dans ce qu'[elle a] de naturel[...] et à partir de ce qu'[elle a] de naturel[...]»⁶². Se développera alors peu à peu l'idée, célèbre entre toutes, du « laissez-faire » économique que reprendront à leur manière et beaucoup plus tard les néolibéraux du XX^e siècle.

Nous passons rapidement sur des détails historiques sur lesquels nous reviendrons abondamment par la suite⁶³. Ceci dit, il faut déjà souligner que l'originalité de la thèse foucauldienne – celle d'un bouleversement global dans l'art de gouverner les hommes – tient précisément au fait qu'il étudie ces changements comme la modification de *rappports*, ou de *relations*, avec le nouveau concept de population. La pensée des physiocrates se développe autour de l'idée forte selon laquelle les régulations, en matière d'économie, ne doivent pas être dictées d'en haut mais sont en fait des *autorégulations*, des « lois » qui émergent spontanément à l'intérieur d'un marché « naturel ». La naturalité du marché n'est donc pas qu'une invention utile des économistes du XVIII^e siècle ; elle est directement induite, ou corrélative à tout le moins, à un ensemble de changements pratiques et théoriques eux-mêmes liés à l'idée de *population naturelle*.

S'il est vrai par exemple que les individus cesseront peu à peu d'être considérés comme « une collection de sujets de droits » et que s'effacera progressivement le supposé rapport de dépendance qui les lie au souverain, qu'il soit économique ou non, la question des masses ne sera pas pour autant séparée d'une conception forte du *sujet individuel*. La population conçue comme ensemble fonctionnel et autonome n'élimine pas l'idée d'individu ; elle en déplace le foyer, et le sujet juridique s'imposera peu à peu comme un sujet « biologique », avec tout ce que terme implique de confusions possibles.

⁶¹ *Sécurité, territoire, population*, p. 71.

⁶² *Sécurité, territoire, population*, p. 71.

⁶³ Voir chapitre 4.

Ainsi par exemple la philosophie morale, à commencer par celle de David Hume, identifiera-t-elle le « désir » et l'« intérêt » comme les deux moteurs naturels de l'action morale. En ce sens, la population, qu'on assimilera par ailleurs rapidement à l'idée célèbre du « plus grand nombre », est-elle constituée par des individus qui sont essentiellement des êtres de désir. La convergence des désirs particuliers, ensuite, finit par produire « naturellement » un *intérêt* commun, et c'est au nom de cet intérêt qu'il faudra légitimement faire parler la chose publique. Peu à peu, dans le domaine économique comme en philosophie morale, seront donc tracées les limites d'une intervention « raisonnable » – c'est-à-dire en définitive d'un *moins* ou d'une baisse d'intervention négative – de l'État dans le commerce entre les hommes. À partir du moment où la population apparaît non seulement comme un ensemble autonome, mais de surcroît comme un ensemble d'individus de désirs et d'intérêts plus ou moins stables, l'État est appelé à redéfinir ses prérogatives pour « laisser jouer » ce qui semble de toute manière incontournable⁶⁴. « On a [...] là la matrice de toute une philosophie, disons, utilitariste », écrit Foucault, et c'est à partir de cette croyance en l'autorégulation relative des intérêts qui sera repensé le rôle du gouvernement politique.

1.2.3. La biopolitique

Si la logique libérale sera donc traversée de part en part par une idée forte du gouvernement *économique*, Foucault croit que l'analyse des richesses – ou la pure analyse de la *valeur abstraite* théorisée par Marx – finira par n'être que le versant lointain d'une économie *politique* beaucoup plus dense. C'est qu'en fin de compte la population apparaîtra comme étant beaucoup plus qu'un ensemble de sujets producteurs de valeur abstraite. La population, en effet, est cette *matière vivante*, cette richesse concrète dont les besoins, les désirs, le comportement et en définitive le « bien-être », viendront justifier historiquement l'apparition d'une politique de la vie qui constituera le versant *actif*, pour ne pas dire « interventionniste⁶⁵ », du gouvernement moderne. Il y aura d'un côté, il est vrai, le libre-marché et le

⁶⁴ Ce qui ne veut pas dire que les moyens que l'État emploiera pour « gouverner » sont purement et simplement fondés sur l'idée d'un « laissez-faire ». Foucault écrit : « Le désir, c'est la recherche de l'intérêt pour l'individu. L'individu peut d'ailleurs parfaitement se tromper dans son désir quant à son intérêt personnel, il y a une chose qui ne trompe pas, c'est que le jeu spontané, ou en tout cas à la fois spontané et réglé du désir, permettra en effet la production d'un intérêt, de quelque chose qui est intéressant pour la population elle-même. Production de l'intérêt collectif par le jeu du désir : *c'est là ce qui marque à la fois la naturalité de la population et l'artificialité possible des moyens que l'on se donne pour la gérer* » (*Sécurité, territoire, population*, p.75).

⁶⁵ Nous reviendrons largement sur la logique « interventionniste » du gouvernement libéral. En effet, s'il est clair pour Foucault que la gouvernementalité qui émerge dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle le fait *en réaction* à la Raison d'État et cherche par le fait même à définir les bornes raisonnables de la *non-intervention*, la liberté, au cœur de la redéfinition conceptuelle dont participe le « libéralisme biopolitique », apparaîtra beaucoup moins comme un idéal moral que comme une *technologie* gouvernementale. En ce sens, le gouvernement moderne cherchera à « produire » des libertés « utiles » en s'inscrivant dans un jeu politique à deux « pôles », l'intervention et la non-intervention – non-intervention qui

laissez-faire économique des physiocrates, appuyé fortement sur l'idée d'un marché « naturel » et autorégulateur. De l'autre côté, l'idée que la santé de la population, santé économique *et* physique, dépend d'une série d'interventions subtiles pour produire quelque chose comme une *valeur concrète* et empirique, quelque chose en somme comme le « bien-être » dont on parlera de plus en plus à compter du XVIII^e siècle :

À partir du moment où on a pu faire entrer, dans le champ non seulement de la théorie, mais de la pratique économique, ce sujet nouveau, sujet-objet nouveau qu'est la population, et ceci sous ses différents aspects, aspects démographiques, mais aussi comme rôle spécifique des producteurs et des consommateurs, des propriétaires et de ceux qui ne sont pas propriétaires, de ceux qui créent du profit et de ceux qui prélèvent le profit, je crois qu'à partir du moment où, à l'intérieur de l'analyse des richesses, on a pu faire entrer le sujet-objet qu'est la population, avec tous les effets de bouleversement que ceci a pu avoir dans le champ de la réflexion et de la pratique économiques, du coup on a cessé de faire de l'analyse des richesses et on a ouvert un domaine de savoir nouveau qui est l'économie politique⁶⁶.

C'est donc ici qu'apparaît sans doute la thèse forte qui relie théoriquement *La volonté de savoir* aux leçons de 1977-1978. Il ne s'agissait pas seulement, à travers le dispositif de sexualité, de se maintenir « au sommet » de la pyramide économique en s'assurant une vigueur exclusive. Peut-être que l'intuition des bourgeois, au départ, était telle, et chacun sait, Marx y compris, que l'hégémonie n'a jamais été qu'une question de richesse abstraite – de *plus-value*. Ceci dit, le fait qu'un dispositif comme celui-ci ne soit pas demeuré longtemps entre les mains des « maîtres » doit nous rendre sensibles à une réalité politique dont nous n'avons peut-être jamais véritablement estimé les effets concrets. Foucault aborde ce changement en termes d'économie politique, de « rationalité gouvernementale » moderne, de biopolitique puis, finalement, en termes de libéralisme. Ces différents concepts ont leurs propres vertus explicatives, mais désigneront au final un même phénomène d'ensemble : la naissance d'un libéralisme biopolitique qui, en parallèle d'un « laissez-faire » économique fondé sur un principe de non-ingérence, déploie un ensemble de pratiques interventionnistes et positives. Dans cette optique, Jacques Bidet affirme que Foucault, vers la fin de sa carrière, nous permet d'avoir une meilleure intelligence de l'« ordre social moderne ». Sa théorie du libéralisme, au carrefour d'un marxisme critique et d'une redéfinition originale du pouvoir en termes de relation « pouvoir-savoir », libère une nouvelle grille d'analyse pour évaluer ce qui fait notre « actualité ».

demeure dans une certaine mesure, en tant qu'elle est *choisie*, une « intervention » par rapport aux anciens modes de gouvernement. Cette question sera traitée en détails dans le second chapitre.

⁶⁶ *Sécurité, territoire, population*, p. 78.

C'est ce qu'il s'agira maintenant d'investiguer, en maintenant comme réserve que Foucault n'entend jamais renverser complètement l'analyse de nos sociétés comme sociétés soumises au règne de la valeur abstraite, ou capitalisme. Foucault propose toutefois de relativiser, ou pour mieux dire d'enrichir d'une perspective autre et plus globale ce qui fait en sorte que les individus qui sont aux prises avec le capital, et qui sont par le fait même appelés à produire un profit conçu comme valeur abstraite, sont également à la fois producteurs et bénéficiaires d'une forme de valeur « concrète ». En parallèle de l'« accumulation des marchandises » propre à l'économie dominante s'exercera un type d'État, bientôt renommé « gouvernement », dont la technologie principale est biopolitique, c'est-à-dire un État dont l'élan *productif* concerne la vie d'une population, sa santé et son bien-être. Ce dont nous devons maintenant prendre acte, ce n'est donc pas, ou pas uniquement, de l'étatisation exclusive d'un pouvoir de classe conçu comme pouvoir-propritaire. Au contraire : non seulement Foucault est-il en désaccord avec une lecture strictement économique du libéralisme, mais il conteste l'idée même d'une étatisation, qu'elle soit marchande ou non d'ailleurs, de la société. Le problème est ailleurs : « Ce qu'il y a d'important pour notre modernité, c'est-à-dire pour notre actualité, écrit Foucault, ce n'est [...] pas l'étatisation de la société, c'est ce que j'appellerais plutôt la « gouvernementalisation » de l'État⁶⁷ ». Une gouvernementalisation qui aura évidemment à voir avec la reprise politique du biopouvoir, surtout à partir du XVIII^e siècle, et qui fera entrer la population à l'intérieur de mécanismes orientés vers la production de la vie. Dès lors, nous pourrions considérer que l'essor du libéralisme, jusque dans sa parenté étroite avec le capitalisme, s'explique moins par l'accumulation de marchandises que par l'« accumulation des hommes⁶⁸ », dont la gestion exige un recours sans cesse répété à des techniques qui ont la discipline pour modèle.

En portant une attention particulière à l'ouvrage de Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, nous proposons d'étudier la modernité politique en tant qu'elle serait d'abord soumise au marché (3.1.). Nous passerons ensuite à l'étude d'un autre type de pouvoir – non-propritaire – à partir de la relation savoir-pouvoir introduite par Foucault, pouvoir qui culmine dans un gouvernement biopolitique des populations (3.2. « Foucault et le libéralisme : une « rationalité positive »). Ce faisant, nous espérons montrer que le dialogue Marx/Foucault s'avère fertile pour au moins deux raisons majeures : il nous permet de prendre acte, d'une part, d'un « pôle » de l'« ordre social » que la critique marxienne aurait oblitéré ; il nous autorise, ensuite, à élargir nos perspectives critiques pour considérer

⁶⁷ *Sécurité, territoire, population*, p. 112.

⁶⁸ À ce sujet, voir Christian Laval. « La productivité du pouvoir », in *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, sous la direction de Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan, Paris, La découverte, 2015, pp. 29-44.

une forme de pouvoir qui ne se réduit pas au capitalisme de Marx, mais prend la forme d'un libéralisme politico-technique beaucoup plus large.

2. CAPITALISME ET LIBÉRALISME. LA RENCONTRE MARX/FOUCAULT

Comment la *prise en charge publique de la vie*, que Foucault appelle la biopolitique, a-t-elle pu devenir le grand souci politique de notre modernité ? Quel rapport entretient-elle avec ce qu'il conviendra bientôt d'appeler « libéralisme », et comment ce dernier terme se distingue-t-il de ce que Marx, en empruntant la voie célèbre du marché, a nommé « capitalisme » ? Ces questions, qui ont récemment fait l'objet de l'important ouvrage de Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, sont celles-là même qui motivent un Foucault désireux, vers la fin de sa carrière, de se séparer d'un héritage marxien longuement entretenu. *La volonté de savoir*, à la différence peut-être d'un *Surveiller et punir* encore « marxisant »⁶⁹, indique en ce sens *l'autre voie* d'un pouvoir qui n'a pas seulement à être pensé en termes de « répression ». Un pouvoir dont nous jugeons qu'il n'est pas uniquement, en cela Foucault est bien clair, orienté vers des fins marchandes, et dont nous souhaitons montrer qu'il a pour vocation d'introduire dans le champ politique de nouvelles méthodes de « gouvernement ».

La volonté de savoir relativise la thèse d'une répression bourgeoise de la sexualité en montrant qu'il est d'abord question, à l'intérieur du dispositif de sexualité, d'une « autorégulation », d'un souci de soi, d'une volonté de différence. Le biopouvoir est donc producteur, en vase clos premièrement, de ce que nous appellerons ensuite *la sexualité*, dès lors que la prise en charge de ces questions sera assumée par un pouvoir *politique* sur la vie. *Sécurité, territoire, population* élargit cette étude en montrant comment le biopouvoir, devenu biopolitique, est lié à toute une constellation de méthodes nouvelles propres à former un « art de gouverner » résolument moderne. C'est ce dont il faudra bientôt accuser

⁶⁹ *Surveiller et punir* demeure marxien parce qu'aux disciplines – en témoigne l'exemple récurrent de l'usine, que Foucault emprunte évidemment à Marx – est associée une logique de production fortement inspirée du penseur allemand. Ceci dit, il semble bien que Foucault se propose d'aller « au-delà de Marx », ainsi que l'écrit Christian Laval : « [pour Foucault] on ne peut faire du capitalisme la source ou l'origine des technologies de pouvoir, dans la mesure où elles sont nées et se sont diffusées dans de très nombreuses institutions bien avant l'essor de la révolution industrielle, et sans intention stratégique ni économique au sens usuel du terme. Faire l'histoire des dispositifs disciplinaires implique de remonter aux communautés religieuses, aux écoles de la fin du Moyen Âge, aux armées de l'équilibre westphalien, aux hôpitaux de l'âge classique. C'est à l'intérieur des ordres religieux, des systèmes scolaires, des armées étatiques que s'opèrent les innovations majeures. Et elles ne sont en rien déterminées directement par des impératifs d'accumulation du capital, ce qui ne signifie pas que les ateliers et les usines n'apporteront pas leur lot de nouveautés, de spécificités, d'accélération. [...] Foucault entend donc aller plus loin dans son analyse des techniques de pouvoir que Marx ne l'a fait, jusqu'à un point de retournement où la discipline est donnée comme antérieure et extérieure à la production capitaliste, jusqu'à ce point où le pouvoir disciplinaire devient la *condition historique* du capitalisme » (Christian Laval, « La productivité du pouvoir », in *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, p. 39).

(dans un premier temps au sens neutre) ce que Foucault appelle « libéralisme », en cherchant à voir comment cette nouveauté politique est à son tour créatrice de « valeur concrète », par opposition à la thèse célèbre de l'ordre moderne comme production massive de « valeur abstraite » – cette « immense accumulation de marchandises⁷⁰ » dont nous avise en tout premier lieu le *Capital*. Dans le présent chapitre, nous proposons de comparer Marx et Foucault en portant une attention particulière aux notions de valeur concrète et de valeur abstraite. À partir des notions de « marché » et d'« organisation » introduites par Jacques Bidet, nous procéderons à une étude croisée des deux « pôles » de notre modernité politique que sont le capitalisme de Marx, entendu comme production quasi exclusive de richesse abstraite, et le libéralisme de Foucault, en tant qu'il est l'affaire d'un gouvernement intéressé à gérer la vie d'une population conçue comme richesse concrète.

2.1. Marx et le pouvoir propriétaire

Jacques Bidet soutient que la mésentente principale qui divise Marx et Foucault repose sur un problème de « perspective » historique. Son positionnement critique dépend lui-même d'une interprétation, plutôt classique, qui fait de Marx le grand penseur de la société de marché, et de Foucault l'inventeur de la relation savoir-pouvoir. En assumant que les politiques libérales du XIX^e siècle sont entièrement soumises à la logique de production capitaliste, Marx n'aurait pas vu qu'il existe un autre pôle, théorisé par Foucault, à partir duquel il devient possible de réfléchir les institutions politiques *à l'extérieur* des impératifs du marché. Nous croyons que le raisonnement de Bidet est juste et que sa critique de Marx, constructive à bien des égards, mérite une attention particulière. Avant d'autoriser le recours à Foucault (2.2), nous tâcherons d'abord de voir en quoi consiste, dans ses grandes lignes, le capitalisme que Marx décrit notamment à la première et à la troisième section du *Capital*. En montrant comment le capitalisme est axé sur la production de richesse abstraite (2.1.1.), Marx assume que la réalité sociale et politique moderne tend peu à peu à épouser les contraintes de l'économie dominante pour devenir une « société de marché » (2.1.2.). Or, cette transformation de la réalité sociale en *réalité de marché* marquerait la fin d'une politique humaine et autonome, divisant la société en deux classes antagonistes. Marx considère ce faisant qu'il est nécessaire de transformer la société, mais son appel au socialisme trahit selon Bidet un aveuglement par rapport à une dimension majeure de la politique : l'organisation sociale (2.1.3.).

⁷⁰ Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Flammarion, 1969, p. 41.

2.1.1. Le capitalisme et le règne de la richesse « abstraite »

Comparer Marx et Foucault n'est pas chose aisée, l'entreprise nous forçant souvent à parler du premier dans les termes du second – et inversement –, quitte à oblitérer une part importante du « projet global » des deux auteurs. Ajoutons à cela que Foucault n'est pas un philosophe conceptuel au sens fort. Les notions qu'il réquisitionne, de fait, apparaissent davantage comme des pièces mobiles, comme des « outils » à usages multiples, plutôt que comme des édifices propres à former une « structure⁷¹ » indépendante. Ainsi la notion de « valeur » est-elle pratiquement absente, par exemple, de l'énoncé conceptuel de Foucault, et n'apparaît qu'au sens littéral de valeur numérique (souvent monétaire) ou de valeur sociale (ce qui, dans une *épistémè* donnée, est valorisé par la société et justifie les normes qui la structurent⁷²).

Il en va tout autrement avec Marx, dont le *Capital* s'ouvre sur la distinction célèbre entre valeur d'« usage » et valeur d'« échange ». Marx nous enseigne que le travail est orienté par définition vers la production de valeurs d'usage, ou valeurs d'« utilité ». « L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage⁷³ », écrit-il, et celui qui travaille le fait avant tout dans le but de transformer une réalité extérieure objective (une matière) en *objet utile*. « Les valeurs d'usage, toile, habit, etc., [...] sont des combinaisons de deux éléments, matière et travail⁷⁴ » ; ainsi la soie est-elle, par exemple, la matière encore intouchée d'un travail humain qui vise à la transformer en objet *utile* à des besoins particuliers, comme se protéger du froid, du soleil, se vêtir, etc⁷⁵. D'un point de vue élémentaire, toute forme de travail est donc orientée vers la satisfaction d'un besoin humain fondamental, et toute matière travaillée n'a de valeur qu'en fonction de l'usage pratique qu'on peut en tirer. *Le travail est le mode d'expression fondamental de l'humain en tant qu'il est un être de besoins, c'est-à-dire en tant qu'il ne peut survivre sans transformer subjectivement les conditions objectives du monde naturel.*

⁷¹ À ce sujet, voir Jacques Bidet. « Structuralisme marxien et nominalisme foucauldien ? », in *Foucault avec Marx*, Paris, La fabrique, 2014, pp. 105-153.

⁷² Il faut préciser, même ici, que Foucault ne parle jamais de valeur au sens moral du terme, mais de « vérités » à l'intérieur d'une *épistémè* donnée. À partir de l'âge disciplinaire, « ce [type de] « discours de vérité » ne prétend pas seulement être vrai. Il se donne aussi comme juste, dans la « normalité » qu'il prescrit. Et il en appelle à l'authentique, à une vérité qui est celle de sujets qui se déclarent dans ce discours. Il est le lieu d'une instrumentalisation de la raison. Mais on peut le ramener à l'effet qu'il produit sur des interlocuteurs. Il s'agit de présupposés objectivement présents dans des dispositifs discursifs, institutionnels et matériels à travers lesquels des acteurs s'affrontent en « jeux de vérité », en manœuvres d'instrumentalisation et d'émancipation, se produisant comme subjectivités déterminées » (Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 70).

⁷³ Karl Marx, *Le capital*, p. 41.

⁷⁴ *Le capital*, p. 46.

⁷⁵ L'être humain est donc un être producteur de « marchandises », c'est-à-dire d'« objet[s] extérieur[s], [de] chose[s] qui par [leurs] propriétés satisf[ont] des besoins humains de n'importe quelle espèce ». C'est ce que Marx, du point de vue fondamental de l'être humain qui travaille, appelle « valeur d'usage ».

Or, le travail pris dans cette première acception est appelé à se transformer, nous dit Marx, pour obéir peu à peu à un autre type de production, que nous qualifierons de « production abstraite ». L'argument classique du *Capital* formule en effet que la société moderne, surtout à partir de l'ère industrielle, devient une *société de marché* dans laquelle les intérêts dominants convergent vers la production d'un profit, ou *plus-value*. La production d'un surplus économique destiné à s'accumuler entre les mains de la classe capitaliste, selon Marx, dépend de l'« abstraction » préalable du *travail concret*, à savoir du travail dans sa forme élémentaire et qualitative : l'être humain, par essence producteur de « valeurs d'usages » (c'est-à-dire d'objets ayant une utilité pratique en vue d'une fin humaine), devient le reflet de la valeur strictement *quantitative* sur laquelle se branche son travail. Il devient producteur de « valeurs d'échange », c'est-à-dire d'objets dont la valeur est *marchande*. Le travailleur participerait ainsi à sa propre « aliénation », nous dit Marx, parce que son travail n'apparaît plus comme une *vocation pratique* essentielle à sa condition, mais comme une abstraction (temps, durée, tâches répétitives, etc.) au service d'une autre abstraction, la « marchandise ». La société capitaliste est conçue comme une immense usine productrice de « valeur abstraite » – i.e. d'objets qui n'ont plus de sens en vue d'une fin humaine *essentielle* (valeur d'usage, qualitative, ou valeur concrète), mais uniquement en vue d'une abstraction utile à la domination bourgeoise (le *capital*, valeur quantitative abstraite qui donne néanmoins un pouvoir concret à ceux qui le possèdent). C'est ce que Marx, relancé par Jacques Bidet, désigne comme l'« ordre marchand » de nos sociétés modernes.

2.1.2. *La politique sous l'emprise du marché*

Marx aurait donc fait de la modernité politique une histoire de marché servant la production de la valeur sous la forme de marchandises et leur équivalent universel, la monnaie. « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste, écrit-il en ouverture du *Capital*, s'annonce comme « une immense accumulation de marchandises »⁷⁶. » Nous savons en quoi consiste l'entreprise à la fois critique et « scientifique » qui fit de Marx le pourfendeur historique du capitalisme, qu'il associe – à juste titre – à l'accumulation de *richesse abstraite*. Revenons néanmoins sur quelques-uns des éléments qui forment l'argument de référence du *Capital*.

L'étude de la production de richesse se sépare en deux « analyses » théoriquement distinctes, l'une « abstraite » et l'autre, « concrète ». Le modèle abstrait de l'analyse est traité dans la première section du *Capital*, et correspond aux remarques sur la « loi de la valeur » – ce sont sans aucun doute les pages les mieux connues, et aussi les plus reprises, de l'ouvrage du penseur allemand. Marx

⁷⁶ Karl Marx, *Le capital*, p. 42.

considère que le travail est une activité par définition productrice de richesse parce qu'elle est orientée vers la production de valeurs d'usage, ou valeurs d'utilité. Toute matière transformée par l'activité humaine, nous l'avons dit, vise à répondre à des besoins essentiels, le travail correspondant à la manière dont l'humain se rapporte au monde à la fois pour améliorer sa condition subjective et les conditions sociales dans leur ensemble. Dans cette optique, il est permis de croire que plus le travail humain sera important, plus importante sera la richesse et, par conséquent, meilleures seront les conditions sociales. C'est du moins la prétention qui anime la rationalité productive du capitalisme et c'est en ce sens, semble-t-il, que l'entend l'économie politique libérale attaquée par Marx.

