

Université de Montréal

Pouvoir et subjectivation

Dialogue Arendt/Foucault sur les origines des camps de la mort

par

Alexandre Cloutier

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences

en vue de l'obtention du grade de maîtrise es arts

en philosophie

option recherche

août 2010

Alexandre Cloutier

Copyright : cette œuvre est libre, vous pouvez la copier, la diffuser et la modifier selon les termes de la Licence Art Libre

<http://www.artlibre.org>

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Pouvoir et subjectivation
Dialogue Arendt/Foucault sur les camps de la mort

Présenté par :
Alexandre Cloutier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché, président-rapporteur
Bettina Bergo, directrice de recherche
Iain Macdonald, membre du jury

Résumé

La divulgation dans les médias de masse des atrocités commises dans les camps de concentration nazis et soviétiques n'a pas ébranlé que les milieux politiques. Plusieurs chercheurs en sciences humaines (on pense immédiatement à l'expérience de Milgram) et en philosophie ont cherché à comprendre le fonctionnement des régimes totalitaires. Hannah Arendt, en plus d'avoir contribué à la popularisation du concept de totalitarisme, a été l'une des premières à en rechercher les origines. Bien qu'il n'ait jamais abordé de front la question du nazisme et du stalinisme, Michel Foucault a, lui aussi, ancré ses recherches sur le pouvoir dans une démarche généalogique. Plus précisément, c'est lors de ses travaux sur la gouvernementalité et la biopolitique qu'il a étudié les rationalités gouvernementales, leurs technologies et leur effet subjectivant. Les objectifs de cette recherche sont de présenter un exposé critique de ces deux approches des phénomènes de pouvoir en Occident et de produire une étude comparative du phénomène totalitaire.

Mots-clés : Philosophie, Gouvernementalité, Totalitarisme, Foucault, Arendt

Abstract

The revelation to light of the atrocities committed in Nazi and Soviet concentration camps has not only shaken the political circles. Several researchers in the humanities (one thinks immediately of the Milgram experiment) and philosophy have sought to understand the functioning of totalitarian regimes. Hannah Arendt, in addition to having contributed to the popularization of the concept of totalitarianism, was one of the first to look for the origins. Although he never tackled head on the issue of Nazism and Stalinism, Michel Foucault, too, grounded his research on power in a genealogical approach. Specifically, it was during his work on governmentality and biopolitics that he studied governmental rationalities, technologies and their subjectification effect. The objectives of this research are to present a critical discussion of these two approaches of the phenomena of power in the West and to produce a comparative study of the totalitarian phenomenon.

Keywords : Philosophy, Governmentality, Totalitarianism, Foucault, Arendt

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	vi
Introduction.....	1
Chapitre 1 La gouvernementalité en occident : de l'Antiquité au libéralisme	10
1.1 Généalogie de la gouvernementalité: le pastorat chrétien, une proto-gouvernementalité.....	11
1.1.1 La Cité grecque et l'allégorie du navire	11
1.1.2. L'Orient méditerranéen et le pastorat	14
1.2 Généalogie de la gouvernementalité : la raison d'État, première forme de gouvernementalité.....	20
1.2.1 De la conduite des âmes à la conduite des hommes.....	20
1.2.2 La raison d'État.....	25
1.2.3 Mercantilisme, équilibre européen et police	28
1.2.4 Loi, règlement et statistique	31
1.3 Libéralisme et biopolitique	34
1.3.1 Gouvernement et utilité, marché et vérité : vers une nouvelle rationalité gouvernementale	35
1.3.2 Société civile versus population.....	40
Chapitre 2 Hannah Arendt et la condition humaine à travers les âges	49
2.1 La vita activa et ses processus.....	50
2.2 La vita activa et ses renversements à travers l'histoire.....	57
2.2.1 L'Antiquité grecque et le gouvernement isonomique	57
2.2.2 L'héritage du monde romain : société et autorité	63
2.2.3 Mutations du pouvoir au Moyen Âge	65

2.2.4 L'homme rejeté hors du monde	71
2.2.5 L'aliénation à la Terre	75
2.2.6 Le triomphe de l' <i>animal laborans</i>	78
Chapitre 3 Auschwitz : aboutissement de la gouvernementalité ?	83
3.1 L'homme totalitaire selon Arendt : cristallisation et terreur	84
3.2 Biopolitique, nazisme et stalinisme	88
3.3 De l' <i>homo œconomicus</i> à l'homme totalitaire	96
3.4 Le camp de concentration et le totalitarisé	100
3.5 Que reste-t-il d'Auschwitz? De l'homme après le totalitaire	111
Conclusion	118
Bibliographie	123

À ma mère, à mon père

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier ma directrice, Bettina Bergo, non seulement pour son travail de supervision, mais également pour son enseignement qui a fortement influencé ma trajectoire en philosophie. Je tiens aussi à souligner la contribution des personnes suivantes pour diverses raisons : Bast, Max, Anne-Marie et J-N pour leur apport intellectuel à ce mémoire; David pour les corrections; Martial, Monique, Nicole et le département de philosophie de l'Université de Montréal pour leur soutien financier sans lequel la réalisation de ce mémoire aurait été compromise.

*Tout est au service de la barbarie qui vient,
l'art comme la science. Où porter les yeux?
Le grand raz de marée de la barbarie est à
nos portes.*

Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, II, III, 152, (1873)

Introduction

Le souvenir des massacres perpétrés par les nazis lors de la Seconde Guerre mondiale reste, encore aujourd'hui, un des enjeux cruciaux de la politique internationale¹. Or, selon certains, cette « territorialisation spontanée, stratégique et belligérante d'Auschwitz dans la mémoire et les jeux de pouvoir en Occident » aurait pour effet d'occulter les causes véritables de la tragédie faisant ainsi reculer le processus de compréhension nécessaire pour refonder un ordre qui soit non totalitaire². Comprendre ce phénomène exigerait donc qu'on s'extirpe de l'actualité afin de jeter un regard sur ces événements qui continuent d'exercer leur emprise sur le présent.

L'hypothèse de la « gouvernementalité », rendue accessible au grand public par la publication du cycle de trois cours de Michel Foucault donnés au Collège de France entre 1976 et 1979 (« *Il faut défendre la société* » en 1997, *Sécurité, territoire, population* et *Naissance de la biopolitique* en 2004), a eu pour effet de faire connaître l'un des aspects les plus discutés, mais aussi les moins documentés de l'œuvre de Foucault, le concept de biopolitique³. Puisque la question du nazisme et du stalinisme n'a été abordée concrètement que dans le cadre de ce cycle de cours et que les thèses furent accessibles seulement à un nombre restreint d'auditeurs, certains auteurs ont été jusqu'à remettre en question le sérieux des critiques foucauldienne du pouvoir moderne⁴. Plusieurs autres témoignages, au contraire, affirment que les camps d'extermination furent toujours au cœur de ses préoccupations. James Miller avance même : « throughout his life, he [Foucault] was

¹ Deux livres récents (ACHCAR, Gilbert, *Les Arabes et la Shoah*, Sindbad-Actes Sud, Paris, 2009 et MALLMANN, Klaus-Michael, CÜPPERS, Martin, *Nazi Palestine: The Plans for the Extermination of the Jews in Palestine*, Enigma Books, New York, 2010) portent sur la part de responsabilité du monde arabe vis-à-vis de l'Holocauste au moment même où l'idée d'un État palestinien indépendant semble être définitivement écartée par les autorités israéliennes.

² BROSSAT, Alain, *L'épreuve du désastre : le XX^e siècle et les camps*, Albin Michel, Paris, 1996, p.63.

³ Hormis quelques articles et communications publiés de son vivant, le seul livre qui aborde la question de la biopolitique est le premier tome de l'*Histoire de la sexualité*.

⁴ À ce sujet, voir : MILCHMAN, Alan et Alan ROSENBERG, *The European Legacy*, vol 2, no. 4, Michel Foucault and the genealogy of the holocaust, 1997, p.697. Ce reproche aurait été adressé, entre autres, par David H. Hirsh.

haunted by the memory of Hitler's total war and the Nazi death camps »⁵. Bien entendu, hormis quelques réserves que nous étayerons plus loin, nous partageons ce point de vue.

Si Foucault n'a jamais publié quoi que ce soit qui traite directement du nazisme, cela tient peut-être de la nature même de sa démarche. En effet, l'analyse foucauldienne des gouvernementalités se veut généalogique, c'est-à-dire : « une forme d'histoire qui rend compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objets, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire »⁶. Quant à l'historicité de Michel Foucault, elle refuserait les analyses qui « se réfèrent au champ symbolique ou au domaine des structures signifiantes » au profit d'une approche « de rapports de forces, de développements stratégiques, de tactiques »⁷. Cette approche généalogique, une fois transposée sur l'étude des relations de gouvernement, aura deux volets, soit :

... la critique nécessaire des conceptions courantes du « pouvoir » (plus ou moins confusément pensé comme un système unitaire, organisé autour d'un centre qui en est en même temps la source, et qui est porté par sa dynamique interne à s'étendre toujours); l'analyser au contraire comme un domaine de relations stratégiques entre des individus ou des groupes – relations qui ont pour enjeu la conduite de l'autre ou des autres, et qui ont recours, selon les cas, selon les cadres institutionnels où elles se développent, selon les groupes sociaux, selon les époques, à des procédures et techniques diverses⁸...

⁵ MILLER, James, *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York, 1993, p.171.

⁶ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, Entretien avec Michel Foucault*, Gallimard, Paris, 2001, p.147.

⁷ *Ibid*, p.145. Certains voient une rupture ou du moins un changement de paradigme chez Foucault entre 1976 et 1978 sur la question du pouvoir. D'une logique de l'affrontement, Foucault aurait ensuite axé son analyse sur la question de la gouvernementalité. Pour notre part, nous soutenons plutôt la thèse d'un déplacement de point focal qui aurait entraîné une prolifération conceptuelle. En effet, Foucault utilise encore le terme « affrontement » en 1982 pour caractériser les rapports de pouvoir. (Cf. : *Dits et écrits II, Le sujet et le pouvoir*, p.1044-1046. Au sujet de la « rupture » opérée entre 1976 et 1978, voir : NIGRO, Roberto, *De la guerre à l'art de gouverner : un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault ?*, *Labyrinthe*, 22 | 2005 (3), [En ligne], mis en ligne le 18 juillet 2008. URL : <http://labyrinthe.revues.org/index1030.html>. Consulté le 27 juillet 2009).

⁸ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I, Subjectivité et vérité*, p.1033. Nous n'aborderons pas dans le cadre de cette recherche l'autre aspect de la gouvernementalité, c'est-à-dire la question du gouvernement de soi thématifiée autour des notions de souci de soi et de technique de soi. Cette question sera l'objet principal des recherches de Foucault (les deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité* en témoignent) après son étude de ce qui pourrait être appelé rétrospectivement le « gouvernement des autres » et s'étire de 1980 à sa mort en 1984.

Bref : « Si Marx décrit la généalogie de la société capitaliste en se référant aux procédés d'accumulation des forces productives, Foucault analyse l'accumulation des forces du pouvoir politique »⁹. Étudier les origines, les mécanismes les technologies et les mutations du pouvoir revient, en quelque sorte, à étudier et à critiquer ses différentes formes.

Plutôt qu'une étude du droit et de la souveraineté en Occident, Foucault propose donc d'étudier les ensembles appelés « gouvernementalités » constitués par le jeu des technologies de gouvernements (aussi appelées « arts de gouverner »), les mécanismes de pouvoir et leurs techniques corrélatives à travers l'histoire. Reprenons tout d'abord les termes clés de ce projet. Bien que Foucault avance qu'il y ait (presque) partout des relations de pouvoir, cela n'implique pas pour autant qu'il s'agisse toujours du même type de rapport. Le pouvoir de persuasion, par exemple, doit être distingué du pouvoir pastoral puisque tous deux reposent sur des savoirs et des techniques différentes. Dans le premier cas, il s'agit de la rhétorique, qui s'exerce dans un contexte très précis — celui de l'assemblée publique —, dans le second, on fait plutôt appel à une vérité révélée transmise à l'intérieur d'une structure fixe et hiérarchisée. De plus, si le premier type de rapport est ouvertement agonistique, le second se veut bienveillant.

Selon Foucault, ce serait d'ailleurs le pastorat chrétien qui aurait permis de thématiser ce type de structure qu'on appelle le gouvernement et qui est à la source de « l'art de gouverner » corrélatif. Cependant, ce ne serait qu'après une série de bouleversements politiques, économiques et scientifiques qu'une première gouvernementalité conceptualisée autour de la question de la raison d'État aurait fait irruption. Quelles qu'aient été les formes de rapports de gouvernance par la suite (libéralisme, nazisme, stalinisme, socialisme, etc.), elles seraient toutes, en partie du moins,

⁹ NIGRO, Roberto, De la guerre à l'art de gouverner : un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault ?, *Labyrinthe*, 22. Bien que cette citation résume assez bien le projet foucauldien, il est important de souligner qu'il s'agit ici de quelque chose de plus complexe que le pouvoir politique puisqu'il est indissociable d'autres types de savoir (les sciences, le pastorat). Il faudrait alors parler simplement de « pouvoir » ou alors, dans le contexte actuel, de « pouvoir ayant pour forme le gouvernement ».

les héritières du pastorat. Les mécanismes de pouvoir, pour leur part, joueraient un rôle déterminant dans la constitution des nouvelles formes d'art de gouverner.

Les trois mécanismes de pouvoir identifiés par Foucault (le système du code, le mécanisme disciplinaire et le dispositif de sécurité) sont indissociables du développement de la gouvernementalité¹⁰. Le plus ancien des trois, le système du code, fonctionnerait en opérant sur la série territoire/sujet de droit/souveraineté/loi. La loi, qui fixe l'interdit (forme négative « tu n'as pas le droit de faire cela »), s'applique au nom du souverain sur l'ensemble du territoire sur lequel il règne. Les individus soumis à ces lois sont donc des sujets de droit. La discipline, elle, opère plutôt selon la série espace/corps/institution/règlement. Elle cherche à quadriller un espace de façon, grâce à une surveillance constante, à atteindre une situation ou un comportement jugé optimal (ex. : taylorisme). Lorsqu'il est question d'humains, on parlera d'anatomo-politique, c'est-à-dire qu'il s'agira d'intervenir directement sur chaque individu (on peut aussi « discipliner » les déplacements sur un réseau routier) de manière à ce qu'il adopte un comportement idéalisé (Foucault utilise sciemment le barbarisme « normation » pour décrire ce type de phénomène). Les objectifs de ce dressage varieront en fonction de l'institution directrice : prison, école, armée, hôpital, etc. Ce mécanisme est prescriptif et réglementaire (« nous exigeons que vous fassiez ceci et que vous vous absteniez de faire cela »). Enfin, le dispositif de sécurité est composé par la tétrade milieu/population/gouvernement/mécanisme de sécurité. Ce dernier mécanisme de pouvoir, en partie à cause de sa complexité, serait presque exclusivement l'apanage des gouvernements du XVIII^e siècle et ultérieurs. Plutôt que de réprimer les phénomènes auxquels ils feront face, il serait plutôt question de normaliser, donc de retrouver une moyenne acceptable en agissant sur les phénomènes qui entrent en relation avec l'objet étudié grâce à des interventions ciblées (« Nous allons devoir modifier le comportement de certains parmi vous en modifiant votre environnement si nous observons des

¹⁰ Pour une très brève, mais intéressante description des mécanismes de pouvoir, voir : FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p.7-8.

complications »). Lorsqu'il s'agira des populations (les humains conçus sous l'angle de la race humaine), il sera question de biopolitique¹¹. L'évolution des mécanismes de pouvoir grâce à la découverte de nouvelles techniques (panoptique et enfermement cellulaire pour la discipline, relevés statistiques et politiques de santé publique pour les dispositifs) serait l'un des principaux facteurs du développement de la gouvernementalité.

Les différents sujets humains apparus suite à la découverte, au perfectionnement et surtout à l'application de ces arts de gouverner par le biais des mécanismes de pouvoir (du sujet de droit au corps discipliné puis à l'*homo oeconomicus*) sur les êtres humains, processus que Foucault appelle « objectivation »¹², sont-ils les ancêtres du SS et du « musulman », de Beria et du goulag? Autrement dit, est-il possible d'arriver à comprendre le phénomène totalitaire et plus particulièrement les pratiques génocidaires à partir d'une étude de la gouvernementalité? Nous estimons que l'approche foucauldienne des phénomènes de pouvoir, parce qu'elle se penche sur les stratégies qui entraînent les phénomènes d'objectivation et de subjectivation, peut apporter un éclairage décisif pour la compréhension des phénomènes totalitaires du XX^e siècle. Avant d'en arriver à cette analyse qui sera l'objet du troisième chapitre, nous présenterons un examen plus approfondi de la question de la gouvernementalité en Occident telle qu'elle a été conceptualisée par Foucault entre 1977 et 1979. Cette démarche, parce qu'elle est généalogique, exige qu'on retourne aussi loin que dans l'Antiquité et qu'on commente l'évolution du phénomène inaugural afin d'arriver à cerner les « origines » de ce que Foucault appelle la

¹¹ *Idem*, p.113. Il ne faut pas prendre le suffixe « politique » au sens traditionnel du terme, c'est-à-dire tout ce qui a trait aux affaires de la Cité, mais plutôt au sens du terme anglais *Policy*, c'est-à-dire toutes les décisions qui touchent, même involontairement, la vie des êtres humains. La médecine, par exemple, est un outil indispensable à son application. Cela est dû à la nature même du dispositif qui serait en bonne partie : « un ensemble hétérogène, une sorte de réseau qui inclut tant du dit que du non-dit, c'est-à-dire aussi bien des discours, des lois, des règlements, des énoncés administratifs ou scientifiques que des institutions ou des ensembles architecturaux ». À ce sujet, voir : BLANCHETTE, Louis-Philippe, *Lex Electronica*, vol. 11 n°2, Michel Foucault : Genèse du biopouvoir et dispositifs de sécurité, p.6.

¹² « Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé par les autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le "gentil garçon" illustre cette tendance. » FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II*, Le sujet et le pouvoir, p.1042. Le processus d'objectivation diffère sans s'opposer à la notion de subjectivation qui implique plutôt un travail de soi sur soi. Cf. : *Ibid*, Le combat de la chasteté, p.1126.