La loi de la valeur marxienne, reprise en partie de Smith et Ricardo, décrit le fonctionnement élémentaire de l'échange en assimilant son objet, la marchandise, à une unité de mesure commune : le *temps de travail moyen* nécessaire à sa production. Ainsi « les marchandises dans lesquelles sont contenues d'égales quantités de travail, ou qui peuvent être produites dans le même temps, ont [...] une valeur égale⁷⁷. » Comme l'écrit Jacques Bidet, la conversion des marchandises en fonction du temps de production assure d'une part « l'allocation optimale des ressources et la maximisation de la productivité⁷⁸ ». En revanche, les valeurs d'usage produites, dont la vertu initiale est *qualitative*, se voient réduites à une donnée *quantitative*, ne valant plus que comme « valeurs d'échange ». On assiste alors à une première transformation capitaliste du *produit du travail*, dont la vertu élémentaire se trouve « marchandisée ».

La troisième section du *Capital* nous avise ensuite d'une *déformation* plus importante et en même temps plus *concrète* des conditions d'existence du travailleur. Le mode de production capitaliste, en effet, n'introduit pas seulement une modification dans notre rapport au *produit* du travail. Il fait de la force de travail elle-même, c'est-à-dire de l'individu travaillant, « une marchandise productive⁷⁹ » générant des unités de travail abstrait, et l'éloigne ainsi davantage de sa vocation fondamentale (la production de valeurs d'usages). Marx parle de ce mouvement comme de la transformation de la monnaie en capital⁸⁰, dans lequel il faut lire l'objectif concret de l'entrepreneur capitaliste. Quelques définitions s'imposent.

La première section du *Capital*, nous l'avons dit, stipule que l'échange initial de marchandises nécessite un équivalent commun : le « temps social nécessaire » de production. Ainsi, une marchandise *y* dont le temps de production équivaut à une heure possède la même valeur d'échange qu'une

⁷⁷ *Le capital*, p. 44.

⁷⁸ Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 41.

⁷⁹ *Foucault avec Marx*, p. 41. Souligné par nous.

⁸⁰ Karl Marx, *Le capital*, p. 151.

marchandise x produite dans les mêmes délais. La réduction des valeurs d'usage x et y à la donnée *temps* permet donc une forme élémentaire de transaction, mais pour que l'équivalent commun s'impose éventuellement de manière autonome pour permettre la circulation des marchandises, il faut qu'il se transforme lui-même en marchandise « universelle ». Alors naît la monnaie qui, amassée par la vente du produit y , par exemple, peut-être échangée par la suite pour l'achat du produit x , mais aussi du produit a , b , etc.⁸¹. L'équation de départ est à première vue très simple. Pour être échangées, deux valeurs d'usages qualitativement différentes doivent devenir des valeurs d'échange. On les compare alors à partir de ce qu'elles ont de commun, le temps de travail investi en elles, jusqu'à ce que cette donnée abstraite prenne elle-même la forme d'une marchandise équivalente universelle : la monnaie. C'est ici, suite à ce premier mouvement d'abstraction, que le capitalisme impose selon Marx sa logique inouïe.

L'argument classique du *Capital* est en définitive assez intuitif : pour qu'il y ait « accumulation de marchandises », il faut qu'il y ait profit, et pour qu'il y ait profit, il faut qu'il y ait *surtravail*. La logique d'exploitation au fondement du capitalisme ressort du fait que le travail humain, *concret* et naturel lorsqu'il vise la production de valeur d'usages, subit lui-même une transformation *abstraite* pour devenir à son tour une marchandise. En d'autres termes, le travailleur, à l'égal des objets inanimés, est aussi conçu comme une simple valeur d'usage par l'entreprise capitaliste, mais pas de n'importe quel type : une valeur d'usage dont on peut estimer à la hausse la force productive. Lorsqu'il entre à l'usine, dès lors, il ne vaut plus que comme valeur d'échange, et il vend une force de travail pour laquelle il recevra un prix bien inférieur à ce qu'on exige de lui :

Le vendeur de la force de travail, comme le vendeur de toute autre marchandise, en réalise la valeur échangeable et en aliène la valeur usuelle [la valeur d'échange]. Il ne saurait obtenir l'une sans donner l'autre. La valeur d'usage de la force de travail, c'est-à-dire le travail, n'appartient pas plus au vendeur que n'appartient à l'épicier la valeur d'usage de l'huile vendue. [Le capitaliste] a payé la valeur journalière de la force de travail ; son usage pendant le jour, le travail d'une journée entière lui appartient donc. Que l'entretien journalier de cette force ne coûte qu'une demi-journée de travail, bien qu'elle puisse opérer ou travailler pendant la journée entière, c'est-à-dire que la valeur créée par son usage pendant un jour soit le double de sa propre valeur journalière, c'est là une chance particulièrement heureuse pour l'acheteur, mais qui ne lèse en rien le droit du vendeur⁸².

⁸¹ Ici, nous supposons toujours que : $y = 1h$; $x = 1h$.

⁸² Karl Marx, *Le capital*, p. 150.

C'est donc à partir d'ici que la prétention à la « richesse » des sociétés capitalistes se révèle être un leurre : il ne s'agit pas, pour l'entrepreneur capitaliste, de produire de la *richesse concrète*, qui correspond comme nous le savons à la production de valeurs d'usage utiles à tous, mais de la *richesse abstraite*, à savoir un *profit* qu'on puise à même le corps de l'ouvrier⁸³. Marx n'est pas aveugle au fait que le capitalisme soit un système plus « productif » que par le passé. Au contraire : le capitalisme est traversé de part en part par le *leitmotiv* de la productivité, le problème étant que ce dernier repose sur et dépend d'une contradiction fondamentale qu'il faudrait dépasser. C'est celle qui oppose la richesse concrète, qu'une société en plein essor technologique devrait rationnellement chercher à produire au bénéfice de tous, et la *plus-value*, orientée à l'inverse vers la création d'une richesse privée et abstraite qui décime les conditions d'existence du travailleur. L'« accumulation de marchandises » au service de la *plus-value* produit non seulement une richesse privée, mais est obtenue aux dépens de ceux à qui une société plus productive devrait profiter. On assiste donc d'une part à la création d'une richesse purement abstraite et exclusive (le profit), qui repose d'autre part sur le dépérissement de la société dans son ensemble.

2.1.3. *Aliénation, désaliénation et socialisme*

Nous venons de le voir : la « mise en vente » de sa force productive par le travailleur se paie de l'aliénation du travail comme « valeur d'usage », qui lui devient « hostile⁸⁴ ». « Le vendeur de la force de travail, comme le vendeur de toute autre marchandise, en réalise la valeur échangeable et en *aliène* la valeur usuelle⁸⁵ », disait précisément Marx. Cette idée n'est pas l'invention du *Capital* et peut être retrouvée facilement dans les écrits de jeunesse du penseur allemand, bien qu'en des termes quelque peu différents. Marx y soulève donc un problème majeur, peut-être *le grand problème* des sociétés capitalistes, et il convient de s'y arrêter en tâchant d'offrir une vision d'ensemble de sa philosophie de l'histoire.

Les *Manuscrits de 1844* sont généralement connus en raison des développements sur le « travail aliéné », dont les accents métaphysiques ne doivent pas nous tromper : il s'agit bien pour Marx de poser les fondements d'une théorie économique à venir, même si le lexique présenté n'est pas encore celui du *Capital*. Marx y évoque quatre manières différentes suivant lesquelles le travail, en contexte capitaliste, est aliéné. La première forme d'aliénation concerne le produit du travail, dont le travailleur se voit dépossédé parce qu'il est au service de l'entrepreneur capitaliste. « L'objet que le travail produit,

⁸³ *Le capital*, p. 144-145.

⁸⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 109.

⁸⁵ Karl Marx, *Le capital*, p. 150. Souligné par nous.

écrit Marx, *son* produit se dresse devant lui comme un être étranger, comme une puissance indépendante...⁸⁶ ». Ensuite, parce que l'objet du travail ne lui appartient plus, l'ouvrier devient étranger au travail lui-même, qui se révèle n'être que le « moyen » par lequel celui-ci s'aliène son produit. Comme l'écrit Marx, « l'aliénation de l'objet du travail n'est que le résumé de l'aliénation, du dépouillement, dans l'activité du travail lui-même⁸⁷ ». D'où le fait que la troisième forme d'aliénation, plus importante sans doute, concerne la manière dont l'être humain se rapporte à son « essence ». Le travail « rend aussi l'espèce humaine étrangère à l'homme » parce que l'humain, par définition, s'affirme comme tel en s'appropriant par le travail – activité subjective – une réalité objective extérieure, la nature⁸⁸. Or, l'aliénation fait en sorte que son *activité vitale*, c'est-à-dire « générique » ou spécifique, devient le simple « moyen de la vie individuelle⁸⁹ ». Elle vise à assurer sa survie, sans plus. Finalement, le travailleur voit ses pairs comme des êtres étrangers parce qu'ils apparaissent eux aussi, à l'égal de lui-même, sous une forme aliénée. Le monde social devient le reflet du vécu individuel, c'est-à-dire un vécu dépouillé, inauthentique, motivé uniquement par la survie.

Les deux premières formes d'aliénation décrites dans les *Manuscripts* ont été respectivement reprises dans la première et troisième section du *Capital*. Le travailleur s'aliène le produit de son travail, nous l'avons dit en 3.1.2., à mesure que les valeurs d'usage produites sont transformées en valeurs d'échange. Puis la force de travail elle-même est appelée à devenir marchandise pour satisfaire l'objectif du capitaliste, la *plus-value*. Les deux derniers types d'aliénation, soit ceux de l'*essence* et du *monde social*, ne font ensuite que confirmer à quel point la *réalité de marché* du capitalisme est pour Marx une réalité *intégrale*⁹⁰. En ce sens, et le vécu individuel du travailleur, et le vécu social dans son ensemble paraissent soumis à la logique capitaliste de production.

⁸⁶ Karl Marx, *Manuscripts de 1844*, p. 109.

⁸⁷ *Manuscripts de 1844*, p. 112.

⁸⁸ À l'époque des *Manuscripts*, nous remarquons à quel point Marx demeure redevable à Hegel, dont il ne fait que reprendre ici la méthode dialectique. L'homme est une partie de la nature, nous dit Marx, mais ne s'affirme en tant qu'être naturel (objectif) qu'en modifiant subjectivement – c'est-à-dire par le travail – la matière objective. Bien que Marx se détachera peu à peu de ce système pour le faire sien, le *Capital* répètera le motif dialectique à plusieurs endroits, notamment dans la troisième section : « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, têtes et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. [...] Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté » (Karl Marx, *Le Capital*, p. 109).

⁸⁹ Karl Marx, *Manuscripts de 1844*, p. 114.

⁹⁰ « [Under capitalism,] the whole world is thus divested of its myths. Under capitalism, men are brought to face the harsh realities of this world. [Capitalism is a] demystification of the world. » (Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 162).

Selon Jacques Bidet, c'est ici qu'apparaît à la fois la grande réussite et le manque à combler de la théorie marxienne. Marx n'a pas manqué d'identifier le marché comme l'une des sources par excellence de la violence politique moderne – et à ce niveau, il l'a fait mieux que quiconque –, mais il aurait mal saisi, à l'inverse, ce qu'il y a de proprement *politique* à l'extérieur d'une production capitaliste qu'il étend à l'ensemble des institutions de pouvoir. Marx en viendrait donc à supposer qu'il n'y a pas de politique réelle à l'intérieur de l'ordre capitaliste, la société de marché escamotant le monde social à sa racine. Ce qui nous aide sans doute à comprendre le projet d'ensemble du penseur allemand : l'ordre capitaliste étant sans organisation politique autonome, la seule avenue historique qui s'impose est la *sortie* du capitalisme et l'*entrée* dans une politique humaine, le socialisme.

On comprendra rapidement pourquoi Jacques Bidet en appelle à Foucault pour « redéfinir », ou mieux définir, ce qu'il appelle la « forme moderne de société ». Marx, écrit-il,

n'est pas parvenu à assigner à l'« organisation » [politique] sa place constitutive dans la forme moderne de société – par différence avec celle qu'il reconnaît au « marché ». Ni donc à appréhender la place des « dirigeants-compétents » en tant que force sociale au sein de la classe dominante. [...] Et il a ignoré le binôme primaire que forment ensemble les « capitalistes » avec les « dirigeants », spécifique de la domination moderne en ce qu'elle est fondée sur l'irréductible dualité [...] marché/organisation [...]. Plus précisément, comme il s'en explique dans la *Critique du Programme de Gotha*, il a bien aperçu au-delà du passage au socialisme, compris comme planification supposée concertée, une tâche ultérieure : celle d'en finir avec la contradiction entre ce qu'il désigne comme « le travail manuel » et « le travail intellectuel » (traduisons « le pouvoir-savoir »). Mais il l'a laissé à ces temps futurs où « l'abondance » résoudrait le problème⁹¹.

Cette affirmation nous laisse déjà entendre que Marx, en assimilant l'intégralité du *réel social* à la forme marché, aurait manqué de théoriser la place qu'occupent ceux que Bidet appelle les « dirigeants-compétents ». Le pouvoir, dans la société que Marx décrit, ne peut être que capitaliste, et le « travail intellectuel » est à la fois produit et producteur de l'aliénation du « travail manuel ». Voilà pourquoi le socialisme ne peut faire sens que comme « tâche ultérieure » : les *dirigeants* – i.e. les détenteurs du travail intellectuel – sont eux aussi *capitalistes*, leur raccord avec les travailleurs (le « travail manuel ») nécessitant une transformation en profondeur des conditions sociales.

Le récit que propose Marx est dense et fascinant, mais se décompose en deux « histoires » décalées : celle d'une « société de marché » où règne la richesse abstraite, monopolisée qui plus est par une classe propriétaire opposée à la classe fondamentale, et celle d'une société au *lendemain du marché*,

⁹¹ Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 65.

qui épouse les principes du socialisme et « démocratise » l'accès à une richesse devenue concrète et pour tous. Marx serait donc à l'origine du concept d'« organisation » que nous reprendrons bientôt (2.2.1.), mais « ne l'a pas repris correctement, nous dit Bidet, le transformant en schème téléologique ». À travers la fin annoncée du capitalisme, en effet, Marx suggère que l'ordre marchand en viendrait « à reculer et finalement à s'effacer devant celle d'un ordre *organisé* « selon des plans concertés », ouvrant la voie au socialisme. Dans ce passage à la limite, Marx place en quelque sorte le marché du côté du passé et l'organisation [politique] du côté de l'avenir⁹² ».

Cette histoire *duelle* serait recevable si la forme moderne de société se résumait *dans son organisation* à la forme « marché ». Il semble que Foucault ne soit pas de cet avis, et s'il considère le marché comme l'un des piliers de la politique moderne, il attire plutôt notre attention sur ce qui « coiffe » selon lui « la structure moderne de classe : *l'institution étatique moderne*⁹³ ».

2.2. Foucault et le libéralisme : une rationalité « positive »

2.2.1 *La relation savoir-pouvoir, un pouvoir non-propriétaire*

La contribution décisive de Foucault en philosophie de l'histoire reposerait essentiellement sur les perspectives qu'il ouvre quant à la notion de pouvoir. Ainsi, à partir des développements sur le dispositif de sexualité et l'éclairage fourni en partie par Gilles Deleuze, nous avons voulu montrer que le pouvoir ne s'entend pas seulement en termes de répression. Au contraire : en se diffusant dans l'ensemble de la société et en ne passant pas moins par le langage des « dominants » que par celui des « dominés », le pouvoir tel qu'il se donne dans son expression moderne aurait permis que se diffuse une nouvelle « table » des comportements à l'échelle d'une *population*. C'est du moins la thèse forte, nous l'avons dit, qui relie le contrôle bourgeois de la sexualité et la prise en charge politique d'un *savoir sexuel*. Du concept rapidement énoncé de « biopouvoir » à celui de biopolitique, nous croyons bien passer du Foucault des disciplines au Foucault politique. Voilà du moins ce que formule Maria Bonnafous-Boucher dans *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault*, thèse que reprend avec de nouveaux motifs Jacques Bidet :

Le concept de « biopolitique » donne, en quelque sorte, à celui de « pouvoir-savoir » la substance concrète qu'il requiert, et définit son objet supposé : une politique de la vie, tout à la fois normalisatrice et productive, rationnelle en ce

⁹² *Foucault avec Marx*, p. 15.

⁹³ *Foucault avec Marx*, p. 64. Il est à noter que nous sommes encore dans l'interprétation de Bidet, et que Foucault lui-même n'emploie jamais les termes « d'ordre social moderne » et de « structure moderne de classe ». Les développements qui vont suivre nous permettront de mieux départager ce qui nous vient de Foucault de ce que nous empruntons à Bidet.

double sens. C'est là une puissante ressource pour l'étude du pouvoir en ce qu'il s'exerce, à l'ère de la science, à la fois sur des individus et des populations, jusque dans la matérialité la plus intime de leur corps, et largement à leur insu. Toute recherche concernant l'emprise du capitalisme sur la vie, sur la nature qui porte la vie, peut à ce titre se réclamer de lui⁹⁴.

Jacques Bidet repère ici ce que nous identifions plus tôt comme les deux grandes « étapes » de la pensée de Foucault. Longtemps intéressé par la question des « normes », Foucault aura d'abord cherché à voir comment leur application, dans ce qu'il appelle la « société disciplinaire », a pu donner naissance à toute une politique des *corps dociles*. Puis ses recherches auraient subi une inflexion importante, à la fin des années 1970, en interrogeant la relation plus globale entre un *gouvernement* et sa *population*. Comme le souligne à sa manière Bidet, la pensée de Foucault n'a sans doute jamais souffert de cette apparence de rupture entre micro-pouvoirs disciplinaires et biopolitique des populations. Au contraire : si la biopolitique peut paraître « tout à la fois normalisatrice et productive », c'est précisément parce que la prise en charge d'une population exige, du côté des individus, qu'ils soient considérés « jusque dans la matérialité la plus intime de leur corps ».

La biopolitique apparaît alors comme le prolongement des mécanismes disciplinaires, en les relayant comme nous allons le voir au cœur même de l'idée de « population ». Ainsi, un peu comme nous l'avons fait en parlant du passage qui va d'un biopouvoir branché sur le corps sexuel (le dispositif de sexualité des bourgeois) au renversement politique du droit de mort en *pouvoir sur la vie*, nous dirons que les disciplines ont d'une certaine manière permis que soit prise en charge *radicalement* ce que Foucault appelle plus tard la « population » du gouvernement moderne. Voilà pourquoi la biopolitique se présente, dans la lecture de Bidet, comme le visage concret du « pouvoir-savoir » : elle implique que soient repris certains dispositifs de pouvoir déjà établis pour servir un type de *savoir* nouveau, qui place la vie et ses conditions de fonctionnement au centre d'une interrogation qui était d'abord disciplinaire.

De société disciplinaire à société de gouvernement, nulle césure véritable, semble-t-il, sinon au niveau du *sujet global* identifié par le pouvoir biopolitique⁹⁵. Or, cette modification du *sujet* du pouvoir, comme nous espérons le montrer, ne signifie pas que l'*objet* concret des interventions biopolitiques est différent de l'ère des disciplines. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles la sphère de ceux que Bidet appelle les « dirigeants-compétents » n'est pas réductible aux impératifs du marché. D'une part,

⁹⁴ *Foucault avec Marx*, p. 185.

⁹⁵ Cette affirmation un peu forte traduit bien l'idée selon laquelle Foucault ne « divise » pas l'histoire en étapes clairement distinctes, et préfère considérer la période des disciplines et l'âge du gouvernement comme des intuitions (souvent) intercalées. Dans ce qui va suivre, nous ne manquerons pas de relativiser en partie cette apparente imbrication, parce qu'il est vrai que la société disciplinaire et celle que nous appellerons « libérale » procèdent en définitive de deux logiques autonomes – et parfois antagonistes.

la parenté observée entre les mécanismes disciplinaires et biopolitiques – parenté dans l’objet des interventions, à savoir le corps des individus – nous autorise à repérer un *dominateur commun* qui parcourt et complète la logique de production capitaliste. Jacques Bidet l’annonce en termes d’« organisation » ; Foucault en traite abondamment à partir de la relation savoir-pouvoir. D’autre part, il semble que l’intelligence même de cette relation soit rendue possible grâce à une figure développée en toute première instance par l’auteur du *Capital*. D’où l’intérêt d’entreprendre une histoire plurielle, sinon *positive*, du capitalisme et de l’environnement politico-technique qui l’a vu naître.

Bidet affirme que c’est en « généralisant » le modèle de la « fabrique » cher à Marx que Foucault aurait d’abord réussi à introduire celui des disciplines en le dégageant, précisément, de sa liaison intrinsèque au marché :

le thème de la discipline, réélabore à partir [du modèle de la fabrique], se profile [chez Foucault] comme une matrice universelle qui assure la communication entre divers savoirs et l’articulation entre divers pouvoirs : militaire, managérial, médical, judiciaire, pédagogique... Le pouvoir carcéral croise le pouvoir légal de punir, le pouvoir disciplinaire d’éduquer, de guérir et de faire travailler, jusqu’au « terrorisme du travail à la chaîne »⁹⁶.

Christian Laval, de façon similaire, prétend que « l’exigence de la production qui [...] rend socialement possible [le capitalisme] est diffusée par des technologies politiques qui précèdent et rendent possible les rapports de production capitalistes⁹⁷ ». Dès lors, si la fabrique marchande *emprunte* aux disciplines plus qu’elle ne les influence, si elle n’est en définitive que l’une de ses ramifications, apparaît chez Foucault un type d’« organisation » sociale beaucoup plus vaste qui se développera avec une certaine autonomie même par rapport à l’affirmation fulgurante du capitalisme du XIX^e siècle. Ainsi se dégage, derrière la figure du marché, celle de la relation « savoir-pouvoir ». La discipline, comme l’écrit encore Bidet, est le « grand principe d’ordre », la « découverte « structurelle » essentielle⁹⁸ », qui nous permet pour ainsi dire *de penser la fabrique à l’extérieur de la fabrique*. La fabrique n’apparaît donc pas tant comme l’invention autonome du *marché* que comme le « modèle » théorique d’une société en quête d’*organisation*. Voilà le dénominateur commun, ou le nouveau « champ de bataille » emprunté à Bidet, qui nous permettrait de penser à la fois la relation discipline/biopolitique et la parenté critique entre Marx et Foucault.

⁹⁶ Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 172.

⁹⁷ Christian Laval, *op. cit.*, p. 39.

⁹⁸ « En réalité, Foucault introduit une nouvelle grille d’analyse. Il fait surgir la discipline non pas comme un simple réquisit fonctionnel de l’ordre capitaliste, mais aussi à côté de l’ordre de la propriété et des échanges, comme un autre principe d’ordre, relevant du « pouvoir-savoir », qui s’exerce lui aussi dans l’ensemble de la société. Il signe là sa découverte « structurelle » essentielle. » (Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 61).

Selon Bidet, c'est au point de vue *théorique* de l'analyse des sociétés que Foucault intervient pour « répondre » à Marx, en se distanciant d'une étude de la modernité entendue comme domination exclusive du marché. Foucault est absolument d'avis que l'histoire de la politique moderne est étroitement liée à celle du capitalisme. Le dispositif de sexualité connaît un essor fulgurant, nous le savons, dès lors que la bourgeoisie – classe qui se caractérise avant tout par son pouvoir économique – devient le sujet politique privilégié. En revanche, il nous avise d'un autre type de pouvoir, tout aussi important, qu'il faudra qualifier négativement de pouvoir « non-propritaire », et positivement de pouvoir « organisationnel ». Bidet l'annonce en ces termes :

Si l'État moderne se préoccupe de la vie, c'est, me semble-t-il, parce qu'il n'est pas entièrement entre les mains d'une « classe capitaliste ». [...] les merveilles de notre vie collective ne sont pas le fait du capital. Le vocable « capitalisme » est un obstacle épistémologique dès lors qu'on le prend pour le concept, ou la clé, du tout social moderne⁹⁹.