« gouvernementalité de parti ». Dans le but d'apporter un soutien conceptuel et critique à cette démarche, nous présenterons la démarche d'une auteure dont l'apport conceptuel a été crucial pour l'étude des phénomènes totalitaires, Hannah Arendt.

Le champ d'investigation d'Arendt ne se limite pas à l'étude du XIX^e et du XX^e siècle. Elle entreprend à travers son œuvre (dont la *Condition de l'homme moderne* et *La crise de la culture*) d'expliquer comment le sujet-travailleur en est venu à recouvrir, au XIX^e siècle, les autres facettes de l'homme, *a fortiori* l'être humain révélé par l'action. En parallèle de ce déplacement, Arendt évoque l'émergence d'un nouvel espace inconnu des Anciens, le social, venu graduellement recouvrir ceux qui étaient traditionnellement limités soit à la vie publique, soit à la vie privée, bouleversant ainsi la façon de concevoir l'homme, le monde et la place du premier au sein de celui-ci. Enfin, ce qui permettrait la synthèse des « éléments » du totalitarisme identifiés dans *Les Origines* (les idéologies, la société de masse, l'atomisation des individus, l'impérialisme et l'antisémitisme pour n'en nommer que quelques-uns) serait le processus qu'Arendt appelle « cristallisation » (nous reviendrons plus tard sur cette notion).

Il reste une question importante de méthodologie à éclaircir : qu'est-ce que le totalitarisme ? Lorsqu'on aborde le sujet dans une perspective généalogique, il convient de s'arrêter aux origines. Cependant, poser le problème de cette façon demande qu'on accorde une certaine « essence » au totalitarisme, sans quoi il advient qu'on s'interroge sur ce qui n'est qu'un élément particulier d'un processus encore plus complexe, par exemple l'histoire ou l'évolution. Si Arendt tente par tous les moyens d'éviter les explications causalistes et essentialistes, elle estime qu'il est légitime de se rapporter aux classifications traditionnelles (Montesquieu et Kant) des gouvernements parce qu'elles réfèrent à des « éléments authentiques de la condition de l'homme »¹³. Ainsi, la tyrannie n'est pas seulement un concept parmi d'autres en philosophie politique. Elle sous-tend un champ de rapports dans

¹³ ARENDT, Hannah, *La nature du totalitarisme*, Payot, 1990, p.95-96. Les sujets de ces trois types de gouvernements – monarchie, république et tyrannie – se constitueront à partir des principes qui les sous-tendent, c'est-à-dire la course aux honneurs, l'égalité de tous et l'impuissance.

lesquels il y aura des sujets-tyrans et des sujets tyrannisés constitués (pour reprendre une expression foucauldienne) par un « jeu d'appels et de refus », c'est-à-dire par une série d'affrontements, violents ou non¹⁴. Ils auront pour résultat d'établir de nouvelles limites qui, à leur tour, viendront informer les sujets fonctionnant dans ce cadre sans cesse redéfini (en partie du moins) par ces luttes. Le concept de tyrannie n'a de sens ici que dans la mesure où il fait référence aux expériences politiques particulières (qui se manifestent avec assez de régularité et de durabilité dans l'histoire pour arriver à les subsumer) qui le sous-tendent. Ces formes de gouvernements se laissent décrire dans la mesure où ils aspirent à une certaine stabilité (que ce soit dans l'immédiat — en assurant un lendemain au régime — ou en s'intégrant dans une continuité historique — en se référant à une tradition politique). Or, la volonté d'empêcher toute forme de stabilité et surtout sa nouveauté radicale est précisément ce qui caractérise le totalitarisme selon Arendt¹⁵. En s'appuyant sur des notions en lien avec la « condition humaine » (comme la tyrannie telle que définie par Montesquieu), *Les Origines*, tout en rejetant les explications causalistes, aurait eu pour objectif de décrire ce qui serait justement indescriptible ou plutôt absurde de décrire (parce que toujours fluctuant).

Car, s'il est un véritable paradoxe qui traverse de part en part les *Origines*, il se situe dans la description que donne Arendt du totalitarisme. En effet, l'expérience des camps serait en fait, d'après ce cadre d'analyse, une non-expérience. Si les tortionnaires et les prisonniers des camps sont les seuls à pouvoir décrire ce type d'expérience, la subjectivité qui lui est propre, « l'essence » du camp leur échappe dans la mesure où sa fonction

¹⁴ « ... les descriptions entre les systèmes tyrannique, autoritaire et totalitaire que j'ai proposées ne sont pas historiques, si l'on entend par histoire non pas l'espace historique dans lequel certaines formes de gouvernement apparaissent comme des entités reconnaissables, mais le processus historique où tout peut toujours devenir quelque chose d'autre; et elles sont antifonctionnelles dans la mesure où le contenu du phénomène est supposé déterminer à la fois la nature du corps politique et ses fonctions dans la société et non l'inverse. » ARENDT, Hannah, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité?*, Gallimard, Paris, 1972, p.137.

¹⁵ « La tragédie de notre époque fut que l'apparition de crimes inconnus en qualité et en proportion [...] nous a été nécessaire pour comprendre ce que les foules savaient depuis le début du siècle : ce n'est pas seulement telle ou telle forme de gouvernement qui est devenue surannée ou certaines valeurs et traditions qu'il faut reconsidérer, mais c'est la totalité de presque trois mille ans de civilisation occidentale [...] qui s'est brisée; la

consisterait à supprimer continuellement les *êtres* humains — y compris les tortionnaires — qu'ils contiennent afin d'atteindre un idéal jamais clairement identifié. Il ne s'agirait pas simplement d'éradiquer la vie biologique (dans le cas des prisonniers), mais d'abord — et avant tout — leur identité juridique et politique¹⁶. L'« impossible » récit des camps ne pourrait donc se faire qu'après coup, en tentant « d'éclairer » les témoignages des survivants (qui ont pour caractéristique commune, selon Arendt, leur caractère banal qui tranche avec la monstruosité des mécanismes mis en place) et non pas en brochant des descriptions générales qui, étant coupées de l'expérience, sont « vides » et donc idéologiques. Aussi, ce n'est pas en vertu de la nature prétendument religieuse de l'expérience totalitaire qu'Arendt présente le totalitarisme comme étant un régime se situant de l'autre côté de la frontière de la rationalité politique moderne. Par son emprunt à Kant — la radicalité du mal —, elle insinue plutôt que le totalitarisme chercherait à éliminer jusqu'aux conditions de possibilités du sujet au sens moderne¹⁷.

La *Condition de l'homme moderne* développe des thèses recoupant en partie celles avancées par Foucault dans le cadre des cours *Sécurité, territoire, population* et *Naissance de la biopolitique*. En effet, comme nous le verrons plus loin, le concept arendtien « d'autorité » a plusieurs points en commun avec la notion foucauldienne de « gouvernementalité ». De plus, bien qu'Arendt fasse souvent référence aux expériences totalitaires comme à une « catastrophe » (c'est-à-dire à Auschwitz et la Kolyma, puis aussi

structure entière de la culture occidentale, avec ses croyances implicites, ses traditions et ses critères de jugement, s'est effondrée sur nos têtes. » ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, Paris, 2002, pp.866-867.

¹⁶ Arendt insiste sur le fait que les individus sont tués seulement après avoir traversé le processus de déshumanisation. Elle cite à ce sujet David Rousset dans *Les Jours de notre mort* (Du Pavois, 1947, p.525) : « ... Ils savent [les SS] que le système qui réussit à détruire la victime avant qu'elle monte sur l'échafaud [...] est le meilleur, incomparablement, pour maintenir tout un peuple en esclavage. » Arendt affirme que, lorsque les prisonniers étaient exécutés, les sujets des camps n'étaient déjà plus des hommes, mais des ombres. ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.801. Ces « cadavres humains » vivent dans un univers où le sens a été évacué, car les prisonniers sont incapables de témoigner de leur présence au monde et qu'à l'extérieur des camps toutes les traces de leur ancienne vie sont effacées.

¹⁷ Posée en ces termes, l'idée d'une non-expérience vécue vient créer une tension entre l'approche d'Arendt et celle de Foucault. En effet, l'approche du second repose plutôt sur la description des expériences limites et leur rôle dans la formation d'un savoir-pouvoir et de sujets de ces types de savoirs. La question à savoir si les camps des régimes totalitaires constituent une expérience limite ou si, au contraire, elle se situe au-delà de toute expérience proprement humaine sera l'objet du troisième chapitre.

à Hiroshima au contact des thèses de Günther Anders), elle refuse de tomber dans la fétichisation de la mémoire de l'Holocauste. La « catastrophe », malgré son caractère « limite », reste un évènement qui implique un avant et un après. Aussi, ce en vertu de ce statut particulier qu'elle « récuse absolument cette perception des camps comme parenthèse close et “dépassée” par la reprise de l'histoire intelligible et régulée »¹⁸. Comme Foucault, Arendt exclut donc l'idée d'une conception linéaire, sans ruptures et objective de l'histoire. Si Foucault la rejette parce qu'il estime qu'il s'agit là d'une stratégie discursive parmi d'autres visant à produire certains effets (nous verrons lesquels lors du dernier chapitre), Arendt le fait, car elle la juge nécessairement « idéologique ». Certains désaccords majeurs existent aussi : les recherches sur le pouvoir de Foucault l'amènent à avancer l'hypothèse d'une volonté de gouverner de manière toujours plus efficace (l'hypothèse de la gouvernementalité) alors qu'Arendt conclut plutôt à une perte de pouvoir due au déclin de l'autorité et à une technicisation progressive du politique. Dans le cadre du second chapitre, nous nous attarderons donc principalement aux concepts de totalitarisme et de cristallisation en plus d'établir des parallèles, de souligner les points de contacts et de ruptures entre l'étude de la *vita activa*, du social et la question du déploiement de la gouvernementalité en Occident.

¹⁸ BROSSAT, Alain, *L'Épreuve du désastre : le XXe siècle et les camps*, Albin Michel, Paris, 1996, p.65.

Chapitre 1 La gouvernementalité en occident : de l'Antiquité au libéralisme

Lors de ses cycles de cours intitulés «*Il faut défendre la société*» (1976-1977), *Sécurité, Territoire, Population* (1977-1978) et *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), Foucault entreprendra de faire la généalogie des pratiques de pouvoir des gouvernements contemporains. Le triptyque aura pour thème central un nouveau concept élaboré par Foucault, celui de gouvernementalité. Cette étude débutera avec un retour sur l'exercice du pouvoir dans la cité État grecque et se prolongera jusqu'au libéralisme du XVIII^e siècle avec quelques coups d'œil sur le XX^e siècle. Une entreprise aussi ambitieuse (Foucault en est d'ailleurs conscient) ne peut qu'être lacunaire. Ainsi, sa démarche ne consiste pas à répertorier toutes les pratiques politiques des vingt-cinq derniers siècles, mais à identifier les mutations dans l'ordre des discours et des techniques de prise en charge des gouvernés par les gouvernants. L'hypothèse foucauldienne, beaucoup plus ambitieuse que celle d'Arendt, veut que la gouvernementalité soit un trait caractéristique de l'Occident chrétien, mais que cette forme de pouvoir « ayant pour forme le gouvernement » ait atteint son plein potentiel avec le libéralisme. Il est donc pertinent de se pencher avec lui sur le passé avant de statuer sur un éventuel lien de parenté entre les formes antiques de gouvernement avec les totalitarismes du XX^e siècle. Pour ce faire, il convient de refaire avec Foucault ce voyage dans l'histoire qui mène du pastorat chrétien au libéralisme en passant par la raison d'État.

1.1 Généalogie de la gouvernementalité: le pastorat chrétien, une proto-gouvernementalité

1.1.1 La Cité grecque et l'allégorie du navire

Foucault entame sa description du pastorat chrétien par une comparaison avec le modèle hellénique de souveraineté développé, entre autres, dans la tragédie de Sophocle, *Œdipe roi*, le *Politique* de Platon et l'*Iliade* d'Homère. La métaphore du pilote et de son navire ne serait pas une façon de concevoir les rapports entre gouvernants et gouvernés propre à Platon, mais serait plutôt une retranscription poétique des pratiques politiques telles qu'elles auraient eu cours dans la Grèce classique¹⁹. Ainsi, le « timonier », qui représenterait le premier magistrat de la Cité, aurait été responsable en premier lieu de la conduite du « navire », de la Cité, et non pas des passagers qu'il avait à son bord. Le pouvoir du roi ne se serait donc pas exercé directement sur les individus, selon Foucault, mais sur le territoire de la Cité et donc indirectement sur ceux qui ont fait le choix de « s'embarquer »²⁰. Aussi, celui qui donne forme à la Cité en lui léguant les tables de la loi, tel Solon, disparaîtrait après les lui avoir données. Elle amorcerait ensuite une existence autonome²¹.

¹⁹ « Car si tu dois continuer à régner sur ce sol, aimerais-tu mieux régner sur un désert plutôt que sur des hommes? Une citadelle, un navire, c'est néant s'ils sont vides, s'il n'y a pas une communauté humaine pour les peupler! » Sophocle, *Œdipe-Roi*, 29-69. « Sais-tu bien, par exemple, que tous les commerçants, laboureurs, boulangers et aussi les maîtres de gymnase et la tribu des médecins, tous ces gens-là pourraient fort bien soutenir, avec force raisons, contre ces pasteurs d'hommes que nous avons appelés des politiques, que ce sont eux qui s'occupent de nourrir les hommes, et non seulement ceux du troupeau, mais aussi leurs chefs? » Platon, *Le Politique*, 267e-268c.

²⁰ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p.127.

²¹ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II*, « *Omnes et singulatim* » : vers une critique de la raison politique, Gallimard, Paris, 2001, p.957.

Le parallèle vaudrait aussi pour caractériser les rapports qu'entretiennent les mortels et les divinités. Dans *L'Iliade*, il est suggéré qu'Apollon et Poséidon édifièrent les remparts de Troie et héritèrent ainsi du statut de protecteur de la Cité. L'image est forte : selon Foucault, elle suggérerait que dans l'imaginaire grec, les Troyens auraient bénéficié de la protection des dieux seulement lorsqu'ils se trouvaient dans l'enceinte. Les dieux veilleraient donc d'abord et avant tout à la protection d'un espace. Les populations en bénéficieraient seulement par ricochet en tant qu'occupants. Il leur arrivera ainsi de donner des conseils autant que de comploter contre les habitants de leur propre Cité. Les rapports qu'ils entretiennent avec les mortels ne sont donc pas à inscrire dans une logique d'interdépendance, mais d'association²².

Enfin, dans le monde hellénique, le pouvoir ne se conçoit pas de façon univoque. Il s'agirait bien sûr d'une capacité de faire le bien, mais aussi d'accumuler des richesses, de conquérir des territoires, de résister à l'ennemi, etc. Il ne se verrait donc pas attribuer une fin particulière déterminée *a priori* : plutôt que du pouvoir, il faudrait alors parler de jeux de pouvoir²³. Pour Foucault, puisque les rapports entre citoyens s'inscrivent clairement dans une logique agonistique, le citoyen grec ne se laisse pas diriger, du moins, il n'est pas le réceptacle passif du pouvoir souverain. Il obéit à deux choses : la loi (qui s'applique à tous et dont l'obéissance est une marque de respect pour l'autre) et la persuasion²⁴.

Il existerait cependant une exception notable à la règle générale quant aux rapports entre hommes libres²⁵. En effet, Foucault précise qu'il pouvait arriver qu'un citoyen se soumette à l'autorité d'un maître ou d'un directeur de conscience dans le but d'atteindre la *vertu*, c'est-à-dire l'excellence (morale ou pratique). Par contre, il souligne que cette

²² FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p. 129.

²³ *Ibid*, p. 130.

²⁴ *Ibid*, p. 177. Pour une présentation plus complexe et plus tardive de la gouvernementalité dans la Cité grecque classique axée autour du thème de la *parrésia* (le dire vrai) chez Foucault, voir : FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil/Gallimard, Paris, 2008, p.157-190.

²⁵ Il s'agit de l'exception la plus notable si on exclut certains textes grecs, notamment pythagoriciens, que Foucault évoque brièvement (cf. : *Omnès et singulatim : vers une critique de la raison politique*, p.959).

pratique aurait toujours été circonscrite dans le temps (aussi longtemps que le disciple l'aurait jugé nécessaire, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il devienne lui aussi un maître) et aurait été souvent rémunérée, ce qui laisse entendre que cette relation n'était possible que si l'on préservait l'indépendance du directeur vis-à-vis du dirigé et vice versa²⁶. De plus, ce serait l'autonomie du disciple qui aurait été visée et non pas sa soumission totale et permanente à un individu ou à une institution. Que penser alors de l'idée d'*apatheia* (absence de passions)? Est-ce une forme de renoncement typiquement grecque? S'il s'agit bel et bien d'une forme de renoncement, dit Foucault, elle n'aurait pas été recherchée pour elle-même puisqu'elle n'aurait jamais été synonyme d'« oubli de soi ». Au contraire, cette pratique aurait visé à libérer de la passivité le sujet retenu par ses passions en vue d'arriver à la maîtrise complète de soi²⁷. On notera une forme de parallélisme entre les thèmes éthiques et les catégories politiques : libération, esclavage, maîtrise, etc. Cependant, Foucault estime que le souci de soi (*epimeleia heautou*), c'est-à-dire la forme qu'aurait prise la réflexion éthique dans l'Antiquité, serait premier « dans la mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier » (cette thèse est également, comme nous le verrons plus loin, l'un des points sur lesquels diffèrent Foucault et Arendt)²⁸. Néanmoins, ce souci serait aussi politique puisque l'expérience de la citoyenneté demande que chacun s'interroge sur sa place au sein de la Cité. De plus, le souci de soi, parce qu'il implique la découverte de la véritable nature et l'affirmation du « soi », nécessite la participation des sujets à certains jeux de vérité qui fixent les conditions de possibilité de l'apparition du soi (Foucault parle de techniques de soi) ce qui implique l'intersubjectivité²⁹.

²⁶ *Ibid*, p.184.

²⁷ *Ibid*, p.181.

²⁸ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p.1554.

²⁹ Les pratiques ou techniques de soi permettent la connaissance et le renforcement du soi. Foucault souligne que cet aspect du souci de soi implique « toute une activité de parole et d'écriture [...] où sont liés le travail sur soi et la communication avec autrui. » FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris, 1984, p.72.