La découverte « structurelle » de Foucault, à partir du moment où s'est posée pour lui la question d'une gestion *politique* nouvelle des individus, est donc à trouver à l'extérieur des mécanismes par ailleurs multiples de la société de marché. Le capitalisme n'est pas la seule « clé » « du tout social moderne » parce que la biopolitique représente l'« autre » pouvoir, non-propritaire, d'une société libérale qui s'impose comme une société marchande *organisée*, c'est-à-dire une société de marché, il est vrai, mais branchée *par ailleurs* sur des impératifs qui concernent la *vie* d'une population. Le libéralisme biopolitique de Foucault, en complétant la lecture marxienne, prend alors la forme d'un appareil de gouvernement qui s'affaire à *l'organisation d'une population*, nous autorisant à passer *derrière* le marché, derrière la « fabrique », pour voir quel est le type d'ordre – non-économique – qui s'y cache.

En ce sens, l'organisation au sens où l'entend Bidet est à la relation savoir-pouvoir ce que le marché est au capitalisme de Marx. Elle joue un rôle structurel dans l'intelligence d'une pensée qui cherche à rendre compte de l'influence *positive* des sciences humaines – du « travail intellectuel » au sens marxien – en étudiant ses manifestations institutionnelles. Jacques Bidet lui assigne un type de pouvoir qu'il attribue à la « classe », beaucoup plus éparse et fragmentée que la classe économique de Marx, des « dirigeants-compétents », « qui dominent l'organisation à travers les privilèges de la « compétence », au double sens de *savoir supposé, doublé d'autorité conférée*¹⁰⁰ ». Une classe qui désigne en somme l'ensemble des acteurs sociaux dont le pouvoir ne repose pas *a priori* sur un avantage économique, mais dépend au contraire d'un réseau de savoir-pouvoir garanti par les institutions et ses

⁹⁹ Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 169.

¹⁰⁰ *Foucault avec Marx*, p. 64.

privilèges. On y retrouve la figure du médecin, du psychiatre, du directeur de prison, du sexologue et, surtout à partir de *Sécurité, territoire, population*, du politicien.

C'est alors qu'apparaît la scission, déterminante chez Foucault mais absente chez Marx, entre ceux qui *dominent* en se prévalant d'un pouvoir matériel concret – la classe des propriétaires identifiée par Marx – et ceux qui contrôlent en vertu d'un savoir (abstrait) *doublé* d'un pouvoir institutionnel (concret). Il ne fait aucun doute que ces deux formes de pouvoir, à leurs débuts du moins¹⁰¹, se traduisent de façon relativement autonome à la fois dans leur exercice et dans leurs résultats. Cela nous permet d'introduire une nouvelle distinction entre la grille de lecture historique de Marx et celle de Foucault : si le pouvoir décrit par Marx sépare la société en classes « propriétaire » et « non-propriétaire », faisant de la modernité politique une question de capital, le pouvoir organisationnel investi par Foucault divise le champ de bataille entre *dirigeants* et *dirigés*. C'est en fonction d'impératifs de gouvernement, s'il faut en croire les leçons de 1977-1978, que la biopolitique prend forme et donne naissance à un type d'organisation sociale radicalement nouveau par rapport aux anciennes prérogatives du pouvoir politique.

L'intérêt de la comparaison Marx/Foucault est de penser comme deux entités également influentes l'économisme libéral – l'« ordre social moderne » conçu comme une structure *marchande* – et le libéralisme politique conçu comme un ensemble *organisationnel* qui s'appuie sur des impératifs biopolitiques. En demeurant aveugle à l'*organisation actuelle* de la forme moderne de société, Marx n'aurait pas estimé pleinement l'élan *producteur* de l'organisation libérale, à laquelle il faudrait attribuer, au-delà de l'aspect répressif de l'organisation capitaliste, une vocation *positive* orientée vers la *maximisation de la vie*. La raison en est très simple, dans la mesure où Marx conçoit l'organisation sociale comme la « réponse adéquate » aux problèmes du capitalisme. En suivant Bidet, nous dirons que l'organisation, à savoir l'ensemble des institutions et des techniques qui participent de ce que Foucault

¹⁰¹ Nous insistons pour dire que ces deux types de pouvoir – pouvoir marchand et pouvoir organisationnel – sont à l'origine autonomes et procèdent de deux logiques distinctes. Conformément à notre objectif de départ, nous souhaitons rendre compte de l'émergence historique du libéralisme classique, qui demeure selon nous l'objet principal des leçons de 1977-1978. Le libéralisme classique, fondé en partie sur l'idée économique d'un marché « naturel », est animé d'autre part par une autre *idée de nature* : celle qui fait de la *vie* d'une population sa principale cible politique. Ceci dit, Foucault ne manquera pas d'expliquer dès l'année suivante (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004) en quoi la jonction des deux *pôles* de la politique moderne entraîne l'émergence d'un « nouveau » libéralisme monopolisé par la question du marché. Nous excluons pour l'instant de notre analyse les politiques néolibérales, qui n'apparaissent que beaucoup plus tard. Comme l'écrit Bidet, « à mesure que, dans le processus néolibéral, le pôle capitaliste de la classe dominante domine de façon plus exclusive, hégémonisant celui de la « compétence », la vie est effectivement plus en danger » (Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 169).

appelle la relation « savoir-pouvoir », « reste hors du champ *théorique* de la critique marxienne, même si elle intervient dans son registre *descriptif*¹⁰² ».

Chacun sait que Marx, tout économiste qu'il est, prétend bien proposer une étude *politique* de la modernité, mais l'économisme de sa pensée fait en sorte que le « gouvernement » libéral n'apparaît que comme l'étatisation du pouvoir-proprétaire. L'organisation sociale est l'« alternative concertée », la solution inévitable, à un système politique dominé par la raison économique. En ce sens, elle n'apparaît qu'une fois la contradiction travail manuel/travail intellectuel surmontée – distinction qui n'existe pas chez Foucault, parce que le savoir-pouvoir est déjà effectif et précède l'émergence du capitalisme. Ce qui peut également être pris en sens inverse : ce qui manque à la société libérale, selon Marx, c'est un projet social *cohérent* propre à « organiser » la *vie* en l'isolant des impératifs de l'économie capitaliste. L'organisation intervient donc dans le « registre descriptif » du marxisme, le socialisme étant conçu comme la solution historique au capitalisme. Le matérialisme historique, en revanche, en refuse l'actualité précisément parce qu'il la considère comme un manque *théorique* à combler. C'est ici que Foucault intervient, nous le verrons, en proposant de lire le libéralisme et ses technologies biopolitiques comme un type d'organisation qui s'intéresse à la vie d'une population de manière relativement indépendante par rapport à la structure marchande. Encore faudra-t-il fournir un effort supplémentaire pour penser Foucault *avec* Marx malgré cette différence d'approche.

2.2.2. Valeurs d'usage et biopolitique foucauldienne

En étudiant la modernité politique à partir de la relation savoir-pouvoir, Foucault propose d'

élargir la conception que l'on peut avoir des facteurs et des processus qui ont donné naissance au capitalisme, en montrant l'ensemble des mécanismes positifs qui ont été nécessaires [entres autres] à la constitution d'une main-d'œuvre disciplinée. [...] Il fallait en somme s'occuper de l'« accumulation des hommes » autant que de l'accumulation du capital, il fallait organiser cette multiplicité humaine, la composer, la rendre utile socialement, politiquement, économiquement¹⁰³.

Voici donc l'intuition fondamentale que reprend Jacques Bidet dans *Foucault avec Marx* : en attribuant les « merveilles de notre vie collective¹⁰⁴ » à la fertilité d'une « organisation » sociale parallèle à l'accumulation du capital, Foucault ouvre un tout nouveau chapitre de l'analyse des *richesses*. De fait, nous espérons montrer que la biopolitique, plus que ne l'a fait la logique disciplinaire à laquelle elle se

¹⁰² Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 166.

¹⁰³ Christian Laval, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰⁴ Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 169.

substitue, apparaît bien comme une forme d'économie insoupçonnée : « une économie (*productrice de valeurs d'usage*) [...] organisée en parallèle et en co-imbrication à l'économie marchande¹⁰⁵ ». Pour ce faire, nous prendrons appui sur l'idée, suggérée en 2.2.1., selon laquelle l'objet des interventions biopolitiques demeure pratiquement inchangé par rapport aux technologies disciplinaires. Comprise comme la prise en charge publique de la santé, la biopolitique demeure en effet fixée sur le corps et ses perfectionnements, la seule différence étant que le corps est ici intégré à une cible élargie : la population¹⁰⁶. Suivant, nous espérons montrer que le corps des individus, en tant qu'il devient pour un gouvernement l'*objet* de techniques et de *modifications* biopolitiques, peut et doit être considéré comme une valeur d'usage au sens strict. L'inflexion foucauldienne que nous souhaitons donner à cette notion risque alors d'apparaître beaucoup moins importante qu'il n'y paraît.

Marx opère une distinction importante, dans les *Manuscrits de 1844* déjà, entre le « corps organique » de l'homme, qu'il considère comme le principal outil de son travail, et son « corps non organique », qu'il appelle la « nature » : « La nature, c'est-à-dire *la nature qui n'est pas elle-même le corps humain*, est le corps non organique de l'homme. L'homme vit de la nature signifie : la nature est son corps avec lequel il doit rester constamment en contact pour ne pas mourir¹⁰⁷ ». Le travail est conçu dans sa forme élémentaire comme le *produit* d'une relation entre le corps de l'homme et une réalité matérielle « extérieure » – la nature, « corps non organique de l'homme ». Dans le premier chapitre du *Capital*, Marx écrit encore que « si l'on [...] soustrait [aux valeurs d'usage] la somme totale des divers travaux utiles qu'[elles] recèlent, il reste toujours un résidu matériel, un quelque chose fourni par la nature et qui ne doit rien à l'homme. L'homme ne peut point procéder autrement que la nature elle-même, c'est-à-dire il ne fait que changer la forme des matières¹⁰⁸ ». Le corps humain, avec son vis-à-vis la nature, apparaît donc à première vue comme l'un des *pôles* – comme le pôle *producteur*, pour ainsi dire – d'un travail dont l'expression fondamentale vise la production de « valeurs d'usage ». Par conséquent, il appert que nous devons temporairement l'exclure de cette même catégorie d'« objets ».

Cependant, il semble que le concept de valeur d'usage ne serve pas strictement à désigner le produit du travail. *Le capital*, en effet, nous avise d'au moins trois acceptions différentes de ce concept. Une chose peut être une valeur d'usage, premièrement, sans constituer une *valeur*. Il suffit pour cela

¹⁰⁵ Foucault avec Marx, p. 80. Souligné par nous.

¹⁰⁶ Nous avons déjà signalé ce déplacement en 1.2.1., quand nous parlions du passage souligné par Foucault qui va de l'*anatomo-politique du corps* à la *biopolitique de la population*.

¹⁰⁷ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 114. Souligné par nous.

¹⁰⁸ *Manuscrits de 1844*, p. 46.

qu'elle soit utile à l'homme *sans provenir de son travail*, et Marx cite en exemple les ressources naturelles que sont « l'air, les prairies naturelles, un sol vierge, etc.¹⁰⁹ ». S'il est vrai que nous pouvons tirer *usage* des éléments naturels, le travail seul les fait apparaître comme des *valeurs* en soi. Deuxièmement, une chose peut être une valeur d'usage « produit[e] du travail humain » *sans être une marchandise*. C'est ce que Marx appelle les « valeurs d'usage personnelles », à savoir un objet d'utilité *pour un seul homme*. Ce type de valeurs d'usage représente bien une *valeur* (en tant qu'il provient d'un travail humain, d'une subjectivité productrice) sans jouir, à l'inverse, du statut de marchandise (la marchandise étant définie, dans le langage de l'échange, comme une *valeur pour tous*, ou une valeur non exclusive). Finalement, pour qu'une chose soit une valeur d'usage au sens fort, elle doit être à la fois une valeur d'usage *et* une marchandise. Il faut par conséquent qu'elle soit non seulement utile à celui qui la produit, mais constituer en même temps une valeur d'usage *pour d'autres* – une *valeur d'usage sociale*, nous dit Marx.

Revenons maintenant à l'affirmation de Jacques Bidet. En le comparant à la théorie économique de Marx, Bidet affirme que

le libéralisme classique [que décrit Foucault] ne cesse [...] jamais, en dépit de sa référence au marché comme « ordre naturel », de considérer les « interventions » de l'État comme indispensables. [...] [Dans le libéralisme de Foucault,] il ne s'agit pas simplement d'interventions sur le marché : il s'agit d'une économie (*productrice de valeurs d'usage*), une économie organisée en parallèle et en co-imbrication à l'économie marchande¹¹⁰.

Bidet rend bien compte de l'idée selon laquelle le libéralisme de Foucault, dans son versant « organisationnel » ou biopolitique, n'est pas seulement à la remorque du « laissez-faire » de l'économie de marché. Au contraire : Foucault aurait dégagé un mouvement parallèle au libéralisme économique – une autre force en présence, active, « interventionniste » – également producteur de *valeur d'usage*. Bidet ne précise cependant jamais si les valeurs d'usage auxquelles il réfère sont, comme nous venons de le voir : (a) des valeurs d'usage *sans valeur* (non produites par le travail humain, telle que l'est la nature objective) ; (b) des valeurs d'usage personnelles (utiles à un seul Homme) ; ou (c) des valeurs d'usage utiles à un ensemble, ou *valeurs d'usage sociales*.

À première vue, il semble que Marx nous autorise seulement à accepter (a) et peut-être (b). Le corps humain, en effet, apparaît avant tout comme une partie de la nature objective. Marx écrit : « dire que la vie physique et intellectuelle de l'homme est indissociablement liée à la nature ne signifie pas autre chose sinon que la nature est liée à elle-même, car l'homme est une partie de la nature¹¹¹ ». Le

¹⁰⁹ Karl Marx, *Le capital*, p. 45.

¹¹⁰ Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 80.

¹¹¹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 144.

corps serait donc une valeur d'usage *qui n'est pas une valeur* – c'est-à-dire : il est utile à l'homme mais ne provient pas, *stricto sensu*, de son propre travail (a). Mais est-ce vraiment le cas ? Le corps est-il *réellement*, au travers de sa vocation pratique fondamentale, indifférencié par rapport à une « nature » face à laquelle il agit pourtant à titre de puissance productive ? Rien n'est moins sûr. En effet, si le corps demeure face à la nature l'un des « moyens », et qui plus est le moyen subjectif – c'est-à-dire *propre à chacun* – du travail, nous devons admettre certaines différenciations entre un corps donné et un autre. Or, ces différenciations, la chose est forcée, peuvent dans plusieurs cas être induites par une forme élémentaire de *travail sur soi*. Un corps peut être plus apte à fonctionner, il est vrai, en vertu de dispositions naturelles qui ne doivent rien aux individus (a), mais certaines aptitudes, en revanche, peuvent résulter de la conscience plus ou moins claire des pouvoirs de son propre corps, et donc d'un *travail sur soi* adapté à cette conscience. Marx nous indique d'ailleurs très bien que le travail engage l'« activité personnelle de l'homme¹¹² », et qu'« en même temps qu'il agit [par son travail] sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent¹¹³ ». Ainsi le corps que l'on soigne, le corps que l'on maintient par des efforts répétés en santé, peut apparaître comme une valeur d'usage personnelle, à savoir un objet d'utilité réservé à celui qui s'en sert (b). Si cette thèse demeure plausible même en contexte marxien¹¹⁴, nous pensons encore qu'il est possible d'aller plus loin dans l'analyse du corps (*bios*) comme valeur d'usage au sens fort.

Jacques Bidet, en effet, ne peut pas affirmer que la *biopolitique est productrice de valeurs d'usage* seulement au sens de (a) et de (b). Si l'organisation biopolitique *produit* quelque chose comme des « valeurs », il faut que cette production relève d'un travail dont nous savons, par définition, qu'il provient d'une entreprise « sociale ». C'est ici, semble-t-il, que Foucault va plus loin, en montrant comment l'organisation biopolitique *produit*, parallèlement à l'économie marchande, des valeurs d'usage qui ne se réduisent pas au statut trivial d'objets¹¹⁵. *La santé, la sexualité, le « bien-être », etc.*, possèdent une valeur *concrète* sans pour autant être tangibles à la manière d'objets. Ce sont des valeurs d'usage au sens fort, c'est-à-dire des *valeurs d'usage sociales* qui optimisent, renforcent et élargissent positivement les conditions d'existence d'une population. Voilà pourquoi le dispositif de sexualité demeure pour nous

¹¹² Marx, *Le capital*, p. 140.

¹¹³ *Le capital*, p. 139.

¹¹⁴ Cette hypothèse est évidemment absurde dans le contexte d'un capitalisme total et ses différentes formes d'aliénation (d'où l'intérêt d'encourager le recours à Foucault). En 2.1.3., en effet, nous affirmions que l'activité générique de l'homme devient le simple « moyen de sa vie individuelle » (Karl Marx, *Manuscrits philosophiques de 1844*, p. 114). Dans un monde où le travail parvient tout juste à assurer la survie du travailleur, aucune possibilité de perfectionnement n'est accordée au corps autre que son entretien journalier.

¹¹⁵ Nous tenons à rappeler, ici encore, que l'inflexion que nous donnons à la notion de valeur d'usage à partir de Bidet dévie quelque peu de la définition initiale que lui donne Marx, pour qui la valeur d'usage, en tant que marchandise, « est d'abord un objet extérieur » (Karl Marx, *Le capital*, p. 41) au corps qui travaille.

le motif par excellence d'une biopolitique en formation. Le traitement privilégié de la sexualité, même s'il est réservé au départ à la classe dominante, n'en provient pas moins d'un souci *collectif* de différenciation du corps et de ses pouvoirs. Il fallait donc qu'au corps soit attaché une utilité *sociale* qui ne manquera pas d'être reprise par un appareil de gouvernement aussi intéressé à gérer, outre l'« accumulation des marchandises », l'« accumulation des hommes¹¹⁶ » eux-mêmes.

Comment gérer adéquatement une population de plus en plus massive sans veiller à ce que sa santé – contrôle des maladies, contrôle des natalités, longévité, optimisation de la « qualité » de vie, etc. – atteigne le plus bas taux de risques possible, sans s'assurer d'un certain « bien-être » général qui garantisse une forme de stabilité profitable ? Là où Marx nous propose une histoire de l'aliénation du travailleur au profit d'une domination marchande exclusive, Foucault y va d'une lecture positive d'un gouvernement qui vise l'« optimisation » publique de la santé. La biopolitique, en ce sens, apparaît à juste titre comme un mode d'organisation qui considère le corps social, et en lui chacun des corps individuels, comme une *valeur d'usage sociale*. En reprenant le tout dans la langue de Marx, nous dirons que *la biopolitique foucauldienne désigne l'ensemble des techniques, des savoirs et ultimement des institutions qui procèdent d'un travail sur les corps conçus comme des marchandises dont la valeur est sociale*.

En ce sens, il n'est pas exclu que le corps en santé, que le corps sexualisé conscient de ses pouvoirs, peut servir et sert effectivement à la production de valeurs d'échanges sur le marché. Le corps *biopolitique* est *aussi* un corps qui travaille, et certains diront parfois à raison qu'il n'a de valeur d'usage qu'en vue d'une valeur intéressée (une valeur d'échange). Foucault n'a d'ailleurs pas manqué d'aborder cette « économisation » du tout social qu'il associe pour sa part à un néolibéralisme beaucoup plus tardif, à partir duquel on voit que l'« organisation » tend peu à peu à épouser les contraintes du « marché »¹¹⁷. Les recoupements entre marché et organisation sont indéniables, mais il convient d'observer, comme le fait Foucault et à sa suite Jacques Bidet, que les deux « pôles » de notre modernité politique relèvent de préoccupations initialement autonomes. La biopolitique apparaît alors comme un immense « régime » de production autonome dont les objectifs, à l'origine du moins, sont étrangers ou à tout le moins parallèle à la productivité inhérente aux impératifs du marché.

¹¹⁶ Christian Laval, *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁷ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004.

2.2.3. Conclusion. La biopolitique, contreponds de l'aliénation

C'est donc ici, de façon encore schématique, que la nature d'une « positivité » contemporaine à l'émergence du capitalisme se précise. Jacques Bidet affirme que la biopolitique foucauldienne ouvre une nouvelle grille d'analyse pour interpréter notre modernité politique à l'aune du concept d'« organisation ». La politique moderne, investie de part en part il est vrai par un pouvoir-proprétaire qui se solidifie considérablement vers le milieu du XIX^e siècle, procéderait d'un travail tout aussi important du côté de la relation « savoir-pouvoir ». Bidet associe ce pouvoir à ceux qu'il appelle les « dirigeants-compétents » : « Les fonctions sociales d'organisation et de compétence (enseignement, technique, santé, communication, etc.), écrit-il, n'appartiennent pas *comme telles* à une classe dominante », ou n'appartiennent pas *a priori* à cette classe plus ou moins immuable que le marxisme orthodoxe fait correspondre au pouvoir économique. Au contraire : « Ce que montre notamment Foucault, c'est que tout le pouvoir ne se trouve pas concentré « au sommet » : le pouvoir capitaliste n'est pas indépendant d'un pouvoir d'État qui relève de rapports de forces parcourant l'ensemble du tissu social¹¹⁸. » L'histoire du libéralisme ne se réduirait donc pas à l'histoire bien connue d'une *naturalisation* du marché conçu comme le seul mécanisme de régulation sociale. Partout ailleurs, au cœur d'institutions qui n'obéissent pas encore ou jamais totalement aux « lois » de la communauté marchande, se serait développé un type d'organisation dont la *vie*, et donc le *corps* de ceux qui pour un gouvernement représentent la principale *valeur sociale*, constitue l'objet d'intervention par excellence. Ce qui nous permet de dégager l'« autre » pôle de l'impératif moderne de productivité : un *régime de production* « positif » et créateur d'une richesse concrète qui *maximise* la vie des individus, agissant à ce titre comme le contreponds de l'aliénation marxienne du travail. Dans ce qui va suivre, nous espérons montrer que le *régime de production biopolitique*, constitutif d'une pensée libérale redéfinie par Foucault, dépend à son tour d'un « régime » plus global qui justifie théoriquement l'intervention. Un *régime de vérité* qui nous forcera bientôt à questionner les prétentions historiques d'un libéralisme « moral ».

¹¹⁸ Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, p. 87. D'où le fait qu'il devient difficile (ou *plus* difficile), pour l'ensemble des « sujets » qui sont aux prises avec ces différents types de pouvoir, de s'en *libérer*. En ce sens, il est permis de considérer la pensée politique de Foucault, à l'instar de la majorité des pensées libérales, comme une philosophie de la liberté *négative*. Si le pouvoir ne se trouve pas *concentré au sommet* et qu'il n'est jamais la « possession » exclusive d'une classe définie, « il s'en suit que, pour le peuple [au sens marxien : le prolétariat], *accéder au pouvoir* ne peut simplement signifier « prendre le pouvoir » » (*Ibid.*). Voilà sans aucun doute pourquoi Bidet est tant intéressé par la « réconciliation » Marx/Foucault : si ce dernier ne nous permet pas de résoudre une fois pour toutes les problèmes chers à Marx – bien au contraire –, il permet l'« élargissement de la lutte » sociale en revendiquant les points aveugles d'un pouvoir jusqu'alors identifié presque exclusivement à l'hégémonie capitaliste. Le couple marché-organisation devient chez Bidet la nouvelle architecture conceptuelle pour une lutte à venir.