1.1.2. L'Orient méditerranéen et le pastorat

Quant à l'Orient méditerranéen (Égypte, Babylone, Assyrie), Foucault lui assigne l'origine de la métaphore du « bon berger » comme cadre de gouvernement. Bien qu'il y existe plusieurs variantes, l'idée de la divinité comme pasteur authentique, elle, aurait été au cœur de ce modèle. Le roi, quant à lui, est représenté comme étant l'intendant d'une divinité — créatrice du monde, omnisciente, omnipotente et bienveillante — assurant la souveraineté temporelle en son nom. Le souverain/berger sera donc celui qui, par extension, assemble le peuple et lui donne forme : sa disparition entraînera la « dispersion du troupeau » et la mort du peuple³⁰. Au sein de ce paradigme, le dirigeant, en tant que « suppléant » de la divinité, aura aussi à lui rendre des comptes sur la gestion de son troupeau.

Chez les Hébreux, la notion de pastorat aurait connu une mutation qui a conduit à une intensification du lien entre la divinité et le peuple³¹. Mis à part le roi David, mélange de roi et de prophète, aucun homme ne pourrait prétendre au pastorat des hommes. Selon Foucault, le rapport pastoral, essentiellement religieux, s'établira donc directement entre Dieu et son troupeau. De plus, contrairement à la tradition hellénique, la présence de Dieu ne se fait pas sentir sur un territoire en particulier, mais à la tête de son troupeau lorsque celui-ci se trouve en mouvement et ce, où qu'il aille. Sa protection serait donc constante et nécessairement individualisée puisque le royaume sur lequel règne la divinité n'est pas un territoire, mais la multitude des âmes. Foucault en déduit alors que la fin du pastorat serait d'assurer le bien-être de chaque membre du troupeau et non la pérennité de la Cité qu'il occupe temporairement. Elle ne transcende donc pas ses membres, mais se trouve incarnée en chacun d'eux. Enfin, la dernière caractéristique spécifique du pastorat selon Foucault

³⁰ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, « Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 2001, p.957.

³¹ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.128.

serait le « caractère individualisant » du pouvoir pastoral qui s'articule autour du « paradoxe du berger »³². Bien que Foucault n'établisse pas un parallèle direct entre les effets objectivants de ces deux modèles, rappelons que, dans le monde gréco-latin, la loi s'exerçait indirectement sur les citoyens qui se trouvaient, par choix ou par accident, sur le territoire de la Cité. Elle aurait donc été appliquée presque indistinctement sur une masse d'individus. Ce n'était que lorsqu'un citoyen commettait un crime grave que, par le biais du système juridique, le rapport à la loi s'individualisait. Or, dans le cadre du pastorat, le berger aurait eu, d'une part, à être capable de mettre de côté l'intérêt du troupeau pris dans sa totalité afin d'assurer le salut d'une brebis en danger. D'autre part, il aurait aussi eu comme devoir d'être prêt à sacrifier une de ses brebis mettant en péril le reste du troupeau. On comprend d'emblée l'importance pour ce genre de pratiques de pouvoir de posséder une connaissance intime de tous les sujets et conséquemment de mettre en place une série de techniques d'intervention qui sortent du cadre politique classique (nous verrons aussi plus loin comment ce thème du sacrifice sera, à chaque changement de paradigme, réinscrit par les gouvernants dans leur pratique du pouvoir)³³.

La discipline associée à cette connaissance intime des individus, l'art de la conduite des hommes, serait d'ailleurs ce qui aurait fait l'originalité du pastorat et ce qui aurait permis ultimement, selon Foucault, de le distinguer de toutes les autres formes de pouvoir³⁴. Il s'agit d'ailleurs d'un trait fondamental de la tradition occidentale de la gouvernamentalité : « ... c'est de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine [...] de cette gouvernamentalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI^e, XVII^e-XVIII^e siècles le seuil de l'État moderne. L'État moderne naît, je crois, lorsque la gouvernamentalité est effectivement devenue une pratique politique calculée et réfléchie. La pastorale chrétienne me paraît être l'arrière-plan de ce processus³⁵ ... » La formulation de ce nouvel « art de

³² *Ibid*, p.132. Il ne s'agit plus seulement de savoir qui a fait quoi, mais qui *risque* de le faire.

³³ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.134.

³⁴ *Ibid*, p.168.

³⁵ *Ibid*, p.169.

gouverner » aurait donc joué un rôle de plaque tournante dans l'élaboration et l'exercice du pastorat chrétien, donc du gouvernement des âmes, mais aussi dans la naissance d'un discours ayant pour objet le gouvernement des hommes³⁶.

Ce sera toutefois avec la version chrétienne du pastorat que débutera véritablement l'ère de la gouvernementalité. En effet, ce nouveau pastorat (et non la pensée grecque ou romaine avant Constantin ni le pastorat de la tradition hébraïque) aurait in-formé les dispositifs de pouvoir en Occident par le biais de l'Église romaine et de l'Empire romain christianisé. De plus, cet « art de gouverner les hommes » ne consisterait ni en une politique, ni en une rhétorique différente, ni même en une pédagogie particulière. Il s'agirait d'une nouvelle façon de concevoir les liens entre les gouvernants et les gouvernés qui se traduirait par une intensification graduelle et constante de la capacité d'intervention des premiers sur les seconds. Pour soutenir sa thèse, Foucault relève le fait que le thème du pastorat se décline différemment autant par sa structure que par les problèmes dans la tradition hébraïque et dans la tradition chrétienne. Rappelons que Foucault avançait que la tradition juive faisait de Yahvé le seul berger des Hébreux. Or, dans la tradition chrétienne, il y aurait eu une institutionnalisation du pastorat. Sa temporalisation, par la mise en place graduelle d'une structure hiérarchique très complexe, aurait permis, à terme, d'exercer un contrôle du haut vers le bas couvrant toute la chrétienté.

Cette différenciation structurelle n'aurait cependant pas changé les grands thèmes du pastorat : le salut des individus autant que de la communauté, le respect de la Loi divine et l'enseignement de la vérité contenue dans les Écritures. Néanmoins, la « temporalisation » du pastorat chez les chrétiens entraînera plusieurs bouleversements. Désormais, pourra aspirer au titre de bon berger tout homme capable de répondre à la divinité par l'affirmative aux trois questions suivantes au sujet de ses ouailles : « Ont-elles suffisamment de nourriture, sont-elles en sécurité? », « Est-ce qu'elles se déplacent en bon

³⁶ *Ibid*, p.154. Ce serait Grégoire de Naziance (329-390) qui aurait été le premier à faire de la question de l'art de gouverner le thème central du pastorat.

ordre, *dans la bonne direction?* »³⁷ En plus de devoir se montrer capable, d'une part, de s'occuper de son troupeau (et pour ce faire, il devra avoir à sa disposition les outils nécessaires quitte à les inventer), le pasteur devra, d'autre part, être prêt à sacrifier (et donc, savoir quand cela est nécessaire) une brebis, le troupeau ou sa propre personne pour le salut de tous quand les circonstances le commandent. Les réponses à ces problèmes ont été articulées autour de deux axes directeurs qui constitueraient le cœur de la technique pastorale, soit ceux de la surveillance et du sacrifice³⁸. Pour être à la hauteur de ses ambitions, pour pouvoir gérer ce que Foucault appelle « l'économie des mérites et démérites » (qui sert, en partie, à déterminer qui et quand sacrifier), le pastorat chrétien a instauré une nouvelle forme de rapports entre les hommes conçus dans le cadre de la logique de la soumission ou de « l'obéissance pure »³⁹. Cette forme d'obéissance, nous dit Foucault, trouverait sa fin en elle-même et serait valorisée pour elle-même, pour le lien de dépendance intégrale qu'elle produit⁴⁰. Cette obéissance, pour sa part, aurait été assurée par l'enseignement de la morale et la direction de conscience qui se serait progressivement institutionnalisée, la confession devenant obligatoire pour tous les chrétiens dès 1215. On comprend alors que surveillance et obéissance sont indissociables. En résumé, ce qui distingue le pastorat méditerranéen du christianisme ce sont « ces rapports nouveaux des mérites et démérites, de l'obéissance absolue, de la production des vérités cachées, qui [...]

³⁷ *Ibid*, p.131.

³⁸ Ici, la parenté avec le titre et les thèmes de l'œuvre de Foucault qui traite des institutions disciplinaires, *Surveiller et punir*, est évidente.

³⁹ *Ibid*, p.177. Foucault précise que pour les Pères de l'Église l'objet du pastorat est l'*oikonomia psuchôn* (l'« économie des âmes »). À partir de ce moment, le modèle de gestion «des affaires de la maison» (*oikonomia*) se généralise progressivement. *Ibid*, p.196.

⁴⁰ Cette dépendance intégrale est d'abord et avant tout la dépendance totale au berger *parce que c'est quelqu'un*. « Faute de direction un peuple succombe » dit la Vulgate. *Idem*, p.179. Foucault identifie également trois autres aspects de l'obéissance : 1. Obéir parce c'est absurde et ainsi éprouver sa foi. *Idem*, p.180. 2. Obéir pour détruire sa volonté. *Idem*, p.183. 3. Obéir pour accéder à la vérité sur le monde — connaître les dogmes, mais surtout moduler la morale selon la personnalité du troupeau — et sur soi — obligation de se soumettre à la direction de conscience. *Idem*, p.184-186.

constitue[nt] l'essentiel et l'originalité et la spécificité du christianisme, et non pas le salut, non pas la loi, non pas la vérité »⁴¹.