3. LA GOUVERNEMENTALITÉ LIBÉRALE. FOUCAULT CONTRE L'IDÉOLOGIE ?

3.1. Le gouvernement moderne

Il est grand temps que le lien que nous souhaitons tracer entre la « biopolitique » et le « gouvernement » moderne, qui sont les deux termes dans lesquels viendra échoir selon Foucault une société de type « libéral », soit énoncé. Dans le précédent chapitre, nous avons montré en tout premier lieu que l'histoire politique que nous propose Foucault ne s'élabore pas uniquement dans les termes marxistes d'un *capitalisme total*. Nous voulions ce faisant entamer une certaine lecture du libéralisme confinée à la chose économique – et donc nuancer une conception, faible même si répandue dans les cercles critiques, de la société moderne comme société du tout-au-marché. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'affirmation selon laquelle *la société biopolitique, en ayant pour principal objectif d'agir sur les corps et leur valeur sociale, est également orientée vers la production de valeurs d'usage, ou valeurs concrètes*. Ceci étant admis, nous demeurons conscients qu'un autre type de conception menace la lecture qui nous intéresse, et c'est précisément à cette seconde interprétation que nous adressons les considérations qui vont suivre.

3.1.1 Le pastorat chrétien

Nous avons très tôt voulu montrer que l'entrée en matière de technologies nouvelles (et donc d'innovations en matière de *savoir*) pouvait induire une série de déplacements équivalents dans l'ordre politique (c'est-à-dire : à l'intérieur d'un certain « régime » de *pouvoir* qui domine à une époque donnée). Rappelons en ce sens que l'émergence d'une *politique de la vie*, ainsi que l'expose Foucault dans *La volonté de savoir*, est à l'origine d'un renversement de pouvoir absolument significatif pour notre modernité. Dans le premier chapitre de cet essai, nous avons parlé de ce transfert comme du *renversement de l'ancien droit de mort en pouvoir sur la vie*, passage qui marque la fin de la souveraineté et la mise en place d'une biopolitique des populations.

Or, jusqu'à présent, nous n'avons fait que suggérer l'idée d'une transition, en apparence abrupte, suivant laquelle le « droit » de régner du souverain est soudainement ébranlé par un régime « positif » qui s'intéresse à la vérité *biologique* du corps à l'intérieur d'un sujet politique considéré comme un « tout » : la population. Nous tâcherons à présent d'étoffer cette proposition, en explicitant les raisons précises qui ont pu contribuer non seulement à la formation d'un « gouvernement » *biopolitique*, mais à l'établissement plus général d'un *régime de vérité* absolument déterminant dans l'histoire politique récente. Ainsi, de la même manière que les techniques

disciplinaires « précédent » chez Foucault la logique de production capitaliste, il semble que l'histoire de la politique moderne ne fasse sens que si nous remontons « aux communautés religieuses, aux écoles de la fin du Moyen Âge, aux armées de l'équilibre westphalien, aux hôpitaux de l'âge classique. [Selon Foucault], c'est à l'intérieur des ordres religieux, des systèmes scolaires, des armées étatiques que s'opèrent les innovations majeures¹¹⁹ ». Nous partirons donc de l'une de ces élaborations majeures, le pastorat chrétien¹²⁰, afin de retracer les sources d'un pouvoir que l'Occident politique a longtemps laissé dans l'ombre avant de le prendre radicalement en charge, vers le milieu du XVIII^e siècle. Foucault situe l'émergence de la rationalité « pastorale » au second siècle de l'âge chrétien ; sa véritable incidence politique, quant à elle, ne dévoilera son plein sens que vers la fin du XVIII^e siècle. Son premier impact aura donc été religieux et va de pair avec la percée révolutionnaire du christianisme occidental. Sa grande différence, suivant, l'amènera à se distancier à la fois de la tradition hébraïque, dont le Dieu demeure le plus souvent sans « représentant » terrestre, et de la civilisation grecque ancienne, dont la culture citoyenne induit une distribution des tâches trop importante pour autoriser un pouvoir de type pastoral.

À quoi faut-il attribuer le caractère unique du pastorat, d'un point de vue religieux d'abord, par rapport à cette dernière civilisation ? L'invention pastorale est avant tout celle d'un rapport de pouvoir particulier entre un dirigeant désigné comme berger et son troupeau, et donc d'un rapport de pouvoir qui en appelle symboliquement, autant à la manière d'un mot d'ordre que d'une nécessité pratique, à un certain *impératif de constance*. Le berger, premièrement, doit constamment veiller à ce que chacune de ses brebis reçoive les soins qu'elle mérite parce que le bien-être du troupeau en dépend. Ainsi la brebis galeuse, par exemple, doit-elle être soignée le plus tôt possible pour éviter la propagation ; la brebis perdue – c'est également l'un des impératifs qui entrent dans la définition du « bon berger » – doit être retrouvée même au péril de l'ensemble, etc. Le berger est un dirigeant soucieux qui doit veiller *analytiquement* sur chacune de ses protégées parce que ces dernières, comme le veut en tout cas l'imagerie chrétienne, lui ont été confiées. Voilà le mot d'ordre, le principe normatif, auquel se soumet le bon berger. Ce que nous avons appelé l'« impératif de constance » se comprend deuxièmement à la manière d'une nécessité pratique de toute évidence héritée des Hébreux. Le pouvoir pastoral est par définition un pouvoir qui voyage et qui « s'exerce sur le troupeau dans son déplacement¹²¹ ». Au mot d'ordre des *soins constant* s'adjoint donc la nécessité du

¹¹⁹ Christian Laval, *op. cit.*, p. 39.

¹²⁰ Foucault y consacre près de quatre leçons à l'hiver 1978. Il en parle dès la leçon du 8 février, pour ne l'abandonner progressivement qu'à la leçon du 1^{er} mars.

¹²¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 129.

déplacement constant, deux caractéristiques qui diffèrent fortement de la relation des Grecs avec leurs divinités.

D'abord, si le dieu grec se voit attribuer plusieurs fonctions essentielles (« [il] fonde la cité, il en indique l'emplacement, il aide à la construction des murs, [...] il délivre des oracles et par là donne des conseils¹²² », etc.), il n'entre jamais dans une relation d'intimité telle qu'on ferait de lui un médecin, un pourvoyeur ou même un guide. Il intervient de façon sporadique, parfois même avec colère, et s'il apparaît comme le gardien symbolique d'une cité ou d'un principe, son souci n'est jamais intégral à la manière du pasteur. Le dieu grec n'est pas le « gardien » des hommes. Son pouvoir, ensuite, est absolument étranger à la logique pastorale du déplacement : « Le dieu grec est un dieu territorial, *intra muros*, il a son lieu privilégié...¹²³ » à partir duquel il exerce son empire, et son pouvoir n'apparaît donc ni comme une épreuve, ni comme une mission en déplacement.

Voilà donc en partie comment le pouvoir pastoral se distingue négativement du pouvoir plus éclatant mais moins soucieux des divinités grecques. Dominé par ce que nous avons appelé l'« impératif » ou le principe de constance, le pouvoir pastoral exige qu'une attention permanente soit portée à « une multiplicité en mouvement ». Qu'en est-il maintenant de son apport « positif », propre à former selon Foucault un type de « conduite » radicalement nouveau dans l'histoire de l'Occident ? Le pastorat chrétien se définit d'abord exclusivement en fonction de l'idée de *bienfaisance*. S'il est vrai que tout pouvoir entretient par définition la prétention de « faire le bien », le pouvoir du pasteur est absolument unique en ce qu'il n'a pas d'autre idée directrice que celle du bien-être du troupeau. Le pastorat est une tâche subtile qui ne se manifeste pas avec l'éclat que connaissent les divinités grecques ou le Dieu des Hébreux. Son pouvoir, en effet, n'est ni « tout-puissant », ni colérique, et le déplacement symbolique auquel sa mission est associée n'a jamais – dans l'imagerie chrétienne, du moins – l'aspect d'un triomphe. Contrairement à la relation de Yahvé avec son peuple, le rapport berger/troupeau ne se définit pas « par sa capacité à triompher des ennemis, à les vaincre, à les réduire en esclavage¹²⁴ ». Son objectif est donc à la fois modeste et précis et par rapport à la Torah, et par rapport aux dieux des cités grecques. Il se limite à la question, réduite ou disons « concentrée » en un seul point, du *salut* du troupeau.

Ce qui nous entraîne vers la deuxième caractéristique fondamentale du pastorat : *l'individualisation* du pouvoir. La forme typique du pouvoir pastoral est étroitement liée à cette redéfinition du salut non en termes d'objectif final ou de « victoire » – sinon celle du bien-être dont

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Sécurité, territoire, population*, p. 130.

nous venons de parler –, mais en termes de « conservation ». Le berger doit tout faire pour conserver le troupeau et assurer sa subsistance, mais il ne peut le faire que s'il a à l'œil chacune des brebis dont il est chargé. Foucault en parle comme de *l'impossible intégralité*, ou du « côté paradoxalement distributif¹²⁵ », du salut pastoral : à la fois « sacrifice de l'un pour le tout » et « sacrifice du tout pour l'un », le pouvoir pastoral « vise à la fois tous et chacun dans leur paradoxale équivalence, et non pas l'unité supérieure formée par le tout¹²⁶ ». Ce sera précisément, écrit Foucault, « le grand problème *et* des techniques de pouvoir dans le pastorat chrétien *et* des techniques de pouvoir, disons, modernes, telles qu'elles sont aménagées dans la technologie [biopolitique] de la population¹²⁷ ».

Voilà donc où Foucault entend ultimement nous amener, à partir de ce bref parallèle tracé ici entre le pouvoir pastoral et la (bio)politique moderne (à ce sujet, voir la section 3.2.2.). Le pastorat, en tant qu'il constitue un type de conduite absolument unique dans l'histoire de l'Occident, sera en effet repris *en tant qu'art* par une raison gouvernementale dont Foucault situe l'émergence à la fin du XVIII^e siècle. Phénomène de reprise tardif qui détonne par rapport au caractère exclusivement religieux du pastorat pendant près de quinze siècles, et que la raison politique occidentale, au moins dans ses manifestations dominantes, récusait d'ailleurs bien avant l'« épopée » chrétienne. L'élément de cette récusation, ou en tout cas de cette *séparation* entre le pouvoir pastoral et politique, est à trouver du côté grec dans *Le politique* de Platon, auquel Foucault consacre en grande partie la leçon du 15 février 1978.

Le rôle du berger, nous dit Platon, est la « condition d'exercice » et non l'essence du gouvernement politique. Sa tâche, en effet, est à la fois trop ambitieuse et trop « divisible » pour constituer un art autonome. Le dirigeant politique, conséquemment, est cette figure unique qui, à partir d'un art qui lui est propre mais également d'une série d'« arts adjuvants » – disons-le tout de suite : les arts « pastoraux » –, parvient à ordonner la cité. Ici comme dans *La République*, Platon suppose comme nécessaire qu'une certaine division du travail s'effectue pour rendre possible le monde social et politique. Une division du travail qui nous laisse avec un seul roi et plusieurs bergers : « Si le roi en effet se définit comme un pasteur, pourquoi est-ce qu'on ne dira pas que le

¹²⁵ *Sécurité, territoire, population*, p. 172. « C'est là où l'on rencontre, alors, le côté paradoxalement distributif du pastorat chrétien, paradoxalement distributif puisque, bien sûr, la nécessité de sauver le tout implique qu'il faut accepter, le cas échéant, de sacrifier une brebis dès lors qu'elle pourrait compromettre le tout. La brebis qui fait scandale, la brebis dont la corruption risque de corrompre le tout entier, celle-là doit être abandonnée, elle doit être éventuellement exclue, chassée, etc. Mais d'un autre côté, et c'est là le paradoxe, le salut d'une seule brebis doit faire autant de souci au pasteur que celui du troupeau tout entier, il n'y a pas de brebis pour laquelle il ne faille, suspendant toutes ses autres charges et occupations, abandonner le troupeau et essayer de la ramener. »

¹²⁶ *Sécurité, territoire, population*, p. 133.

¹²⁷ *Sécurité, territoire, population*, p. 132.

cultivateur qui précisément nourrit les hommes, ou encore le boulanger qui fait le pain [...] n'est pas tout autant berger de l'humanité¹²⁸ » ? Si le berger a pour tâche d'accompagner les brebis pour ainsi les nourrir, les soigner, les surveiller, etc., nous voyons que plusieurs figures se déclinent en pouvant prétendre, l'une après l'autre, être les bergers des hommes : le médecin, le gymnaste, le forgeron, etc., jusqu'à ce que disparaisse finalement ce qui fait l'essence du politique. Le roi n'est pas un berger, conclut Platon, mais un tisserand. Il est celui qui lie entre eux ces différents arts afin de rendre possible une république harmonieuse.

La dernière partie de son argument, celle du mythe, recoupe ensuite parfaitement la conception hébraïque du pastorat. Platon, dans le mythe du *Politique*, distingue en effet deux âges que tout sépare, tant au niveau du climat « social » qu'au niveau de leur *organisation* respective. Il y eut d'abord l'âge de Chronos, où l'humanité vivait en harmonie précisément parce qu'un bon berger veillait constamment sur son bonheur. C'est l'âge du dieu-pasteur qui, à l'égal de Yahvé, suit les hommes pas à pas pour assurer leur subsistance. Puis il y eut l'âge actuel, l'âge « des temps difficiles¹²⁹ », où suite au retrait de la divinité – ou en tout cas du dieu *comme berger* – l'humanité se voit forcée de s'organiser par ses propres moyens. C'est alors seulement, nous dit Platon, que naît la politique et la figure du dirigeant comme tisserand. Nous voyons que la séparation entre « pastorat » et politique est ici réaffirmée : ce n'est qu'en l'absence du dieu-pasteur, et donc *à l'extérieur* d'un art pastoral impossible à l'homme, qu'émerge la politique.

Une exclusion du politique que la conception hébraïque, tout en contenant l'ensemble des motifs que reprendra la conception chrétienne, avait déjà formulée. En effet, si le Dieu des Hébreux choisit bien certains élus en raison de leur qualité de bergers, comme ce fut le cas par exemple avec Moïse et David, la tâche pastorale demeure le plus souvent réservée à Dieu¹³⁰. Il y eut bien sûr l'épisode de la table des lois, incarné par un Moïse sans doute soucieux de fonder « politiquement » une communauté en déroute, mais ce passage demeure garanti par un Dieu omniprésent. D'ailleurs, à toutes les fois que ce dernier décide de quitter momentanément son peuple en l'abandonnant à sa colère, le troupeau s'en trouve divisé, prisonnier ou malheureux. Il n'y a pas de pastorat possible sans la présence d'un dieu-berger, nous disent à la fois le mythe du *Politique* et la Torah, et ce sera d'ailleurs

¹²⁸ *Sécurité, territoire, population*, p. 147.

¹²⁹ *Sécurité, territoire, population*, p. 148.

¹³⁰ « Et c'est évidemment surtout chez les Hébreux que le thème du pastorat s'est développé et intensifié. Avec ceci de particulier que, chez les Hébreux, le rapport pasteur-troupeau est essentiellement, fondamentalement et presque exclusivement un rapport religieux. Ce sont les relations de Dieu et de son peuple qui sont définies comme les relations d'un pasteur avec un troupeau. Aucun roi hébreu, à l'exception de David, n'est nommé, explicitement désigné comme berger. Le terme est réservé à Dieu. » (*Sécurité, territoire, population*, p. 128).

la première conclusion, légèrement modifiée, derrière laquelle se rangera le pastoral chrétien, qui se maintiendra au centre d'un rapport religieux pendant plus de quinze siècles. La grande nouveauté du christianisme, ceci dit, aura été de *généraliser* la « forme » pastorale en l'institutionnalisant, obligeant ses sujets à se livrer à un mode de « gouvernement » religieux parallèle au gouvernement politique. Un double rapport, du côté du sujet chrétien, qui ne manquera pas d'influer tôt ou tard sur une institution politique en quête de « technologies » nouvelles. « Cette histoire du pastoral dans le monde occidental », écrit Foucault, « ne commence guère qu'avec le christianisme », à l'intérieur du dispositif précis

par lequel une religion, une communauté religieuse s'est constituée comme Église, c'est-à-dire comme une institution qui prétend au gouvernement des hommes dans leur vie quotidienne sous prétexte de les mener à la vie éternelle dans l'autre monde [...]. Je crois qu'il se forme là, avec cette institutionnalisation d'une religion comme Église, [...] un dispositif de pouvoir qui n'a pas cessé de se développer et de s'affiner pendant quinze siècles, disons depuis le IIe, IIIe siècle après Jésus-Christ jusqu'au XVIII^e siècle de notre ère¹³¹.

Ce sur quoi repose à la fois l'unicité soudaine et *l'influence à venir* du pouvoir pastoral découlerait donc d'un motif absolument nouveau dans l'histoire de l'Occident : le « gouvernement des hommes ». Le pasteur, nous dit Foucault, est en effet guidé par un devoir de *conduire* qui fait en sorte que « la vie quotidienne [des sujets] doit effectivement être prise en charge et observée, de sorte qu'[il puisse] former, à partir de cette vie quotidienne de ses ouailles qu'il surveille, un savoir perpétuel qui sera le savoir du comportement des gens et de leur conduite¹³² ». Le pastoral place donc le sujet chrétien au centre d'une *observation continue* qui s'avère utile, ensuite, au deuxième aspect fondamental de son exercice : la direction de conscience. Ce type de pratique, encore une fois, est incomparable à la manière dont les Grecs avaient de se rapporter au thème de l'« examen de conscience¹³³ ». La direction de conscience, ici, s'effectue à l'intérieur d'un rapport de dépendance qui fait en sorte que le sujet va être appelé à « former sur soi, à chaque instant, [...] un certain discours de vérité¹³⁴ ». Le pastoral apparaît alors comme une technologie *doublement* efficace : si le pasteur se voit accorder le pouvoir intégral de *conduire*, d'une part, afin de s'assurer d'un savoir constant sur le comportement particulier de ses sujets, ces derniers sont appelés d'autre part à formuler un « discours de vérité » qui

¹³¹ *Sécurité, territoire, population*, p. 152.

¹³² *Sécurité, territoire, population*, p. 184. Remarquons que le « savoir perpétuel » auquel mène le pouvoir pastoral est contemporain de la confession rendue obligatoire par le quatrième concile du Latran, auquel Foucault attribue la forme primitive du dispositif de sexualité (Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 153).

¹³³ *Sécurité, territoire, population*, p. 186.

¹³⁴ *Ibid.*

reflète et donc renforce le pouvoir initial du pasteur. En d'autres termes, il semble bien que la tâche insigne du pasteur soit de *conduire* le sujet à adopter un comportement qui deviendra pour lui une affaire de *vérité* – et d'ainsi faire en sorte, nous le voyons bien, que le commandement dicté de l'extérieur se change en discours de *vérité intérieure*.

Le pouvoir pastoral n'est donc pas seulement unique parce qu'il se donne pour tâche paradoxale de « prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence¹³⁵ ». Il est unique parce qu'il développe un art de gouverner qui se branche, d'autre part, sur un *régime de vérité* absolument nouveau dans l'histoire de la direction des hommes :

[le pastorat] est un art de gouverner les hommes et c'est, je crois, de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI^e, XVII^e-XVIII^e siècle, le seuil de l'État moderne. L'État moderne naît, je crois, lorsque la gouvernementalité est effectivement devenue une pratique réfléchie et calculée¹³⁶.

3.1.2. *La raison d'État*

Le « pouvoir » pastoral aurait donc traversé l'Occident chrétien de bout en bout, jusque dans la Réforme luthérienne qui ne représente pour Foucault que la « forme » radicalisée, ou la révolution affirmative, de son application. Évoluant de manière discontinue, certes, il aurait conservé à travers toutes ses manifestations sa raison d'être, son principe directeur, et pour ainsi dire son « élan » en ce qui concerne le *salut de tous et de chacun*. Voilà, nous dit Foucault, « la forme de pouvoir la plus étrange [mais aussi] la plus caractéristique de l'Occident¹³⁷ ». Le pastorat chrétien désigne cet art de conduire, si radicalement nouveau par rapport aux instances politico-religieuses grecques et même hébraïques, « qui a cette fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence¹³⁸ ».

Une définition du pouvoir pastoral qui concorde étrangement avec celle que Foucault attribuait, dans la *Volonté de savoir* déjà, au dispositif de sexualité. La forme moderne de sexualité, disait-il, devient « une affaire où le corps social tout entier, et presque chacun de ses individus¹³⁹ », est appelé à l'examen. À la section 1.1.3., nous disions encore que le sexe, en tant qu'objet privilégié

¹³⁵ *Sécurité, territoire, population*, p. 168.

¹³⁶ *Sécurité, territoire, population*, p. 169.

¹³⁷ *Sécurité, territoire, population*, p. 134.

¹³⁸ *Sécurité, territoire, population*, p. 168.

¹³⁹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 154.

d'une biopolitique en formation, nous permettait d'accéder « à la fois à la vie du corps » – et ici nous ajoutons : du corps de chacun, du corps *individuel* – « et à la vie de l'espèce¹⁴⁰ ». D'une façon pour l'instant un peu inattendue, il semble que la *Volonté de savoir* nous avisait déjà du « côté paradoxalement distributif¹⁴¹ » que Foucault attribue ensuite au pastorat chrétien.

Ce « paradoxe » n'est sans doute pas là pour rester, mais il est vrai que l'unicité du pouvoir pastoral repose sur une volonté *globalisante* qui étonne : le souci du pasteur, dans la forme du moins où son pouvoir s'énonce, est de globaliser les effets de son action *en les individualisant*. En ce sens, nous disions que le pasteur veut à la fois *le salut de tous pour un* et *le salut d'un seul pour tous* (exprimée de manière négative, cette volonté équivaut également au *sacrifice* d'un seul pour tous, et inversement). C'est précisément cette volonté trop large et impraticable que Platon récuse dans *Le Politique*, et à laquelle il préfère l'art du tisserand ; c'est également celle que les Hébreux, à la manière du mythe de Platon, réservent à Dieu. Quoiqu'il en soit, il semble bien que nous retrouvions ici ce que nous avons déjà esquissé à propos de la biopolitique en 2.2.2. : la politique de la vie a pour objet *le corps social conçu comme un tout et en lui chacun des corps particuliers*. Le lien entre la biopolitique, qui émerge véritablement au XVIII^e siècle, et la fertilité politique de l'art pastoral, n'est donc pas innocent, et Foucault y voit une corrélation qui ne manquera pas d'être confirmée.

L'histoire à laquelle il nous invite, ceci dit, n'est jamais linéaire, et le passage qui mène selon lui du pastorat religieux au « pastorat politique » sera vivement récusé à compter du XVI^e siècle. Si le pouvoir pastoral peut être à l'origine de l'idée moderne du « gouvernement », les péripéties de l'État lui-même nous indiquent qu'il n'a pas épousé un développement nécessairement parallèle au pouvoir religieux. Au contraire : bien que la question du salut pastoral demeure au centre des préoccupations religieuses de l'âge classique, son sens sera, sinon contesté, au moins fortement *déplacé* à l'intérieur des théories de la raison d'État qui font surface à la même époque. L'idée de la raison d'État, née en Italie, aurait provoqué dans la pensée politique un « scandale » équivalent – l'affirmation est forte – à celui que « les découvertes de Galilée [...] ont provoqué dans le champ de la pensée religieuse¹⁴² ». En ce sens, elle fait figure, selon Foucault, de première théorie substantielle de l'État moderne. Il reste à savoir pourquoi.

Parmi les quelques auteurs que Foucault identifie comme les pères de la raison d'État (Palazzo, Chemnitz, Bacon *et al.*), on remarquerait trois réactions déterminantes qui expliquent en partie pourquoi cette redéfinition du politique est novatrice. On remarque une réaction négative et

¹⁴⁰ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 192.

¹⁴¹ *Sécurité, territoire, population*, p. 172.