Si, comme nous le verrons plus loin avec Arendt, le citoyen grec dépend de la Cité, c'est parce qu'elle lui permet de se distinguer grâce à l'espace d'apparence qu'est l'agora. Le citoyen se soumet aux lois dans la mesure où il estime qu'elles sont essentielles au maintien des institutions politiques qui assurent sa présence au monde. Le problème central de la Cité grecque aurait donc été d'arriver à concilier distinction et égalité de tous devant la loi. Il ne s'agissait pas alors de savoir si on gouvernait trop ou trop peu, mais plutôt de déterminer si les prétentions des individus excédaient leurs capacités réelles.

Avec le pastorat chrétien, le sujet ne se forme plus dans son rapport à la loi ou par ses interactions spontanées avec les autres, mais dans le cadre d'une relation fixe — le fidèle sera toute sa vie objet de surveillance — et totalisante puisque tous les aspects de la vie, surtout les plus intimes, seront scrutés. Le destin du sujet du pastorat aurait donc été attaché à une vérité à laquelle il aurait accès uniquement par le biais de ce médiateur incontournable qu'est le pasteur. Ainsi, le chrétien ne se forme plus grâce à une vérité philosophique extérieure et reconnue, mais se trouve lié à une vérité intérieure, mais révélée par le pasteur. Il ne s'agit donc plus du sujet grec reconnu par ses pairs pour son rang ou ses exploits, mais d'un sujet « analytique » composé selon la « balance toujours fluctuante » de ses mérites et démérites. Celle-ci, parce qu'elle oscille continuellement et sans nuances intermédiaires entre le Salut et la Chute, fait entrer le sujet chrétien dans une sphère éthique où la vertu morale n'est jamais acquise pour de bon⁴². Le Salut étant repoussé dans l'autre vie, le sujet aurait à s'en remettre à un clerc qui seul sait interpréter les Écritures. On n'aurait pas assisté à cet instant à un déploiement de nouvelles techniques visant à favoriser une plus grande maîtrise de soi (contrairement à ce qu'on pourrait penser

⁴¹ *Ibid*, p.186-187.

⁴² « ... il n'y a jamais d'accès à un état terminal de maîtrise parfaite, mais au contraire un état définitif, acquis dès le départ, d'obéissance aux ordres des autres ... » *Ibid*, p.210.

des pratiques d'ascèse chrétiennes). Au contraire, leur objectif serait d'arriver à faire disparaître l'ego dans le but de permettre une prise en charge complète de l'âme. À l'évidence, tout dans le pastorat chrétien est pensé en fonction de la codépendance. Si le croyant a effectivement besoin du pasteur, qui est le seul à pouvoir calculer la balance des mérites et des démérites, ce dernier ne peut trouver le salut que s'il se sacrifie pour celui ses ouailles au risque de sa propre chute. L'importance fondamentale de la dépendance dans la pastorale chrétienne expliquerait le zèle de l'Église à combattre les pratiques jugées hérétiques qui, précisément, tendaient plutôt à favoriser l'autodétermination des sujets⁴³.

Cet art de gouverner qu'est le pastorat chrétien n'a pas été fixé une fois pour toutes dans le temps⁴⁴. Au cours de son histoire, l'Église aurait connu une série de mutations (on suppose qu'elles visaient à raffermir son pouvoir) qui auraient abouti à la « féodalisation de l'Église », c'est-à-dire à l'intégration au sein du pastorat chrétien du modèle judiciaire laïc. Foucault énumère trois transformations majeures qui auraient conduit à son intensification. Premièrement, il y aurait eu l'apparition d'un dimorphisme au sein de l'Église — c'est-à-dire la séparation des chrétiens en laïcs et clercs — qui aurait conduit au monopole du pouvoir sacramentaire par les seconds. Deuxièmement, il y aurait eu la « judiciarisation » du christianisme par la pratique de la confession. En la rendant obligatoire pour tous à partir du Concile du Latran (1215), l'Église a créé un tribunal permanent devant lequel les fidèles ont été forcés de se présenter sur une base régulière. L'invention du purgatoire aurait permis, quant à elle, d'accorder une peine individualisée contournable grâce à un système de taxation, les indulgences⁴⁵.

La synthèse du « jeu de la Cité et du citoyen et [du] jeu du berger et du troupeau », déjà amorcée par le pastorat chrétien avancé, sera cependant achevée par les États

⁴³ Sur les cinq formes de contre-conduites pastorales (l'ascétisme, le retour à l'Écriture, la communauté, la mystique, la croyance eschatologique), voir : *Sécurité, territoire, population*, p.208-220.

⁴⁴ Foucault avance que, au contraire, le modèle pastoral, à ses débuts, a été une utopie réalisable que dans les communautés idéales comme les monastères en partie à cause du haut niveau de culture et de la concentration de population requis pour sa mise en place.

modernes⁴⁶ et formera le socle de la gouvernementalité à venir⁴⁷. Bien que Foucault n'y fasse jamais explicitement allusion, on pourrait d'ailleurs déceler le caractère totalitaire des régimes nazi et stalinien dans la volonté non seulement de présider à la destinée politique d'un peuple, mais aussi de régler jusque dans les moindres détails la vie des individus)⁴⁸. Néanmoins, si ces mécanismes ont permis d'étendre l'influence du pastorat sur les fidèles en accroissant le prestige et l'influence des clercs, ils auraient aussi été les causes des révoltes antipastorales qui suivirent. L'État moderne naquit, selon Foucault, lorsqu'on trouva une solution à ces conflits.

1.2 Généalogie de la gouvernementalité : la raison d'État, première forme de gouvernementalité

1.2.1 De la conduite des âmes à la conduite des hommes

La rupture entre le modèle de « l'État de justice » et sa transition vers ce que Foucault appelle « l'État administratif » se serait opérée à partir du XVI^e siècle. Elle n'aurait pas entraîné pour autant la fin des rapports pastoraux, bien au contraire. Le passage du modèle impérial, se fixant pour objectif d'unir tous les chrétiens dans l'attente du retour du Christ, à l'État moderne aurait été rendu possible grâce à l'articulation d'un art de gouverner tributaire en bonne partie des pratiques pastorales. Ces changements ne se sont pas produits suite à une passation des pouvoirs de l'Église à l'État. Ils se sont plutôt

⁴⁵ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.206-207.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II*, « Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique, p.966.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.187-188.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II*, Michel Foucault : La sécurité et l'État, p.386. Cette question sera traitée plus en profondeur au troisième chapitre.

effectués grâce à l'assimilation des techniques pastorales par la sphère politique⁴⁹. Cette « modernisation » a été déclenchée suite au contact de ce que Foucault appelle les « contre-conduites » (ou encore « révoltes de conduite ») tournées contre le pastoral traditionnel au sortir du Moyen Âge⁵⁰. Pour expliquer comment elles en vinrent à jouer un rôle dans ce processus, Foucault distingue les révoltes économiques et politiques des révoltes *contre la conduite* (sans toutefois leur conférer une autonomie absolue)⁵¹. Elles sont définies comme étant des :

Mouvements qui ont pour objectif une autre conduite, c'est-à-dire : vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes. Ce sont des mouvements qui cherchent aussi [...] à échapper à la conduite des autres, qui cherchent à définir pour chacun la manière de se conduire⁵².

Il ne sera donc pas impossible de concilier la grande « insurrection de conduite » que fut la Réforme avec une intensification du pouvoir pastoral dans la mesure où la volonté d'un changement qualitatif ne va pas nécessairement de pair (et c'est plutôt le contraire qui s'est produit) avec la volonté d'un relâchement. La tension qui aurait existé entre conduite et contre-conduites se serait d'ailleurs estompée suite à la récupération des grands thèmes de ces révoltes par les deux réformes (Réforme et Contre-Réforme)⁵³.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.236.

⁵⁰ Foucault ne négligerait pas les autres facteurs qui ont pu peser dans la balance, au contraire. Bien qu'il reconnaisse l'importance des facteurs socio-économiques et politiques (cf. *idem*, p.235) dans les mutations qui entraîneront la Réforme et ses suites, il estime que la question de la gouvernementalité en est principalement une de conduite, d'où l'importance marginale accordée aux autres facteurs.

⁵¹ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.198.

⁵² *Ibid*, p.205.

⁵³ Foucault rappelle également que le pastoral chrétien s'est lui-même formé en opposition avec d'autres formes de conduite (notamment le gnosticisme). Les contre-conduites subséquentes, conséquemment, s'élaboreront en opposition avec l'État et prendront forme « dans ses marges » (refus du service militaire, formation de sociétés secrètes, manifestation contre le savoir médical). À ce sujet, voir : FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.201. Le processus qui mène à la gouvernementalité libérale n'est cependant pas le résultat d'une dialectique, au sens hégélien du terme, dans la mesure où sa finalité est immanente (la gouvernementalité vise davantage de gouvernementalité), qu'il est contingent (elle aurait pu s'achever lors des

Ce passage de la conduite des hommes pastorale au gouvernement est multifactoriel. D'abord, Foucault note un retour de la question philosophique de la conduite héritée de l'âge hellénistique⁵⁴. Ensuite, l'intensification, le perfectionnement et le développement du pastorat après les Réformes auraient eu pour effet de laisser toujours plus de place pour davantage de pastorat. On aurait alors assisté à l'affaiblissement de la frontière traditionnelle tracée par Aristote entre le gouvernement des hommes et les affaires de la famille rendant ainsi le politique et l'économique de plus en plus difficiles à distinguer. Le souverain, promu « chef de famille », a dès lors commencé à assumer une partie de ce rôle de conduite. Pour Foucault, cette tâche n'aurait pas pu être remplie n'eût été l'élaboration d'un nouveau savoir permettant d'effacer l'ancien partage et de légitimer ses prétentions.