¹⁴² *Sécurité, territoire, population*, p. 247.

partagée, d'abord, face à ce que nous pourrions appeler le « problème » de Machiavel. La référence à Machiavel n'est pas nouvelle, et la littérature anti-machiavélienne circule abondamment dès la parution du *Prince* en 1532. En revanche, Foucault observe que vers la fin du XVI^e siècle, Machiavel n'est plus tant critiqué moralement que récusé en raison de l'*objet* de son investigation. Dans *Le Prince*, « ce que Machiavel cherche à sauver, [...] ce n'est pas l'État, c'est le rapport du Prince à ce sur quoi il exerce sa domination, [à savoir] son territoire ou [...] sa population¹⁴³ ». Le changement paraît radical avec les théoriciens de la raison d'État, pour qui « c'est la conservation de l'État en lui-même¹⁴⁴ » qui fait soudainement problème. Pour le dire vite, il semble que nous passions, depuis Machiavel jusqu'aux penseurs de la raison d'État, d'un rapport de pouvoir binaire entre le dirigeant politique et ses objets (son territoire, ses sujets, ses biens, etc.) à un pouvoir *circulaire* dont l'objet est unique : l'État, ses forces et leur conservation.

On remarque un deuxième type de réaction, ensuite, qui concerne cette fois-ci le *sujet* de l'action politique. En fait, il semble que ce qui n'apparaissait avant le XVI^e siècle que comme un « personnage » sera à la fois élargi et circonscrit à l'intérieur d'un domaine théorique distinct (et se verra transformé, pour ainsi dire, en *objet* d'étude à partir duquel il faut penser l'organisation sociale). Ce déplacement est important parce qu'il représente pour Foucault la porte d'entrée vers une théorie réellement autonome de l'État. La chose est complexe, mais Foucault note qu'au terme péjoratif *des* « politiques » – cette espèce de « secte » qui réunit les gens intéressés à contrôler, à exercer un pouvoir sur le peuple – se substitue peu à peu celui de *la* politique, qui « cesse d'être une manière de penser propre à certains individus » pour devenir « un domaine valorisé d'une façon positive¹⁴⁵ ».

La troisième innovation découle naturellement de la dernière au sens où l'État, pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'Occident moderne, entrera peu à peu dans une pratique « réfléchie » et « calculée ». Foucault est conscient de se montrer sévère par rapport aux anciennes théories du pouvoir qui se référaient toutes, d'une manière ou d'une autre, à une certaine conception de ce que nous appelons communément l'« État ». Ce qu'il entend démontrer, ceci dit, est ailleurs, et se trouve précisément à l'extérieur d'une définition classique de l'État comme *véhicule transhistorique* des sociétés. Foucault, encore une fois, propose d'inverser le problème classique en interrogeant les *pratiques* qui ont pu donner naissance à ce que la majorité des historiens considèrent comme un « universel ». Si l'État n'était pas que la somme des institutions politiques qui se sont succédées à travers l'histoire, s'il n'était pas la *cause* unique d'une série de régimes divers mais plutôt l'*effet* d'un

¹⁴³ *Sécurité, territoire, population*, p. 248.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Sécurité, territoire, population*, p. 251.

ensemble de stratégies particulières et nouvelles, comment faudrait-il le définir ? Foucault adresse alors le problème en des termes qu'il ne quittera plus : « Ce que j'essaierai de vous montrer [en commençant par la raison d'État], écrit-il, c'est comment on peut effectivement replacer l'émergence de l'État comme enjeu politique fondamental à l'intérieur d'une histoire plus générale qui est l'histoire de la gouvernamentalité¹⁴⁶ ».

Voilà donc les trois thématiques par rapport auxquelles se définit selon Foucault la raison d'État du XVI^e et du XVII^e siècle : Machiavel, *la* politique et l'État. Nous aimerions en ajouter une quatrième, que nous jugeons importante parce qu'elle traduit l'écart insurmontable entre le pouvoir pastoral, dont nous avons déjà parlé, et la *ratio status*, ou raison d'État. Jamais les pouvoirs religieux et politiques n'auront été autant séparés, en théorie du moins, que chez les apologues de la raison d'État. C'est ce même écart que viendra combler près de deux cent ans plus tard un libéralisme en plein essor, mais il sera maintenu entre temps, et de façon radicale, par l'État d'exception permanent qu'incarne la *ratio status*. Cette dernière thématique est celle du *salut*, que le pouvoir pastoral aborde comme nous le savons à la manière d'un salut *intégral*. Il ne doit y avoir nul laissé-pour-compte, nulle brebis égarée qui ne mérite nos soins les plus inquiets, disait le pastorat. Or, il semble que c'est précisément l'inverse que formuleront les défenseurs de la raison d'État, en assumant que le pouvoir politique n'a pas à se soucier d'autre chose que de sa propre conservation. Son principe directeur « est le principe tout à fait opposé [...] au thème que le salut de chacun, c'est le salut de tous et le salut de tous, c'est le salut de chacun, écrit Foucault. Désormais on va avoir une raison d'État dont la pastorale sera une pastorale du choix, une pastorale de l'exclusion, une pastorale du sacrifice de quelques-uns au tout, de quelques-uns à l'État¹⁴⁷ ». Face à l'intégralité du salut en matière de religion se dresse donc l'*exclusivité* du salut politique, qu'on pourrait traduire de la façon suivante : tous et tout pour l'État, y compris l'État lui-même. Véritable diktat d'une rationalité politique nouvelle, ce slogan comprend à la fois plusieurs causes et plusieurs effets.

La légitimité des pouvoirs politiques du Moyen Âge et de la Renaissance reposait essentiellement sur l'argument thomiste du « gouvernement de Dieu » sur le monde. Pour le souverain, bien gouverner ne voulait pas dire autre chose qu'*imiter* la grâce de Dieu¹⁴⁸, et le gouvernement des hommes n'était donc jamais séparé du modèle du gouvernement céleste. Il n'était pas davantage séparé, d'ailleurs, de la nature du monde elle-même, parce que le roi – nous sommes toujours dans l'argument de Thomas – est comparé par analogie à la « force vitale » d'un « organisme

¹⁴⁶ *Sécurité, territoire, population*, p. 253.

¹⁴⁷ *Sécurité, territoire, population*, p. 269.

¹⁴⁸ *Sécurité, territoire, population*, p. 238.

» : « Il faut [...] qu'il y ait dans le royaume quelque chose qui corresponde à ce qu'est la force vitale, la force directrice dans l'organisme, et ce quelque chose qui va abattre les tendances de chacun à son bien propre vers le bien commun, ça va être le roi¹⁴⁹ ». Le roi est donc tout autant comparé à Dieu qu'à la nature et nous voyons que l'action politique, dans ce contexte, n'est jamais théoriquement séparée d'une unité qui la transcende en même temps qu'elle la légitime. Or, les choses vont changer dès que l'*épistémè* classique – Foucault en situe la fondation entre 1580 et 1650 – introduira l'idée, contre la pensée holiste d'un *ordre naturel* voulu par Dieu, d'une *dégouvernementalisation du cosmos*. C'est alors seulement, à partir de cette première cause, que la pensée politique commence à se séparer de la nature du monde et qu'apparaît, comme deuxième cause de la raison d'État, un nouveau domaine clairement délimité : la *res publica*. La *dégouvernementalisation du cosmos* oblige la souveraineté à « sortir d'elle-même » pour gérer la chose publique à partir d'une *raison* qu'il lui faut impérativement définir. Alors naît la raison d'État, la *ratio status*, qui devient le principe moteur d'un pouvoir politique en perte de repères.

Venons-en maintenant aux effets de ce rapport exclusif au salut. La première incidence est notoire, et sera plus tard vivement contestée par la rationalité libérale. Avec la *ratio status*, la politique de l'État est *sans finalité* externe, et cette caractéristique se double rapidement d'un horizon historique absolument nouveau par rapport, entre autres, au Moyen Âge chrétien. Nous entrons avec la raison d'État dans « un temps politique indéfini », c'est-à-dire dans une historicité ouverte à l'intérieur de laquelle l'État « ne prévoit pas de terme ou de fin¹⁵⁰ ». Le contraste avec la rationalité pastorale est frappant. Ici, le salut ne cible pas autre chose que l'État lui-même, et il n'y a pas de visée supérieure ou postérieure à sa *force actuelle et constante*. La raison d'État est « conservatrice » et sa logique est celle du maintien, de la stabilité, de la permanence des pouvoirs.

Ce qui ne veut pas dire – voilà le deuxième effet de ce rapport particulier au salut – que l'État reste « immobile ». La raison d'État dépend au contraire, précisément à cause de cette logique conservatrice, d'une *intervention continue et intégrale*. « La république, nous dit Foucault en paraphrasant Palazzo, ne pourrait en aucun moment subsister, elle ne pourrait avoir aucune durée si elle n'était à chaque instant reprise en compte, maintenue par un art de gouverner commandé par la raison d'État ». Et c'est ici qu'émerge la première formulation moderne, nous dit Foucault, de la politique

¹⁴⁹ *Sécurité, territoire, population*, p. 239.

¹⁵⁰ *Sécurité, territoire, population*, p. 266.

en termes de gouvernement, où ce dernier apparaît comme l'« acte de création continue de la république¹⁵¹ ».

Or, en quoi consiste précisément cet *acte de création*, circulaire en ce qu'il part d'un point pour aussitôt y revenir, et qui décharge « vers l'extérieur » des forces destinées à revenir puis à repartir sans cesse pour atteindre une concentration suffisante au maintien de l'État ? C'est celui du « coup d'État », acte de création perpétuel et violent dans lequel se cristallise en matière de salut la « pastorale du choix » de la *ratio status*. L'intelligence contemporaine a fait du coup d'État une prise du pouvoir par les armes qui nécessite un « renversement » de l'ordre établi. Ici, rien de tel, puisque le coup d'État se présente comme l'extension même de la raison d'État. Le coup d'État, c'est l'État d'exception permanent, mobilisé par un pouvoir qui se croit justifié d'intervenir à tout moment pour se sauvegarder à la face du monde. Ainsi le pouvoir politique n'hésite-t-il pas à intervenir à chaque fois que l'ordre menace de balancer, agissant s'il le faut par une mise en « suspens, une mise en congé des lois et de la légalité¹⁵² ». Les lois sont faites *par et pour* l'État et si elles ne suffisent plus, il faut les enjamber. Le coup d'État, en ce sens, est l'incarnation *pratique* d'une intervention illimitée :

L'État va agir de soi sur soi, rapidement, immédiatement, sans règle, dans l'urgence et la nécessité, dramatiquement, et c'est cela le coup d'État. Le coup d'État n'est donc pas la confiscation de l'État par les uns aux dépens des autres. Le coup d'État, c'est l'automanifestation de l'État lui-même. C'est l'affirmation de la raison d'État – [la raison d'État] qui affirme que l'État doit être sauvé, quelles que soient les formes que l'on emploie pour pouvoir le sauver¹⁵³.

Machiavel, la politique, l'État et la question revisitée du salut, voilà les quatre thématiques en référence auxquelles se serait élaboré, vers la fin du XVI^e siècle, la première définition moderne d'un État désormais considéré comme autonome par rapport à l'ancienne « nature du monde » du Moyen Âge et de la Renaissance. Un problème particulier demeure, cependant, qui concerne la plausibilité même d'une théorie dont la pratique paraît contre-intuitive. Comment l'« action » majeure de la raison d'État, dont l'objectif est précisément de *se maintenir* et donc de promouvoir une forme de stabilité conservatrice, peut-elle reposer sur un mode d'intervention essentiellement perturbateur ? Ainsi que l'écrit Foucault lui-même, le coup d'État est par définition « théâtral¹⁵⁴ », et vise à manifester dans toute sa splendeur mais également toute sa violence le caractère indépassable du pouvoir politique. Il ne fait aucun doute, dès lors, que la raison d'État s'appuie en grande partie sur

¹⁵¹ *Sécurité, territoire, population*, p. 265.

¹⁵² *Sécurité, territoire, population*, p. 267.

¹⁵³ *Sécurité, territoire, population*, p. 268.

¹⁵⁴ *Sécurité, territoire, population*, p. 269.

une politique de la peur. Mais alors, comment penser ensemble « conservation » et « exception », « stabilité » et « coup d'état », « calme » et « violence » ? C'est ici qu'il faut voir que la grande invention technique de cet art de gouverner n'est peut-être pas le coup d'État lui-même, qui demeure le plus souvent symbolique et en retrait¹⁵⁵, mais la « police ».

3.1.3. La police

La raison d'État, nous dit Foucault, ne peut être pensée qu'à partir d'une redéfinition de la *mesure* de la chose publique. L'échec de la croyance en un « gouvernement de Dieu » sur le monde, comme nous l'avons dit, implique en effet que l'État prenne la mesure d'une nouvelle réalité qui émerge : la *res publica*. Or, qui dit mesure dit calcul et qui dit calcul dit forcément quantité. La nouvelle donnée qui sera donc posée par la *ratio status* est celle d'une certaine quantité de « forces », parfois plus abstraites que concrètes, mais dans tous les cas toujours relatives à la force plus ou moins mesurable des états voisins¹⁵⁶. Dans ce contexte, la « police » est la grande invention administrative, nouvelle pour un pouvoir politique qui régnait jusqu'alors principalement par la loi, qui aura pour tâche de calculer « l'ensemble des moyens par lesquels on peut faire croître les forces de l'État tout en maintenant le bon ordre de cet État¹⁵⁷ ». Les anciennes formes de souveraineté cherchaient toujours à se conformer à un certain « modèle », lui-même inspiré de la symbolique du gouvernement divin. La logique d'intervention du souverain était donc essentiellement légale, et la justice qu'il faisait régner demeurait en théorie fidèle au « gouvernement parfait » de Dieu. Bien gouverner signifiait d'agir, par conséquent, en suivant un critère de *fidélité*. Avec la raison d'État et son instrument la police, écrit Foucault, l'art de gouverner va désormais « consister à manipuler, à maintenir, à

¹⁵⁵ Si la logique d'action du coup d'État est en elle-même violente, « la raison d'État dans son exercice ordinaire, habituel, n'est pas violente, car justement elle se donne elle-même et volontairement les lois comme cadre et comme forme » (*Sécurité, territoire, population*, p. 269). Son intervention manifeste, dès lors, se limite aux situations dans lesquelles l'État aurait manqué de « prévoyance », c'est-à-dire aux situations par rapport auxquelles il aurait mal délimité le cadre légal de l'intervention. Le coup d'État demeure bien, dans cette mesure précise, un geste d' « exception ».

¹⁵⁶ Foucault consacre une partie des leçons du 22 mars et du 29 mars 1978 (*Sécurité, territoire, population*, pp. 293-340) à l'équilibre européen, qui constitue selon lui le socle géographique et politique de la raison d'État et de la question relative des forces. La « balance de l'Europe » constitue pour Foucault le premier « grand ensemble de technologie politique » à partir duquel s'articule l'idée de police : « c'est un ensemble constitué par les procédures nécessaires et suffisantes au maintien de ce qu'on appelait déjà à cette époque la balance de l'Europe, l'équilibre européen, c'est-à-dire en somme la technique qui consiste à organiser, aménager la composition et la compensation interétatique des forces, et ceci grâce à une double instrumentation : une instrumentation diplomatique, diplomatie permanente et multilatérale, d'une part, et puis, d'autre part, organisation d'une armée de métier » (*Sécurité, territoire, population*, p. 320). Parce que cette analyse nous éloigne de notre propos, nous nous permettons de vous référer à la Leçon du 22 mars 1978 (*Sécurité, territoire, population*, pp. 293-318).

¹⁵⁷ *Sécurité, territoire, population*, p. 321. Voilà le sens « ancien » de la notion de police. Avant le XVII^e siècle, Foucault repère moins trois acceptions différentes de cette notion, qu'il aborde dans la leçon du 29 mars 1978 (*Sécurité, territoire, population*, p. 320).

distribuer [et] à rétablir des rapports de force » qui s'inscrivent dans un « seuil de modernité¹⁵⁸ » absolument nouveau. Le critère, ou disons l'ensemble des critères sur lequel se fondera la rationalité étatique moderne, est *technique*.

Plus subtile et moins violente que le coup d'État, la police se donne pour tâche de rendre l'État *conscient à lui-même*, tant quantitativement que « qualitativement » d'ailleurs, en plus de posséder le mérite inestimable de demeurer invisible. Une nouveauté « tranquille » qui nous permet de renvoyer le coup d'État à la marge pour comprendre que la logique d'intervention de la raison d'État, beaucoup plus froide qu'il n'y paraît, est en définitive « statistique ». La première tâche de la police, en effet, est démographique. « La statistique, c'est le savoir de l'État sur l'État¹⁵⁹ », et il n'y a pas de meilleure manière d'en calculer les forces (le nombre d'hommes, de femmes et d'enfants, la longévité, le taux de natalité) et les menaces (le taux de propagation des maladies, le taux de chômage, le nombre de crimes) qu'en les chiffrant. C'est une idée répandue au moins depuis le Moyen Âge que la force d'une nation dépend du nombre, mais les régimes qui se sont depuis succédés n'avaient ni l'appareil technologique, ni l'appareil théorique d'ensemble pour donner un sens déterminant à cette démarche¹⁶⁰. La raison d'État introduit l'idée selon laquelle « ce n'est pas le chiffre absolu de la population qui est important, *mais son rapport avec l'ensemble des forces* : étendue du territoire, ressources naturelles, richesses, activités commerciales, etc.¹⁶¹ ». La police ne se contente donc pas d'accumuler des faits mais *évalue* leur potentiel – c'est-à-dire qu'elle met en relation constante une force statistique comme la population, par exemple, avec les autres forces matérielles de l'État en vue d'estimer les effets et actions à prévoir.

Sa deuxième tâche, conséquemment, concerne les « nécessités de la vie ». Nous entrons alors dans la portion interventionniste de son action, qui implique d'une part une politique agricole précise, et d'autre part « un contrôle exact de la commercialisation des denrées, de leur circulation, des provisions qui sont faites pour les moments de disette¹⁶² », etc. L'institution de la police ne fait pas que calculer mais intervient, sans cesse, à l'intérieur des mécanismes du marché. Elle va donc de pair

¹⁵⁸ *Sécurité, territoire, population*, p. 319.

¹⁵⁹ *Sécurité, territoire, population*, p. 323.

¹⁶⁰ « La force d'un État dépend du nombre de ses habitants : c'est une thèse que l'on voit formulée déjà tôt dans le Moyen Âge, répétée à travers le I^e siècle, mais qui, au XVII^e siècle, va commencer à prendre un sens précis dans la mesure où on posera aussitôt le problème de savoir combien d'hommes il faut effectivement et quel rapport il doit y avoir entre le nombre d'hommes et l'étendue du territoire, les richesses, pour que la force de l'État puisse croître au mieux et de la façon la plus sûre. » (*Sécurité, territoire, population*, p. 331).

¹⁶¹ *Sécurité, territoire, population*, p. 331. Souligné par nous.

¹⁶² *Ibid.*

avec une politique économique mercantiliste qui réglemente les prix, les salaires, les importations et les exportations, le tout dans l'optique d'optimiser sa réponse aux besoins de la population.

Troisièmement, la police s'occupe de la santé, d'une manière d'ailleurs non seulement « négative » – comme c'est le cas lors d'épidémies qu'il faut contrer, par exemple –, mais aussi préventive. La police s'intègre alors à un souci global qui fait entrer la santé au milieu d'une série de préoccupations latérales. Si la majorité des maladies populationnelles est liée à des défauts de « circulation », il suffit de se placer en amont du problème pour qu'émerge des solutions inattendues. Ainsi la santé est-elle mise en relation étroite avec l'espace urbain et on veille, « dans les villes surtout, [à la circulation de] l'air, l'aération, la ventilation », on surveille la « largeur des rues, [...] les boucheries, les abattoirs, les cimetières¹⁶³ ». La santé devient avec la police un « objet permanent de souci et d'intervention¹⁶⁴ ».

Après la population, les vivres et la santé, le dernier objet considérable de cet immense appareil administratif et technique est la circulation elle-même. Un objet qu'on investit d'ailleurs au sens matériel et urbanistique comme au sens, plus abstrait, de la « réglementation ». La police s'occupe évidemment, d'une part, « des routes, de leur état, de leur développement, de la navigabilité des fleuves, des canaux, etc.¹⁶⁵ ». Ce souci est intimement lié à la question des vivres, qu'on souhaite voir circuler efficacement pour nourrir la population. Il est également lié à la santé, parce que la *coexistence dense* des individus en milieu urbain représente une menace constante qu'il faut chercher à *dispenser*. Mais la police produit aussi, d'autre part, un ensemble de réglementations par rapport à la circulation elle-même. Les objectifs sont multiples et traduisent bien le fait que la circulation, à partir du XVI^e siècle, devient un véritable problème de « société ». Parmi ces règlements de police, par exemple, « les uns vont réprimer le vagabondage, les autres vont faciliter la circulation de marchandises dans telle ou telle direction, d'autres vont empêcher que les ouvriers qualifiés ne puissent se déplacer par rapport à leur lieu de travail¹⁶⁶ », etc. Le contrôle de la circulation recoupe en définitive l'ensemble des enjeux liés à une population qu'on considère de plus en plus comme l'objet véritable de la politique. Une population pour laquelle on veut faciliter l'approvisionnement en vivres, réduire les menaces en matière de santé, faire travailler et consommer ; une population, en somme, qu'on cherche peu à peu à contrôler *indirectement*, pour ainsi dire, afin de *mieux la gouverner*.

¹⁶³ *Sécurité, territoire, population*, p. 332.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Sécurité, territoire, population*, pp. 332-333.

¹⁶⁶ *Sécurité, territoire, population*, p. 333.

Suivant, nous voyons bien que le coup d'État, à l'intérieur de cette première théorie substantielle du « gouvernement » moderne qu'est la raison d'État, demeure exceptionnel. Ce qu'il nous permet d'observer, en revanche, c'est à quel point l'État moderne a d'abord voulu se conserver¹⁶⁷ *en réaction* à un phénomène pour lui encore insaisissable. C'est le problème des masses qui, du XVI^e siècle jusqu'au seuil du XVIII^e siècle industriel, a peu à peu forcé l'usage d'une notion nouvelle, la « population », face à laquelle la réaction première fut celle d'un *surplus* d'intervention.

L'exposé que nous venons de faire est certes schématique, mais nous permet de dégager des constats qui s'avèrent cruciaux pour la suite des choses. L'histoire fracturée à laquelle nous invite Foucault prend forme peu à peu. D'un côté, il faut voir que la chrétienté a d'abord introduit en Occident un type de pouvoir que récusait, au moins dans ses grandes lignes, les principaux monuments de la culture grecque et hébraïque. Un pouvoir par rapport auquel la raison d'État, interdite par principe au salut intégral du pastorat, représente également une césure déterminante (3.2.3.) qui vient compliquer la mise en place du « pastorat politique » auquel s'intéressera Foucault. De l'autre côté, nous voyons que la raison d'État a néanmoins servi de première impulsion pour une théorie véritablement autonome de l'État et de ses objectifs. La police, ce grand appareil administratif qui s'intéresse à la gestion des « forces » populationnelles comme nulle autre technologie avant elle, constitue en ce sens l'un des fondements d'une élaboration technique du « gouvernement » que ne manquera pas de récupérer une autre rationalité politique en formation. Parce que l'histoire se nourrit de ses paradoxes, nous verrons bientôt que c'est précisément l'interventionnisme illimité de la raison d'État qui viendra commander la reprise du pastorat par un véhicule politique éminemment puissant : le libéralisme.

3.2. Le libéralisme comme rationalité technique

3.2.1. Le retour de l'idée de nature

Nous arrivons à l'étape ultime de notre développement et il convient maintenant de requalifier certaines des notions avec lesquelles nous avons joué jusqu'à présent. Foucault a une manière unique de poser les problèmes et les concepts qu'il utilise sont presque toujours empruntés au langage commun. Ses procédés, en ce sens, font parfois illusion ; sa méthode, à l'inverse, possède

¹⁶⁷ Nous parlons de « conservation » au sens où l'entend la raison d'État, parce que Foucault estime que cette théorie a très peu à voir avec les formes de pouvoir auxquelles elle succède. La « police » annonce davantage un pouvoir politique à venir qu'elle ne rappelle le type de « gouvernement » préconisé, par exemple, par le régime de souveraineté. Ce que nous pouvons affirmer, à l'inverse, c'est que le « coup d'état » est sans doute la dernière manifestation d'un pouvoir de type souverain. Il représente la radicalisation de son éclat, de sa puissance proclamée, et demeure lié au moins symboliquement au « pouvoir de mort » dont il est question dans *La volonté de savoir*.

le rare mérite de s'auto-réfléchir constamment, et c'est à partir de cette autoréflexion productive que nous souhaitons entamer la suite de notre exposé. Avec *Sécurité, territoire, population*, Foucault se donnait pour objectif premier de traiter de la « société sécuritaire » : quelle en est la rationalité dominante, quelles en sont les technologies principales et en quoi vient-elle infléchir le modèle de la société disciplinaire théorisée à partir de *Surveiller et punir* ? Voilà le type de questions qui, au début du cours de 1977-1978, orientait ses recherches.

Or, dès la quatrième leçon, par une espèce de sursaut théorique, se dégage une notion que Foucault ne quittera plus. En février 1978, Foucault passe d'un cours sur la sécurité à un cours sur le « gouvernement », dont l'apparition serait historiquement identifiable et inséparable selon lui d'une société libérale en formation. En l'espace de quelques leçons, une constellation se dessine, qui combine les termes récurrents de gouvernement, gouvernementalité, état, conduite, raison d'État, population..., des mots dont l'usage est courant mais qui prennent une importance philosophique aussitôt qu'on en pèse la charge conceptuelle. C'est à cet exercice qu'il faut maintenant se livrer.

Abordons le problème à partir d'un thème que nous connaissons déjà : la raison d'État. Foucault se demande, à partir de cet État qu'on isole, qu'on découpe avec soin et qu'on cherche, à partir du XVI^e siècle, à conserver sans limites : « Et si l'État n'était pas autre chose qu'une manière de gouverner ?¹⁶⁸ ». À partir de cette question de méthode en apparence toute simple, l'État comme notion qu'on croyait acquise prend la forme d'un problème nouveau. Un problème dont nous savons qu'il a affaire avec une autre notion commune, le gouvernement, à laquelle nous préférons ici le concept de « gouvernementalité ». La gouvernementalité, disions-nous en 1.2.1., désigne un ensemble de pratiques qui permet d'appréhender l'État *de l'extérieur* comme on peut, avec les disciplines, passer à l'extérieur de la prison, ou comme on peut par exemple *contourner* la question classique de la folie en analysant les procédures de ségrégation dans lesquelles elle s'inscrit. *Ce n'est pas l'« idée » de l'asile, ni le « fantasme » de la prison, qui ont donné naissance aux procédures d'internement et aux dispositifs de discipline. Les pratiques ne se déduisent pas d'une idée surplombante qu'il s'agirait de saisir, à un moment ou à un autre de l'histoire, pour qu'elle devienne réalité. Les pratiques sont ce qui se donne a priori, et non l'inverse.*

Voici essentiellement ce que nous affirmions en 1.2.1., et que Foucault réitère par rapport à l'État dans la leçon du 15 mars 1978 : « *L'État, c'est une pratique. L'État ne peut pas être dissocié de l'ensemble des pratiques qui ont fait effectivement que l'État est devenu une manière de gouverner, une manière de faire, une manière aussi d'avoir rapport au gouvernement*¹⁶⁹ ». La naissance de l'État

¹⁶⁸ *Sécurité, territoire, population*, p. 253.

¹⁶⁹ *Sécurité, territoire, population*, p. 282. Souligné par nous.

moderne, à partir du moment où la raison d'État en fait un domaine autonome, ne serait donc pas tant « idéologique » que *technique*. L'État émerge de la « gouvernementalisation¹⁷⁰ » du politique, affirme Foucault, à savoir d'une *rationalité technique*, et donc d'un ensemble de technologies et de « manières de faire » qui produisent quelque chose comme une nouvelle façon de se rapporter aux institutions du pouvoir.

Le grand génie de la raison d'État, rappelle Foucault dans le cours de l'année suivante, *Naissance de la biopolitique*, est donc d'avoir développé une *rationalité gouvernementale*, si radicale par rapport aux formes antérieures du pouvoir politique, à partir de laquelle le découpage de l'État comme réalité autonome devint possible. Une autonomisation, encore une fois, dont la réussite serait attribuable aux *pratiques* et non à l'« essence » de ce que serait l'État. Nous savons que cette première forme aboutie de gouvernementalité est branchée sur une immense organisation administrative, la police, qui donne naissance, d'une part, à tout un art de la statistique, et d'autre part à toute une série de dispositifs nouveaux (santé, agriculture, urbanisme, réglementation du marché, etc.). Son objectif, qui s'énonce abstraitement dans les termes d'une croissance des forces étatiques, est d'administrer concrètement cette réalité encore confuse qu'est la « population ». La police, en ce sens, demeure représentative des mécanismes disciplinaires :

On est [avec la police] dans le monde du règlement, on est dans le monde de la discipline. C'est-à-dire qu'il faut bien voir que cette grande prolifération des disciplines locales et régionales à laquelle on a pu assister depuis la fin du XVI^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle dans les ateliers, dans les écoles, à l'armée, cette prolifération se détache sur le fond d'une tentative de disciplinarisation générale, de réglementation générale des individus et du territoire du royaume, dans la forme d'une police qui aurait un modèle essentiellement urbain¹⁷¹.

C'est ici, *en réaction* à ce qui constitue à la fois l'apogée et les confins des mécanismes disciplinaires, que Foucault repère un autre type de rationalité gouvernementale propre à émerger. Comme nous l'avons déjà suggéré, Foucault, à partir de 1977, délaisse en partie le rapport dominants/dominés qui présidait à sa philosophie du pouvoir pour s'intéresser au rapport entre *gouvernants* et *gouvernés*. La raison d'État, dans cette optique, est déjà annonciatrice d'une transition importante – transition, comme nous l'avons préalablement mentionné (1.2.1.), qui marque le passage vers la société sécuritaire –, même si nous voyons qu'elle participe encore des procédés de discipline que Foucault décrit à partir de *Surveiller et punir*. En fait, il faut voir que ce n'est qu'à partir des pratiques mises en

¹⁷⁰ *Sécurité, territoire, population*, p. 112.

¹⁷¹ *Sécurité, territoire, population*, p. 348.

place par la raison d'État, pratiques qu'on jugeait alors nécessaires, que le libéralisme classique viendra imposer sa logique inouïe. Le débat qui opposera les deux rationalités en présence, l'une déjà ferme, l'autre en gestation, se fera autour du problème de l'intervention *nécessaire* de l'État dans les affaires publiques.

L'émergence d'une pensée libérale, premièrement, marque le retour d'une conception forte de l'idée de « nature ». Rappelons que le tour de force de la raison d'État à son commencement fut précisément de « dénaturer » la symbolique du pouvoir. *La gouvernementalisation du politique, à savoir l'autonomisation de l'État en tant qu'objet qui possède sa rationalité propre, dépend de la « dégovernmentalisation » inverse du cosmos*, disait sensiblement Foucault (3.2.2.). Dans la « tradition médiévale ou celle encore de la Renaissance, un bon gouvernement, un royaume bien ordonné, [...] c'était celui qui faisait partie de tout un ordre du monde et qui était voulu par Dieu¹⁷² ». Le pouvoir politique procédait alors d'une logique mimétique calquée en principe sur un ordre naturel parce que divin. La raison d'État vient renverser cet ordre en lui opposant l'artificialité des techniques telles que la police, qui apparaît, du milieu du XVI^e siècle jusqu'à la fin du XVII^e siècle, comme la manifestation même d'un État qui se réfléchit comme le détenteur unique des règles du pouvoir. L'État devient un domaine autonome dès qu'on assume qu'il est artificiel et qu'il faut, par conséquent, le *créer* constamment à partir de lui-même. Avec la *ratio status*, l'État est sans vis-à-vis, sans objet qui pourrait s'opposer à lui, sinon ses propres forces qu'il s'agit de maintenir à un niveau maximal. C'est cette idée fondamentale que viennent contester, vers la fin du XVII^e siècle, les premiers acteurs du libéralisme que décrit Foucault, à partir d'une pensée qui cherche moins à contester l'artificialité de l'État lui-même qu'à démontrer la *naturalité* de son vis-à-vis : l'économie. Adam Smith et les physiocrates, en effet, opposent à l'interventionnisme économique du mercantilisme l'idée d'un « laissez-faire », c'est-à-dire d'un *respect nécessaire* de l'État face à des processus qu'on tendra peu à peu à considérer comme naturels. Et ce qui est plus étonnant encore que le simple retour à un certain ordre de la nature, c'est que l'idée qui est ici réaffirmée contre la *ratio status*, nous dit Foucault, ne se contente pas de rappeler la « nature du monde » à laquelle se réfèrent les anciennes formes de souveraineté. C'est bien au contraire d'une naturalité nouvelle dont il s'agira de prendre acte :

Ce ne sont pas des processus de la nature elle-même, entendue comme nature du monde, [que dégage la pensée des physiocrates], c'est une naturalité spécifique aux rapports des hommes entre eux, à ce qui se passe

¹⁷² *Sécurité, territoire, population*, p. 356.

spontanément lorsqu'ils cohabitent, lorsqu'ils sont ensemble, lorsqu'ils échangent, lorsqu'ils travaillent, lorsqu'ils produisent¹⁷³.

Le grand défi de l'État moderne, selon les physiocrates, est donc de faire face à la « naturalité de la société » elle-même en tant que réalité autorégulatrice qu'il faut, par conséquent, apprendre à laisser-faire. Cette *réalité de transaction* qui émerge avec l'économie politique, dira Foucault, est la « société civile », que le gouvernement ne cherchera plus tant à réguler qu'à *gérer* à partir de ce qu'elle a de naturel. La pensée libérale donc est liée, dès son origine, à la naturalisation du phénomène de population.

Le deuxième point fort de cette nouvelle rationalité gouvernementale concerne le statut ou la nature même du nouvel impératif de gouvernement. L'impératif que suivait la raison d'État prenait la forme d'une règle autoproclamée, c'est-à-dire d'un diktat *interne* à l'État lui-même. Nous disions que la police, en ce sens, était l'instrument qui *rend l'État conscient à lui-même* en calculant, en inventoriant puis en ordonnant les forces nécessaires à l'atteinte du *maximum d'être* qui était visé. Or, avec la pensée des physiocrates et l'idée d'un marché autorégulateur apparaît un type de savoir qui n'est plus exclusif, ni d'ailleurs spécifique, à l'État lui-même. L'État se retrouve au contraire devant un appareil de connaissance qui émerge malgré lui et, dans une certaine mesure, contre lui. La raison d'État formait une instance combinée de savoir et de pouvoir parce que l'essentiel de son exercice reposait sur la connaissance corrélative de ses forces, et donc d'un *savoir sur soi* sans cesse renouvelé. La rationalité libérale, au contraire, admet comme nécessaire de se brancher sur un savoir distinct, l'économie politique, dont les lois sont « scientifiques » et donc incontournables pour quiconque veut bien gouverner.

La pensée des physiocrates, troisièmement, vient intensifier le problème de la *population* que n'avait fait qu'effleurer la raison d'État. La police d'État, en effet, considérait la population essentiellement comme une affaire de « peuplement¹⁷⁴ ». Il s'agissait d'abord pour elle de mesurer statistiquement le nombre d'hommes, de femmes et d'enfants, de déterminer lesquels étaient aptes au travail, lesquels devaient bénéficier d'une aide minimale, lesquels devaient être producteurs et les autres bénéficiaires, etc. Dans cette optique, il est vrai que la raison d'État était parvenue à dégager une certaine idée de la population comme *réalité relative*. La force de l'État ne dépendait pas uniquement du nombre élevé des hommes, mais d'une appréciation minimalement qualitative de ce nombre en fonction de la quantité de ressources disponibles, de celles qui étaient à prévoir, des

¹⁷³ *Sécurité, territoire, population*, p. 357.

¹⁷⁴ *Sécurité, territoire, population*, p. 359.

emplois qu'il fallait créer, etc., en somme de tout un ensemble de politiques publiques relatives à l'efficacité d'un ordre social et politique qu'on désirait constant. L'économie politique demeure fidèle à ce schème tout en révélant la *réalité spécifique*, ou la « naturalité intrinsèque¹⁷⁵ », de la population. D'abord, écrit Foucault, l'économie politique découvre que « la population a ses propres lois de transformation, de déplacement, et [qu']elle est tout autant soumise à des processus naturels que la richesse elle-même¹⁷⁶ ». Elle *se règle* naturellement sur les processus économiques et va donc « se transformer, va croître, décroître, se déplacer¹⁷⁷ » de façon mimétique par rapport au marché. Les physiocrates établissent une corrélation naturelle entre population et richesse – voilà la première découverte spécifique à la population. Deuxièmement, on observe « qu'il se produit entre chacun des individus et tous les autres toute une série d'interactions, d'effets circulaires, d'effets de circulation qui font qu'il y a, de l'individu à tous les autres, un lien qui n'est pas celui constitué et voulu par l'État, mais qui est spontané¹⁷⁸ ». C'est la découverte, à l'intérieur d'un ensemble populationnel qui épouse les variations du marché, d'une « mécanique des intérêts » absolument révélatrice. Elle permet de constater, d'une part, que la population est bien constituée d'*individus* qui ont des intérêts propres. En revanche, ces intérêts sont moins « privés », au sens trivial du terme, qu'*interindividuels*, et se règlent de manière constante et prévisible à l'intérieur d'un « échange ». D'autre part, si les intérêts des individus ne sont pas nécessairement ceux de l'État – au sens, par exemple, où l'entendait la *ratio satius* –, l'État sera forcé de les considérer parce qu'il ne peut de toute manière pas les contourner.

Ce qui nous amène à la quatrième « révélation » de l'économie politique du XVIII^e siècle. Face à une population considérée comme naturelle, « il n'y aura [du côté de l'État] non seulement aucune justification, mais même tout simplement aucun intérêt à essayer de [lui] imposer des systèmes réglementaires d'injonctions, d'impératifs, d'interdictions¹⁷⁹ ». Il va falloir *gérer et non plus réglementer*¹⁸⁰, écrit Foucault, et c'est à ce moment qu'apparaît véritablement le motif théorique qui marque l'entrée dans la société sécuritaire. Nous affirmions en 1.2.1. que la grande différence technique qui sépare les mécanismes disciplinaires des technologies sécuritaires dépend d'un rapport différent à la *norme*. Les disciplines procèdent d'une « normation », disait Foucault, parce que la norme est toujours première par rapport au normal et à l'anormal. *La discipline, c'est la norme qui*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Sécurité, territoire, population*, p. 360.

¹⁸⁰ *Ibid.*

intervient, en tentant de rendre ce qu'elle manipule conforme à un modèle *fictif*. La police, en ce sens, est éminemment disciplinaire en ce qu'elle tente d'administrer la population en fonction du modèle de la raison d'État – un modèle « artificiel » et « idéal » qui reflète l'idée que l'État se fait de lui-même en tant qu'objet *autonome*.

Avec la sécurité, au contraire, « c'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit, ou c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire¹⁸¹ ». La société sécuritaire est donc « normalisatrice » au sens fort, et se limite par définition à « assurer la sécurité de ces phénomènes naturels qui sont les processus économiques ou [...] les processus intrinsèques à la population¹⁸² ». Le *normal*, référé à la naturalité des processus sociaux qu'identifient en tout premier lieu les physiocrates, devient le nouveau critère d'intervention d'une gouvernementalité en pleine redéfinition. Il ne s'agira dès lors plus d'intervenir *plus*, mais de *laisser jouer* tout en l'encadrant ce qui existe déjà. À ce stade, comme l'écrit Philippe Chevalier, le pouvoir politique croit bien « optimise[r] son emprise sur les individus dans la mesure où il laisse ceux-ci être véritablement sujets de leurs actions¹⁸³ ». De là le fait que la liberté, à partir du XVIII^e siècle, devient un enjeu politique tout à fait central, avec ceci de particulier qu'il n'émerge peut-être pas des motivations que certains voudraient lui attribuer. Et de nouveau Foucault déplace une certaine lecture, canonique à plusieurs égards, du libéralisme comme théorie qui serait de prime abord fondée sur des principes moraux ou encore légaux. Il semble que la pensée libérale, dans ses premiers développements du moins, ne questionne pas tant la *légitimité* de l'intervention préconisée par la raison d'État ; elle en questionne plutôt la *nécessité*, à partir de considérations qui seront d'abord scientifiques.

3.2.2. La liberté mise en contexte

Revenons encore une fois sur certains des éléments esquissés en 3.2.2. Nous disions que l'un des changements opératoires de la raison d'État concernait l'isolement d'un domaine qu'on désignerait maintenant comme *la* politique, et qu'on opposerait de plus en plus au terme connoté *des* politiques. Or, *ces* politiques, nous dit Foucault, furent en fait les premiers à développer ce qui deviendrait la première forme moderne de gouvernement, la raison d'État. « Hérétiques » par rapport à l'ordre divin, ou par rapport à la *nature du monde* qui dominait l'*épistèmè* politique du Moyen Âge et de la Renaissance, ce sont eux qui proposèrent dès le XVI^e siècle de découper l'État, d'en

¹⁸¹ *Sécurité, territoire, population*, p. 65. Nous avons développé cette affirmation plus en détails en 1.2.1.

¹⁸² *Sécurité, territoire, population*, p. 361.

¹⁸³ Philippe Chevalier, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 15.

dégager les principes, de lui trouver une « raison » autonome¹⁸⁴. Accusés de vouloir délégitimer le pouvoir royal, affublés de tous les titres, la raison d'État n'en devint pas moins la théorie dominante en Europe pendant près de deux siècles. La réponse à ce bouleversement des politiques fut immédiate, nous dit Foucault, et se manifesta tout au long du XVII^e sous la forme de la *raison juridique*¹⁸⁵. Une tension critique qui se comprend aisément parce que la raison d'État se dit garante de la raison juridique, afin, au besoin, de mieux *la contourner*. En ce sens, il est évident pour les juristes et les membres de l'opposition que l'État de police, et plus encore le coup d'État, sont extérieurs au droit et le font constamment passer pour deuxième. Le droit du XVII^e siècle va donc s'interposer aux limites de la raison d'État tout en demeurant, en ce sens précis, une *limitation externe*¹⁸⁶. Sa fonction est contestataire, nous dit Foucault, et il n'entre donc jamais directement en concurrence – sinon de façon superficielle – avec les objectifs de l'État. Le droit, en d'autres termes, conteste la *légitimité* du pouvoir public sans en menacer directement l'*efficacité*.

Il en va tout autrement au XVIII^e siècle alors que ceux qui passent pour hérétiques, après les politiques du XVI^e et du XVII^e siècle, sont les économistes. Les politiques ont vaincu pour mettre en place une raison d'État qui n'est limitée, et encore que sporadiquement, que de l'extérieur. Les physiocrates, eux, parviendront à critiquer la raison d'État et l'État de police à partir d'une *limitation interne*. Précisons. Pourquoi disons-nous d'abord que le droit est une limitation extrinsèque au pouvoir « effectif », si l'on peut dire, de la raison d'État ? Précisément, nous dit Foucault, parce qu'il est passif et n'agit qu'après l'intervention. En d'autres termes, quand le droit se manifeste, *il est déjà trop tard*. Le droit possède un fonctionnement « purement limitatif, dramatique, puisque, au fond, on n'objectera le droit à la raison d'État que lorsque la raison d'État aura franchi ces limites de droit¹⁸⁷ ».

La critique des physiocrates, à l'inverse, ébranle la raison gouvernementale dans la qualité même de son intervention parce que l'économie apparaît comme une *limitation dans l'action* – ou encore : une limitation *de fait*. Négativement, il est vrai que l'économie fait bien figure de limite à l'intervention raisonnable de l'État – et le droit, de fait, devra tôt ou tard retranscrire ses règles dans le langage de l'action « légitime ». En revanche, elle est plus fondamentalement ou positivement, si l'on veut, le *moyen* même par lequel l'État peut parvenir à ses objectifs. L'économie politique devient l'instrument de connaissance d'un art de gouverner qui se voit forcé, en référence à des principes dont la validité est « scientifique », de régler son action non sur un critère de légitimité, mais

¹⁸⁴ *Sécurité, territoire, population*, p. 355.

¹⁸⁵ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil, 2004, p. 11.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Naissance de la biopolitique*, p. 12.

d'efficacité : le clivage entre ce qu'il faut faire et ne pas faire « ne va pas s'établir dans les individus, dans les hommes, dans les sujets, écrit Foucault ; il va s'établir dans le domaine même de la pratique gouvernementale¹⁸⁸ », en référence à des lois qu'on estimera inséparables de l'efficace du gouvernement lui-même.

En d'autres termes, ce que la raison juridique départageait en fonction d'un critère de légitimité/illégitimité se transforme en évaluation technique de la *réussite* ou de l'*échec* de l'action gouvernementale¹⁸⁹. Ou encore : ce que le droit naturel évalue à partir d'un modèle de conformité ou de fidélité – à Dieu, à un état de « nature » ou simplement à un ordre moral universel –, l'économie le transforme en « régime de vérité ». Ceux qui gouvernent n'ont pas à être prudents de peur d'ébranler une « nature » morale qui devrait demeurer intacte ; ils le font en regard des « nécessités intrinsèques aux opérations de gouvernement¹⁹⁰ » qui, par voie de conséquence, se nourrissent ou favorisent un certain type, inaliénable parce que *naturel*, de liberté. Dans cette optique, il semble que Foucault ait bien raison d'affirmer que le libéralisme fait passer la raison d'État d'un régime de juridiction – surtout contestataire, même si nous savons qu'en principe elle considère la loi comme sa propre extension – à un régime de *véridiction*. La politique moderne, comme d'ailleurs la folie, la criminalité ou encore la sexualité, devient chez Foucault une affaire de vérité¹⁹¹ : « L'enjeu de toutes ces entreprises [...] c'est de montrer comment le couplage, *série de pratiques - régime de vérité* forme un dispositif de savoir-pouvoir qui marque effectivement dans le réel ce qui n'existe pas et le soumet légitimement au partage du vrai et du faux¹⁹² ».

Et de nouveau Foucault renverse une certaine lecture, « humaniste » ou « légaliste », qui considère le libéralisme principalement comme une *idéologie* morale. Avec l'économie politique, le problème de la liberté apparaît avant tout comme une question de nécessité *technique* issue du

¹⁸⁸ *Naissance de la biopolitique*, p. 13.

¹⁸⁹ *Naissance de la biopolitique*, p. 18.

¹⁹⁰ *Naissance de la biopolitique*, p. 21.

¹⁹¹ « C'était, après tout, le même problème que je m'étais posé à propos de la folie, à propos de la maladie, à propos de la délinquance, à propos de la sexualité. Il s'agit, dans tous ces cas-là, non pas de montrer comment ces objets ont été longtemps cachés avant d'être enfin découverts, il ne s'agit pas de montrer comment tous ces objets ne sont que de vilaines illusions ou des produits d'idéologies à dissiper à la [lumière] de la raison enfin montée à son zénith. Il s'agit de montrer par quelles interférences toute une série de pratiques a pu faire que ce qui n'existe pas (la folie, la maladie, la délinquance, la sexualité etc.), devienne cependant quelque chose, quelque chose qui pourtant continue à ne pas exister. C'est-à-dire, non pas [comment] une erreur – quand je dis que ce qui n'existe pas devient quelque chose, ça ne veut pas dire : il s'agit de montrer comment une erreur a pu effectivement être bâtie –, non pas comment l'illusion a pu naître, mais [ce que] je voudrais montrer, [c'est] comment c'est un certain régime de vérité et donc, par conséquent, pas une erreur qui a fait que quelque chose qui n'existe pas a pu devenir quelque chose. Ce n'est pas une illusion puisque c'est précisément un ensemble de pratiques et de pratiques réelles qui l'a établi et le marque ainsi impérieusement dans le réel. » (*Naissance de la biopolitique*, pp. 21-22).