Au Moyen Âge (chez Thomas d'Aquin, par exemple), la légitimité de l'action royale, selon Foucault, reposait sur deux principes. Tout d'abord, le salut se gagnait par nos actions dans le monde : puisque Dieu régissait l'univers, le souverain devait seulement observer les signes de la volonté divine, les déchiffrer et agir en conformité avec eux afin d'assurer la rédemption de ses sujets⁵⁵. Aussi, le souverain jouait le rôle de « force vitale » maintenant l'unité du royaume en lui imprimant une direction. En effet, sans roi, on supposait que les sujets s'adonneraient à la poursuite de leur propre bien aux dépens du bien commun⁵⁶. Encore selon Foucault, la fin de la souveraineté aurait été circulaire : « ... le bien que se propose la souveraineté, c'est que les gens obéissent à la souveraineté »⁵⁷. Obéissance au souverain et bien-être de la population auraient été les deux éléments indissociables de la souveraineté, l'un assurant l'autre.

invasions barbares) et qu'il connecte des éléments hétérogènes qui resteront hétérogènes. C'est ce qu'il appelle la « logique de la stratégie ». À ce sujet, voir : *Naissance de la biopolitique*, p.44.

⁵⁴ Par exemple, la résurgence du problème éthique du souci de soi donnera à l'Âge classique *Les Règles pour la direction de l'esprit* de Descartes.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.239.

⁵⁶ *Ibid*, p.238.

⁵⁷ *Ibid*, p.102.

Or, avec l'*épistémè* classique a surgi le concept de « principe naturel » (éternel et immuable) qui a invalidé l'idée selon laquelle Dieu « gouverne » le monde à tout moment. Cette révision des croyances a transformé la façon de régner, non pas parce qu'elle a attaqué la légitimité des souverains (d'ailleurs, Foucault estime que Machiavel est le dernier représentant du modèle de la souveraineté puisqu'il conçoit lui aussi un prince transcendant sa principauté et exerçant seul le pouvoir), mais parce qu'elle aurait donné naissance à un « art de gouverner »⁵⁸. On aurait alors commencé à croire que Dieu, devenu le « Grand Horloger », régnerait plutôt sur le monde par des lois qu'Il a créées et qui se déploient selon le schéma qui leur a été assigné sans qu'Il ait à intervenir à chaque étape pour assurer leur régularité. Dès lors, le rôle des souverains n'aurait plus simplement consisté à déchiffrer les « signes » (monstruosités, prodiges...), à s'en tenir à une conduite vertueuse et à faire preuve d'habileté pour assurer une gouvernance conforme à la volonté divine⁵⁹. L'invalidation du modèle traditionnel de la souveraineté ayant conduit à son abandon, la fondation d'un « art de gouverner » redéfinissant le rôle du souverain aurait été nécessaire⁶⁰.

Foucault dégage donc quatre caractéristiques de ce qui deviendra la raison d'État⁶¹. D'abord, contrairement à la souveraineté traditionnelle, le roi ne sera plus pensé dans un rapport d'extériorité avec son royaume, mais, au contraire, sera toujours présenté comme faisant corps avec la société. La rupture serait, entre autres, le fait du passage d'une logique du règne à une logique de la gouvernance plus près du modèle de l'économie et, donc, de la famille. Bien que la politique ne puisse se réduire à l'économie ou à la morale, Foucault affirme qu'une relation de continuité entre ces trois sphères, qui n'existait pas auparavant, aurait graduellement été établie.

⁵⁸ *Ibid*, p.95-96.

⁵⁹ Concernant cette rupture épistémologique, voir : Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p.73.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.242.

⁶¹ *Ibid*, p.96-105.

Ensuite, l'objet de la souveraineté ne consistera plus en l'ensemble des relations unissant le régnant à son territoire, mais se définira plutôt par la prise en charge *directe* des hommes et de leur environnement. Conséquemment, le fractionnement de la mission des gouvernants aurait aussi entraîné une multiplication des objectifs : il leur faudra alors s'assurer de l'accroissement de sa population, de la vivacité du commerce, de l'organisation des armées, etc.

On constate dès lors que ces objectifs ambitieux ne seront pas atteignables en s'en remettant au seul concours de la loi. Corollairement, on assistera à partir du XVI^e siècle au développement d'autres mécanismes de pouvoir : les disciplines, dans un premier temps puis, les dispositifs de sécurité dans un second (à partir du XVIII^e siècle). Bref, « la fin du gouvernement est dans les choses qu'il dirige : elle est à rechercher dans la perfection ou la maximalisation ou l'intensification des processus qu'il dirige, et les instruments du gouvernement, au lieu d'être des lois, vont être des tactiques diverses »⁶².

Enfin, ce nouvel art de gouverner repose sur une forme de savoir qui dépasse le cadre de la sagesse du souverain ou de la *virtu* machiavélienne. L'exercice du gouvernement exige la mise en place d'un complexe qui comprend une institution capable d'envoyer des ordres et de recueillir l'information pertinente — l'État administratif —, d'une méthode qui permet d'amasser de manière peu onéreuse suffisamment d'informations qui donnent un aperçu détaillé de la puissance du souverain — la statistique —, d'une doctrine économique — le mercantilisme — et d'un cadre théorique général en mesure d'organiser et de gérer les institutions à partir des données dégagées par les nouveaux outils d'analyse — la raison d'État. Nous verrons dans le deuxième chapitre comment Arendt, tout en travaillant dans un cadre d'analyse différent, en arrive, elle aussi, à un rapprochement entre la technique et la raison d'État.

⁶² *Ibid*, p.103.

1.2.2 La raison d'État

Pour illustrer le déplacement opéré par cette nouvelle rationalité politique, Foucault se tourne d'abord vers Giovanni Botero qui écrit au tournant du XVII^e siècle :

L'État est une ferme domination sur les peuples; et la raison d'État est la connaissance des moyens propres à fonder, conserver, et agrandir une telle domination et seigneurie. Il est bien vrai, pour parler absolument, qu'encore qu'elle s'entende aux trois susdites parties, il semble néanmoins qu'elle embrasse plus étroitement la conservation que les autres : et des autres l'étendue plus que la fondation⁶³.

La raison d'État consisterait donc en une série des principes qui permettraient, non d'arriver à maintenir l'harmonie dans la cité afin de permettre aux hommes de pratiquer la vertu morale et de préparer les chrétiens à l'arrivée du Messie, mais de maintenir une domination sur le peuple, et ce, sans qu'une fin dans le temps soit prévue. L'autre élément essentiel de cette définition, la territorialité ou plutôt l'abandon de toute référence directe à un territoire, implique que, désormais, la raison d'État peut aussi bien opérer sur un territoire que sur le corps des sujets. Palazzo (1606) et Chemnitz (1647) auraient, eux aussi, adopté des définitions similaires⁶⁴. Dans ces textes, nous dit Foucault, on ne trouve aucune référence à autre chose que l'État. En effet, ce dernier est à la fois le principe et l'objectif de la « *ratio* gouvernementale » naissante, c'est-à-dire qu'il serait ce que l'art de gouverner cherche à pérenniser et à accroître en plus d'être l'élément autour duquel se pense l'art de gouverner⁶⁵.

⁶³ BOTERO, Giovanni, *La Ragion di Stato*, Donzelli, Rome, 1997, p.7 dans FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.256.

⁶⁴ Foucault précise qu'il n'y a pas passage d'un « État territorial » à un « État de population ». Il n'y aurait pas une substitution, mais un déplacement d'accent. À ce sujet, voir : *Sécurité, territoire, population*, p.373.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.294. Foucault ajoute que l'État est un principe d'intelligibilité de l'art de gouverner. À partir de ce modèle seront pensés : les relations entre les individus, le rôle du souverain, la promulgation des lois et l'organisation de l'économie.

Avec la permanence des États surgit aussi la question de leur légitimité. Cette dernière reposerait dès lors non sur un principe transcendant, mais trouverait son assise dans le monde : le bonheur de tous. Cependant, cette félicité est indissociable de la splendeur de l'État et en est donc le corollaire. Il y a ainsi pleine et entière circularité de la légitimité de la raison d'État. La question : « Pourquoi les hommes obéiraient-ils à un gouvernement si la seule fin de ce gouvernement, c'est précisément lui-même? » trouve sa réponse dans l'intervention même de ce gouvernement. La nature humaine étant mauvaise : « Il faut donc toujours un gouvernement et de tout temps un gouvernement »⁶⁶. Aussi étrange que cela puisse paraître, l'action arbitraire de celui-ci serait justifiée par le fait qu'elle constitue un rempart contre le chaos et l'arbitraire causé par l'absence de règles. On remarque alors que le salut, du point de vue des gouvernants, n'est plus pensé en fonction d'un au-delà, mais devient une affaire strictement temporelle sans que l'État renonce pour autant à son rôle pastoral.