¹⁹² *Naissance de la biopolitique*, p. 22.

caractère « naturel » des processus sociaux. L'enjeu du bon gouvernement, dès lors, n'est plus de savoir comment gouverner *plus*, mais *comment mieux gouverner en gouvernant moins*. « À ce qui reste tranquille il ne faut pas toucher¹⁹³ », voilà, nous dit Foucault, le nouvel impératif d'action du gouvernement libéral. « Ce qui reste tranquille », c'est-à-dire *ce qui suit sa nature*, peut et doit pouvoir le faire librement. Mais la nature dont il est question ici n'est pas la nature de Dieu dont parlent les défenseurs du droit naturel. L'argument légal, encore une fois, est périphérique et demeure attaché à la raison d'État en tant que régime qui carbure à l'infraction du droit. Le gouvernement libéral, lui, n'aura de souci au départ que pour cette « naturalité de la société » que décrivent les physiocrates, et pour des individus, donc, dont la liberté n'importe pas en raison d'une *cause* morale, mais d'un *effet* désiré : l'efficacité du gouvernement et le maintien des forces de l'État à un niveau maximal.

Résumons. Dans un premier temps, nous voyons que les objectifs du gouvernement, qu'il soit raison d'État ou libéralisme, demeurent les mêmes : il s'agit toujours d'en maximiser les forces et les économistes, en ce sens, sont fidèles à l'esprit même de ce qu'ils critiquent. Dans cette optique, le libéralisme n'est peut-être pas autre chose qu'une raison d'État *infléchie* ou, comme l'écrit Foucault, « c'est la raison du moindre gouvernement à l'intérieur et comme principe d'organisation de la raison d'État elle-même¹⁹⁴ ». En revanche, nous observons dans un deuxième temps que l'économie politique semble se développer à l'intérieur d'une réflexion « pré-légale », c'est-à-dire à l'intérieur d'une pensée naturaliste qui devance pour ainsi dire le droit et le « fonde » avant même qu'il n'intervienne. La thèse des physiocrates, en effet, se situe du côté des *effets* de la liberté et la question, dès lors, est l'inverse de celle qui est posée par les penseurs du droit naturel : « quels sont les effets réels de la gouvernementalité au terme de son exercice, et non pas : quels sont les droits originaires qui peuvent fonder cette gouvernementalité ?¹⁹⁵ ».

À ce moment, il semble qu'à partir du libéralisme classique ramené à un problème de *gouvernementalité*, Foucault interroge la frontière même à partir de laquelle le droit et la morale apparaissent comme le résultat plutôt que l'origine du concept de liberté. L'impulsion libérale serait le point de fracture à partir duquel le droit, cessant d'agir principalement à la façon d'un contre-pouvoir légitime face à un État tenté par l'excès, se construit à la manière d'un *effet voulu* par une gouvernementalité qui voit la liberté comme un fait inséparable de son fonctionnement. Ce qui nous entraîne vers une tout autre conception de la liberté que celle que défendent en théorie les penseurs

¹⁹³ Cité dans *Naissance de la biopolitique*, p. 3. La formule originale est du politicien britannique Robert Walpole.

¹⁹⁴ *Naissance de la biopolitique*, p. 30.

¹⁹⁵ *Naissance de la biopolitique*, p. 17.

du libéralisme moral. La liberté apparaît avec le libéralisme comme un enjeu stratégique, non comme une cause morale, et ce pour deux raisons.

La première concerne la croyance même en un libéralisme qui ferait place à une plus grande *quantité* de liberté. Selon Foucault, le libéralisme n'accorde pas *plus* de liberté que la raison d'État. Il en change la « qualité », et c'est à ce moment précis qu'il est permis de convoquer les deux tentatives de définition du libéralisme que nous avons essayé d'explicitier : le libéralisme biopolitique et le libéralisme comme rationalité gouvernementale. Il est vrai que la gouvernementalité libérale se développe en réaction à une raison d'État éminemment interventionniste. Plus l'intervention sera grande, meilleures seront les forces de l'État, dit la raison d'État, et l'économie politique, en proposant de « laisser-faire » une part importante de ce que revendiquait la gouvernementalité précédente, dégage évidemment certaines zones de liberté qui n'existaient pas alors. Il est vrai que les individus sont « plus » libres par rapport au marché. Ils le sont davantage, sans doute, au niveau des possibilités d'élévation sociale (cette considération étant elle-même relative à la liberté du marché et sa supposée neutralité par rapport aux chances égales de s'enrichir). Ils seront éventuellement plus libres, peut-être, de s'exprimer, de circuler, etc. Mais la différence fondamentale entre la raison d'État et la gouvernementalité libérale ne relève pas d'une appréciation quantitative des libertés octroyées.

Il est vrai que la raison d'État donne naissance à une immense « monarchie administrative » qu'on peut certainement qualifier de liberticide, mais qu'en est-il du libéralisme ? Il donne naissance, nous le savons déjà, au gouvernement biopolitique, « qui se donne pour tâche de prendre en charge continûment, efficacement les individus, leur bien-être, leur santé, leur travail, leur manière d'être, leur manière de se conduire, jusqu'à leur manière de mourir¹⁹⁶ ». Ainsi, que ses objectifs soient nobles ou non, la biopolitique s'insère jusque dans le corps intime des individus, un peu à la manière, d'ailleurs, dont le fait le pouvoir pastoral en suivant chacune des brebis dans ses moindres déplacements. La liberté n'est pas une donnée qui pourrait être mesurée ; elle fait partie d'un ensemble de stratégies qui, d'une gouvernementalité à l'autre, sont appelées à en modifier la « qualité ». Pour Foucault, il devient dès lors impossible de parler du libéralisme comme d'un type de gouvernementalité qui concéderait *plus* de libertés. Le libéralisme procède par *retrait* et *ajout* de certaines libertés aux dépens d'autres, et sa comparaison avec la raison d'État repose uniquement sur un changement de configuration stratégique. Non sur l'intuition d'un respect moral des individus et de leur liberté supposée.

¹⁹⁶ *Naissance de la biopolitique*, p. 64.

La liberté, ensuite, n'est pas un « universel ». La critique formulée par Foucault à l'endroit des humanistes, en ce sens, n'a pas d'autre objectif que de dégager une signification à la fois plus technique et plus éloquente, d'un point de vue politique, de la liberté : la liberté n'est pas une essence, c'est un « rapport entre gouvernants et gouvernés¹⁹⁷ ». Une définition qui s'apparente fortement à celle qu'on attribuait à la notion de pouvoir, dont nous disions en 1.2.1. qu'elle ne désignait pas une essence, mais un type de *relations*¹⁹⁸. Dans cette optique, la liberté suscite un jeu de questions et de réponses complexe, une lutte continue entre intervention et résistance, entre échec et réussite, entre permissions et contraintes. Le libéralisme n'est pas ce qui, soit négativement par rapport à la raison d'État, soit positivement en tant que système prétendument moral, ne fait que *garantir* un certain nombre de libertés inaliénables. Le libéralisme « consomme » de la liberté, avec comme effet qu'il doit incessamment en *produire* pour assurer sa pratique. « Il est bien obligé d'en produire, il est bien obligé de l'organiser », écrit Foucault, et le libéralisme

va donc se présenter comme gestionnaire de la liberté, non pas au sens de l'impératif : « sois libre », avec la contradiction immédiate que cet impératif peut porter. Ce n'est pas le « sois libre » que formule le libéralisme. Le libéralisme formule ceci, simplement : je vais te produire de quoi être libre. Je vais faire en sorte que tu sois libre d'être libre. Et du même coup, si ce libéralisme n'est pas tellement l'impératif de la liberté que la gestion et l'organisation des conditions auxquelles on peut être libre, vous voyez bien que s'instaure, au cœur même de cette pratique gouvernementale, un rapport problématique, toujours différent, toujours mobile entre la production de la liberté et cela même qui, en la produisant, risque de la limiter et de la détruire¹⁹⁹.

La liberté ne coïncide pas avec un fait premier, soit celui d'une essence morale quelconque, elle est le résultat changeant, questionnable et de fait toujours remis en question de la pratique gouvernementale et de ses objectifs. En soulignant cela, Foucault relève en même temps la grande contradiction stratégique du libéralisme : parce que la liberté n'est pas une donnée mais un type de relation entre gouvernants et gouvernés, le libéralisme est incessamment forcé d'intervenir *au nom de la liberté*.

Cette intervention contradictoire se manifeste premièrement sous la forme d'une biopolitique des populations, qui se mobilise historiquement à partir de deux grands axes

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ La seule différence entre pouvoir et liberté, ici, est celle que nous soulignons plus tôt, à savoir que le rapport qui s'institue au cœur de ce *jeu des libertés* n'oppose plus directement les dominants et les dominés dans la logique des micro-pouvoirs, mais les gouvernants et les gouvernés dans la dynamique politique du macro-pouvoir.

¹⁹⁹ *Naissance de la biopolitique*, p. 65.

stratégiques qui sont en partie différents dans leurs objectifs, en partie contemporains. Nous avons déjà tenté d'en rendre compte en 1.1.2. Parce que le libéralisme dépend, pour produire mais surtout pour *contenir* et *gérer* la liberté dont il a besoin, d'un ensemble de mécanismes de contrôle et de surveillance, « les grandes techniques disciplinaires [...] sont exactement contemporaines dans leur développement, dans leur explosion, dans leur dissémination à travers la société, de l'âge des libertés²⁰⁰ ». L'« âge des libertés » n'est donc pas étranger à la « disciplinarisation » de la société et *trafique*, à l'origine du moins, avec les dispositifs mis en place à l'époque de la raison d'État. Nous avons dit que le libéralisme, contrairement à la *ratio status*, cherchait toujours à *mesurer* l'intervention en fonction d'un critère pratique de *nécessité*. Or, pour savoir avec certitude à quel moment intervenir ou à quel moment au contraire laisser-faire ce qu'on considère comme naturel, encore faut-il avoir pris connaissance de la « mécanique des comportements » qui se donnent à voir, avant tout, à travers le prisme disciplinaire et ses institutions. « C'est uniquement lorsque le gouvernement, limité d'abord à son fonction de surveillance, verra que quelque chose ne se passe pas comme le veut la mécanique générale des comportements, des échanges, de la vie économique, qu'il aura à intervenir²⁰¹ », écrit Foucault. La société disciplinaire *prépare* donc (c'est-à-dire qu'elle rend possible son efficace « en amont », pour ainsi dire) le projet libéral, et c'est la raison pour laquelle Foucault ne manque pas, dans la *Volonté de savoir*, de traiter parallèlement de la société disciplinaire et de l'émergence d'une société dite « biopolitique ».

Le second axe stratégique sur lequel s'appuient les technologies libérales viendra par la suite peu à peu *corriger* l'excès d'intervention des disciplines en proposant un ensemble de technologies moins visibles, plus discrètes et donc plus propres à traduire en pratique le type d'intervention qui sera préconisé. L'âge sécuritaire, écrit Foucault, « c'est l'apparition aussi, dans ce nouvel art de gouverner, de mécanismes qui ont pour fonction de majorer des libertés », c'est-à-dire de laisser jouer davantage ce qui existe déjà en se contentant de l'encadrer. À partir de ce moment, « le contrôle n'est plus simplement, comme [dans l'âge disciplinaire], le contrepoids nécessaire à la liberté. C'en est le principe moteur.²⁰² » Les dispositifs de sécurité, en parallèle avec le gouvernement disciplinaire/biopolitique, apparaissent donc comme l'un des « pôles » d'intervention – surtout dans l'ordre du marché, par opposition à une biopolitique qui s'intéresse aux corps – d'un gouvernement

²⁰⁰ *Naissance de la biopolitique*, p. 69.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

libéral qui cherche à faire *circuler* les libertés en ayant en vue sa propre utilité²⁰³. Le libéralisme sécuritaire, en ce sens, se rapporte à la liberté comme à un phénomène *physique* – mais de manière complètement différente et éminemment plus permissive, dans l'ordre économique, que la micro-physique disciplinaire ou que les technologies biopolitiques du corps – :

L'idée d'un gouvernement des hommes qui penserait d'abord et fondamentalement à la *nature des choses* et non plus à la mauvaise nature des hommes, l'idée d'une administration des choses qui penserait avant tout à la *liberté* des hommes, à ce qu'ils veulent faire, à ce qu'ils ont *intérêt* à faire, à ce qu'ils pensent en faire, tout cela, ce sont des éléments corrélatifs. Une physique du pouvoir ou un pouvoir qui se pense comme action physique dans l'élément de la nature et un pouvoir qui se pense comme régulation qui ne peut s'opérer qu'à travers et en prenant appui sur la liberté de chacun, je crois que c'est là quelque chose d'absolument fondamental. [La gouvernementalité libérale] *n'est pas une idéologie*, ce n'est pas proprement, ce n'est pas fondamentalement, ce n'est pas premièrement une idéologie. C'est d'abord et avant tout *une technologie de pouvoir*²⁰⁴.

C'est donc ici, à ce stade éminemment politique de la pensée de Foucault, que notre entreprise se complique en même temps qu'elle se précise. Dans le chapitre consacré à Marx, nous aurons surtout voulu montrer que le libéralisme ne se réduit pas uniquement à la question du marché. Son apparition, au contraire, sollicite et s'appuie sur un ensemble d'institutions, de technologies et de méthodes nouvelles qui renvoient à un type d'*organisation biopolitique* très complexe. *La biopolitique, en intervenant de plus en plus sur les corps des individus pour produire quelque chose comme une population saine, est productrice de valeurs d'usage concrètes et positives* (2.2.2.). La région du savoir-pouvoir dégagée par Foucault est donc tout aussi éloquente, du point de vue d'une théorie du libéralisme, que celle du marché théorisée par Marx. En revanche, ce que nous venons de voir nous autorise à rétablir le rôle central qu'a pu jouer l'économie dans l'élaboration d'une gouvernementalité politique non pas fondée en morale, mais axée sur des pratiques dont l'idéal est « scientifique ». Le rejet du libéralisme comme théorie du tout-au-marché (chapitre 2) ne nous autorise donc pas à le transformer en *idéologie morale* (chapitre 3). Le libéralisme n'est ni parfaitement économique, ni

²⁰³ La juxtaposition des mécanismes disciplinaires/biopolitiques et d'un ensemble de technologies sécuritaires en lien avec le marché se vérifie à merveille dans la philosophie utilitariste, d'ailleurs moins morale que politique – voire « gouvernementale » –, de Jeremy Bentham. Comme l'écrit André Cluzelaud, le principe d'utilité mis de l'avant par Bentham laisse « s'exprimer la préférence personnelle et le désir de richesse qui en résulte dans une société qui en limite les excès ; c'est dire toute l'importance des lois et des châtiments dont l'usage généralisé [...] joue un rôle décisif dans l'apprentissage des valeurs nécessaires à la vie » (André Cluzelaud. *Vers une économie du bonheur. Influence de l'utilitarisme anglo-saxon de Francis Bacon à John Stuart Mill*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 260).

²⁰⁴ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 50. Souligné par nous.

parfaitement moral²⁰⁵. Il est *politique* au sens fort du terme, c'est-à-dire qu'il est l'affaire d'un appareil d'État intéressé à *gouverner* le plus efficacement possible à partir de dispositifs, d'abord disciplinaires, ensuite biopolitiques et finalement, en ce qui concerne la majoration des libertés liées au marché, sécuritaires. Le libéralisme apparaît dès lors comme une « technologie de pouvoir » qui s'appuie, ainsi que nous le montrerons dès maintenant en guise de conclusion, sur un *régime de vérité*.

3.2.3. De juridiction à véridiction

Dans la *Volonté de savoir*, Foucault s'était permis une entrée plutôt théâtrale en philosophie politique en affirmant que les philosophes et historiens, dans leur grande majorité, n'avaient toujours pas coupé « la tête du roi »²⁰⁶. En 1.2.2., nous affirmions que cette expression nous invitait à rompre avec une conception vieillie de l'État comme pouvoir d'intervention essentiellement « négatif ». De fait, la forme de pouvoir qui succède à la souveraineté (et donc, dans une mesure bien précise²⁰⁷, à la raison d'État), comme nous avons tenté de le montrer, est *positive* à au moins deux égards. Elle est positive en regard des ses effets, d'abord, dans la mesure où le gouvernement biopolitique se donne pour tâche de produire, et ce incessamment, ce qu'on tendra de plus en plus à qualifier de *bien-être*. La biopolitique s'intéresse aux corps comme *valeur sociale* et a pour objectif constant et positif d'en maximiser la *vie*. Elle est également positive, en un deuxième sens, dans la mesure où nous constatons une baisse systématique d'intervention – surtout dans l'ordre du marché – par rapport à la raison d'État²⁰⁸.

« Couper la tête du roi » veut donc dire, en un sens d'abord limité, qu'il faut prendre acte d'une « révolution » interne à l'État qui le fait passer, depuis une justification du pouvoir en termes de *cause* morale, du côté des *effets* concrets de l'intervention. L'ancien droit de mort dont nous avons déjà parlé (1.1.2.) dépendait essentiellement des prérogatives légales du souverain. Foucault a par

²⁰⁵ Ici, il faut comprendre : le libéralisme *classique* n'est ni parfaitement économique, ni parfaitement moral. Dans *Naissance de la biopolitique*, Foucault montre bien pourquoi le néolibéralisme, qu'il considère comme une réforme « économiste » du libéralisme classique, nous autorise à penser le marché comme le seul mécanisme qui fasse réellement autorité. Nous considérons de la même manière que le libéralisme comme théorie morale, ainsi qu'on le retrouve depuis Locke jusqu'à Rawls, par exemple, se défend à partir de lui-même tout en ne prétendant pas nécessairement dégager, comme le fait Foucault, la réalité historique qui le rendit possible.

²⁰⁶ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 117.

²⁰⁷ La raison d'État, tout en figurant comme la première forme moderne de « gouvernement », demeure bien liée au régime de la souveraineté. Elle en représente même l'apogée, dans la mesure où le pouvoir légal du souverain n'a jamais été aussi puissant qu'à travers l'intervention illimitée du coup d'État. À l'inverse, elle se distingue des formes de souveraineté du Moyen Âge et de la Renaissance en coupant court à l'idée d'une « nature du monde » que le souverain aurait à imiter.

²⁰⁸ Il s'agit évidemment de la baisse d'un certain « type » d'intervention – i.e. d'intervention négative, ou répressive. Ainsi que nous l'avons expliqué en 3.2.2., il fait peu de sens de dire que le libéralisme accorde *plus* de libertés que la raison d'État. Foucault affirme qu'il en change plutôt la « qualité ».

ailleurs très bien décrit les anciennes formes de pénalité qui figurent, dans l'ouverture de *Surveiller et punir* par exemple, comme la *manifestation physique* du pouvoir royal. Si ce n'est le roi lui-même, ce sont ses sbires qui exécutent, toujours en fonction d'un certain « droit » sur la vie et la mort de sujets qui dépendent d'une loi dont il est l'unique possesseur. L'expression du pouvoir de punir est alors très simple et suppose une correspondance juridique entre le crime et la pénalité²⁰⁹. Or, « à partir du moment où la pratique pénale substitue à la question : qu'as-tu fait ? la question : qui es-tu ? [...], à partir de ce moment là, [...] la fonction juridictionnelle du pénal est en train de se transformer ou est doublée par [...] la question de la véridiction²¹⁰ ». Alors naît la prison, avec comme conséquence qu'on cessera peu à peu de faire simplement *correspondre* le crime avec sa peine mais qu'on tâchera d'établir, chez le criminel, ce qui l'a poussé à agir, ce qu'il est et ce qu'on peut attendre de lui en fonction d'un régime du *vrai* et du *faux*²¹¹. Le dispositif de sexualité, de la même manière, faisait passer une sexualité encore soumise à des formes de juridiction morale dans le champs de la « vérité » : en quoi consiste le désir, qu'est-ce qu'une sexualité saine, quelles en sont les menaces concrètes et quels en sont au contraire les bénéfiques, etc. ?

C'est donc à partir de ce déplacement qui va du simple pouvoir de punir ou d'interdire au *savoir* (sur le criminel et ses motifs, son comportement, sur la sexualité et ses effets, etc.) que Foucault nous autorise peu à peu à penser le pouvoir politique comme un *régime de vérité*. En étudiant le libéralisme à partir de l'économie politique, écrit-il, « j'ai [d'abord] voulu dire que le marché, [qui était déjà un] objet privilégié [...] au XVI^e et au XVII^e siècle sous le régime d'une raison d'État et d'un mercantilisme qui faisait précisément du commerce un des instruments majeurs de la puissance de l'État, s'était constitué, maintenant, en un lieu de véridiction²¹² ». Foucault nous invite dès lors à penser le passage épistémique à partir duquel un État d'abord fondé sur des mécanismes de *juridiction* est soudainement appelé à régner en s'appuyant sur des mécanismes de *véridiction*.

Comment ce passage du juridictionnel au « véridictionnel » se vérifie-t-il à partir de ce qui nous intéresse, c'est-à-dire au moment très précis où la raison d'État, quand elle est questionnée de l'intérieur par l'économie politique, est soudainement appelée à modifier ses techniques

²⁰⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, pp. 41-83.

²¹⁰ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 36.

²¹¹ Foucault revient brièvement sur l'époque de *Surveiller et punir* et requalifie son approche à la lumière de la question de la « vérité » en disant qu'« étudier les institutions pénales, ça voulait dire les étudier d'abord, bien sûr, comme des lieux et des formes où la pratique juridictionnelle était majeure et on peut dire autocratique. [Étudier] comment, dans ces institutions pénales fondamentalement liées à une pratique juridictionnelle, s'était formée et développée une certaine pratique véridictionnelle qui commençait à mettre [en place] [...] cette question véridictionnelle qui est au cœur même du problème de la pénalité moderne, jusqu'à l'embarras même de sa juridiction, et qui était la question de vérité posée au criminel : qui es-tu ? » (*Naissance de la biopolitique*, p. 36).

²¹² *Naissance de la biopolitique*, p. 34.

d'intervention ? Nous connaissons déjà la première technologie du « régime de vérité » libéral : le marché. Gouverner au XVIII^e siècle, en effet, consiste à prendre connaissance et à agir en fonction d'une naturalité inhérente, si ce n'est au marché lui-même²¹³, du moins aux rapports interindividuels qui se règlent entre eux spontanément pour former une *réalité de transaction*. Nous connaissons également le motif principal qui guide le laissez-faire libéral, et qui demeure à première vue identique à celui de la raison d'État : mieux gouverner. Le deuxième élément du régime de vérité libéral, par conséquent, concerne la notion, décisive par rapport au régime précédent, de l'*utilité*. Moins gouverner pour *mieux* « gérer », c'est respecter la spontanéité d'un *marché* qui profite à tous et à chacun, et qui mène par conséquent à une plus grande *utilité* du gouvernement lui-même. Marché et utilité seraient donc les deux premiers critères « de vérité » du régime libéral.

Revenons quelque peu en arrière. D'un côté, il est clair que le rapport du libéralisme au marché est aux antipodes de la raison d'État. Le type d'économie préconisé par la *ratio status*, en effet, est mercantiliste, et l'intervention de l'État à l'intérieur des mécanismes du marché est non seulement perçue comme nécessaire, mais comme *juste*. Foucault consacre d'ailleurs une partie de son développement à montrer pourquoi que le marché, à l'époque de la raison d'État, fonctionne réellement comme un mécanisme de juridiction²¹⁴. La modification physiocratique du *rapport* de l'État au marché apparaît donc comme une source directe de transformation politique. D'un autre côté, il apparaît beaucoup plus difficile de déterminer pourquoi le principe d'utilité serait nouveau par rapport à la gouvernamentalité précédente. Dire que la raison d'État n'avait pas en vue sa propre utilité paraît absurde et contredit la définition même que nous en avons donnée : celle d'un État qui cherche, par tous les moyens, à faire croître ses forces pour mieux gouverner.

Il faut donc replacer cette notion au cœur de l'*histoire de la vérité* qui préoccupe Foucault, surtout à partir des années 1970. Une expression, utilisée à plusieurs endroits, qui paraît ambivalente et que nous tenons par avance à préciser. Quand Foucault décrit l'émergence, après le clivage juridique du *permis* et du *défendu* de la souveraineté, d'un régime du *vrai* et du *faux*, il n'entend jamais

²¹³ L'idée des physiocrates repose moins sur l'idée « déductive » du marché, qu'il faut sans cesse contribuer à « créer » ou à enserrer par un ensemble de normes sociales, que sur l'idée d'une naturalité des rapports sociaux qui produisent d'eux-mêmes, en quelque sorte, les principes fondamentaux qui permettent l'émergence d'un marché qu'il faudrait laisser-faire.

²¹⁴ À l'époque de la raison d'État, le marché « était également un lieu de justice en ce sens que le prix de vente qui était fixé dans le marché était considéré, aussi bien d'ailleurs par les théoriciens que par les praticiens, comme un prix juste ou en tout cas un prix qui devait être le juste prix, c'est-à-dire un prix qui devait entretenir un certain rapport avec le travail fait, avec les besoins des marchands, avec les besoins, bien sûr, et les possibilités des consommateurs. Lieu de justice au point que le marché devait être un lieu privilégié de la justice distributive, puisque vous [le] savez bien, pour un certain nombre au moins de produits fondamentaux comme les produits alimentaires, les règles du marché faisaient qu'on s'arrangeait pour que, sinon les plus pauvres, du moins certains des plus pauvres, puissent acheter des choses aussi bien que les plus riches » (*Naissance de la biopolitique*, p. 32).

parler de vérité au sens épistémique du terme. Il est vrai que son rôle opératoire *comme critère*, par définition, est bel et bien épistémique, mais Foucault s'intéresse à la valeur strictement normative de la vérité. Que les physiocrates, en s'attachant à l'idée d'un marché autorégulateur, aient véritablement « découvert » une vérité de nature ou non importe peu. Ce qui importe, c'est qu'à partir d'un certain moment dans l'histoire, on l'ait *considéré* comme tel, d'où l'usage du terme véridiction. L'important n'est pas la vérité *en soi* du marché ou l'efficace soi-disant *scientifique* du principe d'utilité. Ce qui importe, c'est qu'à l'intérieur des théories économiques, morales et finalement politiques du XVIII^e siècle, on les *dise* vrai. Décidément, Foucault s'intéresse aux effets de la vérité, et non à la validation épistémique : « Ce n'est pas l'histoire du vrai, ce n'est pas l'histoire du faux, c'est l'histoire de la véridiction qui a politiquement son importance²¹⁵ ».

Dès lors, ce que Foucault constate, ce n'est pas que le libéralisme, par rapport à la raison d'État par exemple, *dise enfin vrai*. Il constate le « branchement d'un régime de vérité sur la pratique gouvernementale²¹⁶ », à savoir l'émergence d'une appréciation « scientifique » de l'intervention qui départage l'action gouvernementale en fonction d'une séparation entre le *nécessaire* – parce que « vrai » – et le *superflu* – le « faux ». En ce sens, le libéralisme, écrit-il, est une rationalité gouvernementale qui fonctionne à l'« intérêt » :

La raison gouvernementale, dans sa forme moderne, dans celle qui s'établit au début du XVIII^e siècle, cette raison gouvernementale qui a pour caractéristique fondamentale la recherche de son principe d'autolimitation, est une raison qui fonctionne à l'intérêt. Mais cet intérêt, ce n'est plus bien sûr celui de l'État entièrement référé à lui-même et qui ne cherche que sa croissance, sa richesse, sa population, sa puissance, comme c'était le cas dans la raison d'État. L'intérêt maintenant au principe duquel la raison gouvernementale doit obéir, ce sont des intérêts, c'est un jeu complexe entre les intérêts individuels et collectifs, l'utilité sociale et le profit économique, entre l'équilibre du marché et le régime de la puissance publique, c'est un jeu complexe entre droits fondamentaux et indépendance des gouvernés. Le gouvernement, en tout cas le gouvernement dans cette nouvelle raison gouvernementale, c'est quelque chose qui manipule des intérêts²¹⁷.

C'est à partir de ce nouveau type d'intérêt, qui n'est plus autoréférentiel mais *généralisé*, que l'on pourra relier théoriquement marché et utilité – et dégager par le fait même la nouveauté proprement *technique* de ce dernier terme. La naturalité du marché, d'abord, repose sur la croyance en la « vérité » des intérêts individuels qui produisent, lorsque laissés à eux-mêmes, un ensemble de phénomènes de

²¹⁵ *Naissance de la biopolitique*, p. 38.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Naissance de la biopolitique*, p. 46.

constance *profitables*. Profitables aux individus, d'abord, parce que l'offre et la demande – entre autres principes – convergent vers une fixation des prix qui est souhaitable à tous. Profitables à l'État, ensuite, parce que son propre intérêt, le gouvernement bien ordonné, s'en trouve facilité. Parce que l'État n'a plus à vouloir dominer le marché, il pourra par conséquent concentrer son gouvernement sur sa population. Le libéralisme commence donc à émerger véritablement quand l'intérêt de la population n'apparaît plus comme une valeur potentiellement « négative » par rapport, disons, à un gouvernement qui tâcherait par tous les moyens d'accroître ses forces en empiétant, au besoin, sur la liberté-résistance des sujets. Au contraire : les intérêts individuels, par l'entremise du marché, deviennent le *moyen* positif de l'utilité gouvernementale. Et encore une fois deux lectures du libéralisme, ou disons : deux lectures de son développement historique réel, se font face.

La première, que Foucault qualifie de lecture « rousseauiste²¹⁸ », fait du droit la clé du système de libertés libéral. Le libéralisme est considéré comme étant essentiellement moral et le droit, comme nous l'avons expliqué par ailleurs, agit à la manière d'un contre-pouvoir qui cherche à limiter dans leur fondement les prérogatives du souverain. La liberté des individus, parce qu'elle est ou bien fondée en raison, ou bien « naturelle », apparaît alors comme une *limite morale* à ne pas franchir. La lecture rousseauiste du libéralisme « est une manière de poser d'entrée de jeu et par une sorte de recommencement idéal ou réel de la société, de l'État, du souverain et du gouvernement, le problème de la légitimité et de l'incessibilité des droits²¹⁹ ». La liberté fondée en droit s'inscrit donc en faux contre l'exercice, toujours poussé à ses limites, de l'État lui-même. « Entre les théoriciens du droit naturel du XVII^e siècle et [...] les juristes et les législateurs de la Révolution française, vous avez une continuité²²⁰ », écrit Foucault, et les rousseauistes demeurent donc en périphérie, avec une conception du libéralisme comme système de libertés-résistance ou libertés *négatives*, d'une logique qui est celle de la raison d'État. Ici, la liberté morale des individus s'oppose par principe à l'utilité « technique » du gouvernement.

Quant à la deuxième lecture, elle ne part du droit, mais « de la pratique gouvernementale elle-même²²¹ » *en tant qu'elle est branchée sur un régime de vérité*. Les limites qui seront alors posées au gouvernement n'apparaissent pas comme des bornes morales qui lui seraient interdites par principe, mais comme des *limites de fait*, écrit Foucault. C'est alors seulement qu'émerge l'utilité au sens moderne du terme, c'est-à-dire non pas au sens exclusif de l'utilité de l'État, mais au sens utilitariste

²¹⁸ *Naissance de la biopolitique*, p. 40.

²¹⁹ *Naissance de la biopolitique*, p. 41.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Naissance de la biopolitique*, p. 41.

d'« utilité générale ». De fait, Foucault considère l'utilitarisme comme la première théorie, morale dans ses prétentions mais radicalement politique dans son efficacité, à questionner le pouvoir public non pas au niveau de ses intentions ou en fonction du respect ou du non-respect de certains droits fondamentaux, mais au niveau de ses effets. Nous irons même plus loin : il semble que l'utilitarisme moral ne soit pas autre chose que la transcription, dans les domaines de l'éthique et du droit, des règles d'abord posées par un pouvoir qui se donne pour objectif principal de maximiser son intérêt *politique* :

[Il ne faut] pas croire que le radicalisme anglais n'est rien d'autre que la projection, sur le plan politique, d'une idéologie, disons utilitariste. C'est, au contraire, à partir d'une élaboration interne qui n'en est pas moins une élaboration réfléchie, qui n'en est pas moins une réflexion perpétuellement investie, traversée, d'éléments philosophiques, théoriques, juridiques, donc, à partir de la pratique du gouvernement, définir quelle doit être sa sphère de compétence et la définir en termes d'utilité. À partir de quoi, l'utilitarisme apparaît comme tout autre chose qu'une philosophie, tout autre chose qu'une idéologie. L'utilitarisme, c'est une technologie du gouvernement tout comme le droit public était à l'époque de la raison d'État la forme de réflexion ou, si vous voulez, la technologie juridique avec laquelle on essayait de limiter la ligne de pente indéfinie de la raison d'État²²².

À partir de l'utilitarisme, l'utilité libérale se voit dissociée radicalement de l'utilité de l'État défendue par la *ratio status*. Le principe d'utilité, via la logique des intérêts et son imbrication dans l'ordre du marché, agit comme un critère de vérification/véridiction de l'intervention, la « morale » utilitariste n'apparaissant alors que comme le *reflet* d'une gouvernementalité en action. Ainsi compris, conclut Foucault, l'utilitarisme dégage une zone de liberté qui n'est pas celle des « droits de l'homme » rousseauiste, mais celle d'une *indépendance des gouvernés* nécessaire à l'État lui-même. Les droits de l'homme sont considérés comme fondamentaux en vertu de motifs moraux qui « dominant » l'intervention ; l'indépendance, elle, est *utile* en fonction d'un *intérêt*, c'est-à-dire d'un résultat qu'on prétend « scientifiquement » préférable et à ceux dirigés, et à ceux qui sont dirigés.

La différence fondamentale entre la lecture « humaniste » ou « rousseauiste » de la liberté et la lecture utilitaire, dans laquelle la liberté figure comme une affaire de *gouvernement*, nous entraîne ultimement vers deux conceptions diamétralement opposées de l'« homme » lui-même. En ce sens, le régime de vérité libéral n'est pas seulement « économiste » et repose au contraire sur une série de rapports nouveaux, rapports techniques liés à la relation savoir-pouvoir, face à la « réalité » des individus eux-mêmes. Il est vrai que la naturalité de la population est l'une des « découvertes »

²²² *Naissance de la biopolitique*, p. 42.

essentielles de l'économie politique, et les physiocrates la constatent surtout à partir de la régulation spontanée des échanges sur le marché. Il est vrai également que l'utilité générale dont nous venons de parler s'appuie sur une logique des intérêts considérable, peut-être plus que partout ailleurs, à même l'action économique. Ceci dit, le passage qui va de la juridiction souveraine à la juridiction libérale est sans doute moins redevable à l'économie elle-même que « tribulaire », comme le dit Manuel Mauer, « de l'investissement par le pouvoir de la vie biologique de l'espèce²²³ ». La biopolitique, via la mise en place de dispositifs de pouvoir et de technologies de savoir qui s'intéressent à l'être humain comme *espèce*, aurait fortement contribué à dégager, parallèlement à l'économie politique, cette idée selon laquelle gouverner à la manière libérale, c'est agir en fonction d'une naturalité intrinsèque à la population :

L'homme, ce n'est, après tout, rien d'autre, tel qu'il a été pensé et défini par les sciences humaines du XIX^e siècle et réfléchi dans l'humanisme à la même époque, cet homme n'est rien d'autre [pour le libéralisme] qu'une figure de la population. [...] Tant que le problème du pouvoir se formulait [en termes de juridiction], en face de la souveraineté ne pouvait exister l'homme, mais seulement la notion juridique de sujet de droit. À partir du moment où, au contraire, comme vis-à-vis non pas de la souveraineté, mais du gouvernement, on a eu la population, je crois que l'on peut dire que l'homme a été à la population ce que le sujet de droit avait été au souverain²²⁴.

L'économie politique, figure du marché au sens où l'entendait plus tôt Jacques Bidet (2.2.1.), et la biopolitique, pouvoir d'organisation qui s'intéresse à la *vie* de la population conçue comme *espèce*, sont toutes deux impliquées dans l'émergence d'un libéralisme à la fois sécuritaire et biopolitique. Foucault contribue donc à réélaborer positivement, à l'intérieur d'un rapport dynamique qui fait s'interroger puis se répondre mutuellement les pôles du marché et de l'organisation biopolitique, un libéralisme souvent confiné à une *expression morne*. Nous l'avons dit et le répétons : le libéralisme n'a

²²³ Manuel Mauer. *Foucault et le problème de la vie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 70. Nous dirons même que la biopolitique a été d'une certaine manière devancée par les technologies disciplinaires, dont nous disions précédemment qu'elles avaient contribué à préparer le grand souci *biologique* de l'organisation libérale. Foucault en donne un excellent exemple à partir de la soi-disant « douceur des peines » qui se substitue au droit de mort du souverain. Encore une fois, Foucault affirme que cette douceur ne s'explique pas en termes de *cause* morale, mais en termes d'*intérêts* : « À partir du XVIII^e siècle ([comme] cela apparaît clairement chez Beccaria), ce fameux principe de la douceur des peines – encore une fois, c'est entendu, ça ne se réfère pas à quelque chose dans le changement de la sensibilité des gens –, ce principe de la modération des peines, au fond, il repose sur quoi, si on voulait l'analyser mieux que je ne l'ai fait [dans *Surveiller et punir*] ? Eh bien, ce serait ceci : qu'entre le crime d'une part et l'autorité souveraine qui a le droit de le punir, éventuellement de le punir de mort, s'est interposé quoi ? La mince pellicule des intérêts qui sont désormais la seule chose sur quoi la raison gouvernementale puisse avoir prise. [...] Est-ce que c'est intéressant de punir, quel intérêt ça a, quelle forme la punition doit-elle avoir pour que ça soit intéressant pour la société ? [...] L'insertion de cette pellicule phénoménale de l'intérêt comme constituant la seule sphère ou plutôt la seule surface d'intervention possible du gouvernement, c'est cela qui explique ces mutations qui toutes doivent être, vous le voyez, référées à ce réaménagement de la raison gouvernementale » (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 47).

²²⁴ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 81.

jamais été ni simplement économique, ni d'ailleurs simplement moral. Le libéralisme est *politique* au sens fort, et l'interroger consiste à rendre visibles les pratiques qui l'ont rendu possible.

CONCLUSION

Nous sommes partis d'un constat très simple, d'une évidence toute faite, qui confine en théorie la question politique au problème du pouvoir. L'étude de cette relation, ainsi que nous l'escomptions, s'est vite révélée plus dense qu'il n'y paraissait, et notre premier réflexe aura été de différencier les deux termes en nous appuyant sur une considération qui fut d'abord *chronologique*. Le pouvoir, parce qu'il se développe avant tout en vase clos, bénéficie presque toujours d'une indépendance initiale par rapport à une reprise politique latente. Ainsi souhaitions-nous montrer en tout premier lieu que le pouvoir préfigure et « anticipe » souvent une politique *à venir* ; l'inverse ne s'avère que très rarement. Les développements sur le dispositif de sexualité, en ce sens, nous auront permis de séparer la question du biopouvoir, d'abord intégré à un souci bourgeois pour le corps et ses propriétés différentielles, de l'avènement plus tardif d'une biopolitique de la population. Notre brève percée introductive dans *Sécurité, territoire, population*, dans la deuxième partie du premier chapitre, nous aura ensuite permis d'appuyer la différence entre *micropouvoirs* et *macropouvoir*, en signalant notamment les principales thématiques d'un pouvoir politique en gestation : population, gouvernement, biopolitique, des termes, en somme, qui étaient absolument étrangers à l'élaboration première d'un pouvoir sur la vie tributaire d'une « conscience de classe ». En définitive, c'est de manière prudente que nous avons annoncé la parenté à prévoir entre la biopolitique et le libéralisme, et ce pour deux raisons.

La première était évidemment liée à l'apparition du biopouvoir au sein de la classe bourgeoise, dont la puissance repose avant tout sur un avantage économique. À l'égal de Foucault, nous tenions à ne pas confondre trop tôt la question du biopouvoir avec l'explication réductrice d'un pouvoir économique tentaculaire. La deuxième raison de cette prudence, ensuite, concernait la portée *politiquement* révolutionnaire que Foucault attribue à cette « entrée de la vie dans l'histoire ». La biopolitique, de par son influence majeure sur l'ensemble d'une *population*, serait comparable en importance au capitalisme de Marx – à condition, encore une fois, que le libéralisme biopolitique ne soit pas ramené de force à un certain libéralisme économique. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi dans un deuxième temps de définir la biopolitique foucauldienne en parallèle d'une lecture marxienne de la modernité. Si la société moderne n'est pas seulement une société-de-marché mais cherche aussi à *maximiser la vie* des individus, il devient possible de réfléchir notre condition hors des limites de l'économisme. Nous appuyant sur la lecture de Jacques Bidet, c'est ce que nous avons tâché de faire en définissant la biopolitique comme un appareil de gouvernement qui

considère le corps comme une *valeur d'usage sociale*, dégageant ainsi la première grande technologie « positive » du libéralisme foucauldien.

Finalement, nous souhaitons enrichir cette définition d'une seconde proposition : le libéralisme classique, s'il n'est pas réductible au pôle de la domination marchande, ne constitue pas essentiellement, à l'inverse, une idéologie morale. Au contraire : le libéralisme désigne un type de gouvernementalité, à savoir un ensemble de pratiques concrètes branchées par ailleurs sur *un régime de vérité* absolument nouveau par rapport au contexte juridique de la souveraineté. Le libéralisme apparaît alors comme une entreprise *doublement* technique. Il est technique, d'une part, parce que les technologies biopolitiques contribuent à transformer « positivement » les conditions de vie à l'heure de l'« accumulation des hommes ». Il est technique, en un deuxième sens, parce que son mode d'intervention est calqué sur la *naturalisation* des phénomènes sociaux. Intéressé par les *effets* du pouvoir plus que par sa justification en termes de *cause* morale, le libéralisme entretient un rapport productif avec la liberté-*efficacité* des individus – plutôt qu'avec une liberté simplement « négative », au sens où l'entendaient par exemple les défenseurs du droit naturel. Ce qui nous autorise ultimement à congédier, après la lecture économiste de Marx, l'interprétation morne d'un libéralisme qui serait entièrement fondé en droit. Dès lors, il semble que le libéralisme décrit par Foucault, à l'heure de la science, soit partie intégrante de ce que nous pourrions appeler l'*âge positif* : positif en regard des effets concrets d'une intervention, d'abord, dont la principale technologie de pouvoir repose sur la prise en charge publique de la santé des individus ; positif en regard d'une rationalité calculatrice, ensuite, qui place la société elle-même au centre d'un régime du vrai et du faux, substituant l'intervention *nécessaire* à l'intervention *légitime*.

Si nous nous sommes défendus de critiquer la valeur ce régime – au-delà de la fidélité que nous devons à Foucault, qui demeure théoriquement neutre sur cette question –, c'est bien parce que le libéralisme classique a été récupéré depuis par un nouveau type de gouvernementalité en pleine expansion. C'est sans doute à cette tâche plus actuelle qu'il faudrait consacrer nos recherches ultérieures, dont nous aimerions par avance indiquer quelques pistes. Depuis le milieu du XX^e siècle, la majorité des sociétés occidentales serait entrée dans la phase néolibérale de son développement. Or, il semble que cet événement rende curieusement légitime *a posteriori*, pour ainsi dire, la critique marxienne d'une « marchandisation » du tout social. Avec le néolibéralisme, ainsi que le montre Foucault dans *Naissance de la biopolitique*, le marché devient peu à peu le seul mécanisme de véridiction et de l'intervention gouvernementale, et de l'action individuelle. Ce qui nous laisse face à un double constat : si la forme moderne de société est de plus en plus économiste, elle

apparaît à l'inverse de moins en moins politisée. Comme l'écrit Thomas Lemke, le néolibéralisme étudié par Foucault « ne se limite pas à discourir sur “le retrait du politique” ou la “domination du marché” mais lit la soi-disant “fin de la politique” elle-même comme un programme politique²²⁵ ». Suivant, il nous semble que la société néolibérale accorde trop peu d'espace à une philosophie dans laquelle la liberté fait figure de *résistance*. La gouvernementalité contemporaine nous laisse peu de prises face à un pouvoir qui se cache de plus en plus derrière son pantin : celui d'un marché tentaculaire, insaisissable parce que partout à la fois, et qui menace, à terme, de transformer la lutte en apathie.

²²⁵ Thomas Lemke. « Marx sans guillemets : Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme », in *Marx et Foucault*, 13-27. Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 21.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio. *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. Martin Rueff, Paris, Payot, 2007.
- Aristote. *Topiques, tome I : livres I-IV*, traduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- Audard, Catherine, Bozzo-Rey, Malik et al. *Deux siècles d'utilitarisme*, sous la direction de Malik Bozzo Rey et Émilie Dardenne, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.
- Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Baldini, A. Enzo, Borot, Luc et al. *Raison et déraison d'État*, sous la direction de Yves Charles Zarka, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Bentham, Jeremy. *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011.
- Bidet, Jacques. *Foucault avec Marx.*, Paris, La Fabrique, 2014.
- Bonafous-Boucher, Maria. *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Bonnet, Stéphane. *Droit et raison d'État*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- Botero, Giovanni. *De la raison d'État*, Paris, Gallimard, 2014.
- Chevalier, Philippe. *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 15.
- Cluzelaud, André. *Vers une économie du bonheur. Influence de l'utilitarisme anglo-saxon de Francis Bacon à John Stuart Mill*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, Paris, Minuit, 2012.
- Dupont, Nicolas-Alexandre. *L'impatience de la liberté. Éthique et politique chez Michel Foucault*, Paris, Éditions Kimé, 2010.
- Fairfield, Paul. *Moral Selfhood in the Liberal Tradition : The Politics of Individuality*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 2009.
- , *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2012.

- , *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard, 2004.
- , *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004.
- , *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.
- Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Gordon, C., Pasquino, P. et al. *The Foucault Effect*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Hatchuel, Armand, Starkey, Ken et al. *Gouvernement, organisation et gestion : l'héritage de Michel Foucault*, Sous la direction de Armand Hatchuel, Éric Pezet, Ken Starkey et Olivier Lenay, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.
- Henry, Michel. *Marx*, Paris, Gallimard, 2009.
- Lazzeri, Christan et Reynié, Dominique. *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992
- , *La raison d'État : politique et rationalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- Lebrun, G., Machado, R. et al. *Michel Foucault. Philosopher*, New York, Routledge, 1992.
- Legrand, Stéphane. *Les normes chez Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- Lemke, Thomas. « Marx sans guillemets : Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme », in *Marx et Foucault*, 13-27. Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Manent, Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Pluriel, 2012.
- Marx, Karl. *Le Capital*, Paris, Flammarion, 1969.
- , *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996.
- Mauer, Manuel. *Foucault et le problème de la vie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.
- Ménissier, Thierry, Zarka, Yves Charles et al. *Machiavel. Le Prince ou le nouvel art politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Mill, John Stuart. *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 2007.
- Pires, Alvaro. « Beccaria, l'utilitarisme et la rationalité pénale moderne », in *Histoire des savoirs sur le crime et la peine. Tome II : La rationalité pénale et la naissance de la criminologie*, sous la direction de Christian Debuyst, François Digneffe et al., 83-143. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998.
- Postone, Moishe. *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, traduit par Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2009.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

- Renault, Emmanuel. *Marx et l'idée de critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
Marx et la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.
- Rorty, Richard, Taylor, Charles et al. *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, 1989.
- Senellart, Michel. « La question de l'État de droit chez Michel Foucault », in *Libertés et libéralismes. Formation et circulation des concepts*, sous la direction de Jean-Louis Fournel, Jacques Guilhaumou et Jean-Pierre Potier, Lyon, Ens éditions, 2012.
- Sforzini, Arianna. *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.
- Taylan, Ferhat, Laval, Christian et al. *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, sous la direction de Christian Laval, Luca Paltieni et Ferhat Taylan, Paris, La découverte, 2015.
- Wells, David. *Marxism and the Modern State. An Analysis of Fetichism in Capitalist Society*, Witham, Humanities Press, 1981.
- Zamora, Daniel, Scott Christofferson, Michael et al. *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, sous la direction de Daniel Zamora, Bruxelles, Éditions Aden, 2014.