On comprend alors pourquoi le coup d'État, qui semble être en contradiction flagrante avec l'idée d'un ordre légal établi par l'État moderne afin d'assurer le bonheur des citoyens, est essentiel à son fonctionnement. La raison d'État « jouerait » le jeu des lois seulement dans la mesure où ces dernières lui permettent de servir les « intérêts supérieurs » de l'État, dirait-on aujourd'hui. Ici, Foucault, en continuité avec les travaux de Carl Schmitt dans *Théologie politique* sur les liens entre le droit et la théologie, tente explicitement de rattacher la notion de coup d'État avec le thème du salut dans le pastorat chrétien. En effet, l'État étant posé comme condition nécessaire au bonheur des peuples, l'emploi de la violence contre lui se trouverait justifié par la nécessité de conserver l'État. Ce serait ainsi que, suite à son couplage avec la raison d'État, le paradoxe du berger aurait

⁶⁶ *Ibid*, p.265.

fait son entrée en politique. Cette justification du coup d'État « pour le bien de l'État » sera un élément capital de l'analyse des totalitarismes⁶⁷.

L'arrimage entre la raison d'État et le pastorat se serait opéré à partir d'une réappropriation des thèmes de l'obéissance et de la vérité. Ainsi, on trouverait un écho du thème de l'obéissance dans l'articulation du concept de sédition chez Francis Bacon au XVII^e siècle. Essentiellement, Bacon, selon Foucault, avance que les troubles politiques peuvent être d'origine matérielle ou occasionnelle (lire accidentelle). Pour les causes matérielles, elles auraient deux origines : l'indigence (la faim) et le mécontentement (les rumeurs). Dans tous les cas, les séditions ont des causes qu'il est possible de prévenir. Le rôle du gouvernement, tel que conçu par Bacon, est donc de s'assurer que la richesse soit distribuée de façon à prévenir l'indigence (rôle dévolu l'économie) et à travailler l'opinion publique, et non pas l'image du Prince, de façon à ce qu'elle soit favorable au gouvernement⁶⁸. La raison d'État ne se limiterait donc pas à inspirer la soumission, mais se fixerait pour objectif de la produire.

Or, pour produire cette obéissance, le souverain du XVII^e siècle ne pourrait plus seulement se contenter de connaître les lois, et de savoir à quel moment et avec quelle rigueur les faire respecter. Foucault avance qu'il doit désormais être au fait de l'état des lieux de l'État, c'est-à-dire de tous les éléments qui entrent en ligne de compte dans le calcul de la puissance de son royaume (population, ressources, armée, territoire). L'accroissement de l'intervention du pouvoir souverain aurait été impossible n'eut été la création de nouveaux outils d'investigation. Ce serait donc en investissant de nouveaux champs et en

⁶⁷ Cette thèse n'est pas explicite chez Foucault (elle l'est un peu plus chez Arendt qui souligne l'écart considérable qui existait entre la constitution soviétique et les pratiques juridiques réelles), mais Agamben défend, dans *Homo sacer*, l'idée selon laquelle les États totalitaires seraient en fait le produit de la perpétuation de l'état d'exception qui résulte du coup d'État. « Ainsi, dans le cas du nazisme, le camp n'apparaît pas au sein d'une juridiction nouvelle, puisqu'Hitler laisse subsister la constitution de Weimar en la doublant d'une structure seconde, juridiquement non formalisée, qui consiste en la généralisation de l'état d'exception. Le troisième Reich est analysable, selon Agamben, comme un état d'exception qui a duré douze ans. » GENEL, Katia, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben. », *Methodos* [En ligne], 4 | 2004, mis en ligne le 05 avril 2004, consulté le 3 décembre 2009.

mettant au point de nouvelles techniques et de nouveaux mécanismes que l'État moderne aurait assuré sa puissance et sa pérennité. En économie, cette recherche aurait abouti à la théorie mercantiliste, au niveau de la diplomatie, à la naissance de la doctrine de l'équilibre européen, et pour la population, à l'avènement de la police et de la statistique.

1.2.3 Mercantilisme, équilibre européen et police

Bien qu'on associe généralement le mercantilisme à une théorie économique ayant eu cours environ du XVI^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle, Foucault estime pour sa part que cette doctrine ne se résume pas à cela :

Le mercantilisme n'est pas une doctrine économique. C'est bien plus, c'est bien autre chose qu'une doctrine économique. C'est une certaine organisation de la production et des circuits commerciaux selon le principe que, premièrement, l'État doit s'enrichir par l'accumulation monétaire, deuxièmement, il doit se renforcer par l'accroissement de la population, troisièmement, il doit se trouver et se maintenir dans un état de concurrence permanent avec les puissances étrangères⁶⁹.

Il est important ici de préciser que l'économie politique (que l'on appelle aujourd'hui science économique) ne naquit qu'au XVIII^e siècle dans une logique de limitation des pouvoirs du souverain. Rappelons aussi que la raison d'État a émergé suite à une rupture autant épistémologique (de l'interprétation des signes à la découverte des principes) que technologique (l'appropriation du pastorat) par rapport à la souveraineté médiévale. À partir de ce moment, les deux types de mécanismes de pouvoir — les disciplines dans un premier temps et les dispositifs de sécurité par la suite — auraient été employés

⁶⁸ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.278.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p.7.

graduellement dans un contexte politique⁷⁰. Il ne faut donc pas s'étonner de ce « bien plus » à une époque où le disciplinaire a eu tendance à prendre de plus en plus d'importance⁷¹. Puisque les ambitions de la raison d'État auraient dépassé largement le cadre de l'économie stricto sensu, elle aurait eu à s'adjoindre des institutions lui permettant d'atteindre ses objectifs autant à l'extérieur qu'à l'intérieur de ses frontières.

Cette redéfinition du rôle du gouvernement aurait aussi eu certaines conséquences sur la politique extérieure des États. De la logique impériale (tous les peuples sous un seul empire chrétien), les États modernes, devenus des fins en soi, auraient graduellement transité vers ce qui est communément appelé aujourd'hui la politique de « l'équilibre européen » inaugurée lors du Traité de Westphalie au milieu du XVII^e siècle. Ce traité, selon Foucault, reconnaît que « l'Empire n'est pas la vocation ultime de tous les États »⁷². Pour l'éviter, les États ont redéfini leur politique extérieure de manière à nuire aux États trop puissants, notamment grâce aux politiques d'alliances : du modèle des anciennes alliances reposant, entre autres, sur la religion, les États européens auraient revu leurs ententes de manière à créer un équilibre des puissances. Pour s'assurer du maintien de cet équilibre, il leur aurait fallu intervenir à l'intérieur de leurs frontières afin d'accroître la puissance de l'État de manière à maintenir cet équilibre dynamique⁷³.

⁷⁰ Foucault précise qu'il n'existe pas quelque chose tel que l'âge disciplinaire ou l'âge du dispositif. Les technologies de gouvernement étant toutes très vieilles et fonctionnant de manière coordonnée, c'est le développement des techniques et les différents problèmes auxquels feront face les gouvernants à une époque donnée qui changeront la dominante. À ce sujet, voir : FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.8-10.

⁷¹ Alan Hunt, grâce à une étude des législations somptuaires au Moyen Âge, démontre que ces règles fortement ancrées dans la morale et l'économie (conçue comme étant une affaire de famille) ont été traduites en termes économiques par les mercantilistes sous la forme du protectionnisme. À ce sujet, voir : HUNT, Alan, *Foucault and political reason : Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Governing the city, University of Chicago Press, Chicago, 1996, p.183-184.

⁷² *Ibid*, p.299.

⁷³ « La limitation de l'objectif international du gouvernement selon la raison d'État, cette limitation dans les rapports internationaux a pour corrélatif l'illimitation dans l'exercice de l'État de police. » FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.9.

La police est l'autre technologie politique indissociable de l'État moderne⁷⁴. Bien que sa définition change selon les auteurs consultés (De Lamare, Turquet de Mayerne, Von Justi⁷⁵), il existe certains traits semblables. Ainsi, chez Von Justi (que Foucault présente comme étant le penseur le plus important de la police), celle-ci doit être distinguée de la politique. En effet, la seconde a une fonction essentiellement négative, celle de combattre les ennemis de l'État qui se trouvent l'intérieur ou à l'extérieur de ses frontières. En ce qui a trait à la police, son rôle est positif puisqu'il consiste à accroître la force de l'État. Concrètement, elle doit faire concorder la félicité des citoyens avec la splendeur de l'État. Cet objectif sera atteint en faisant tout pour que les sujets dépassent le simple stade de la survie, en agissant de sorte qu'ils fassent « mieux » que simplement vivre. En effet, on commence alors à comprendre la puissance de l'État va de pair avec la vigueur de la population. Pour ce faire, la police touchera tous les aspects de la vie. Elle aura à sa charge : les rapports entre les hommes (le commerce, le respect de la hiérarchie, la production) et la manière dont ils vivent (la maladie, la mortalité, les naissances, les accidents)⁷⁶. Afin de répondre à un objectif aussi ambitieux, Foucault identifie deux techniques : le règlement et la statistique. L'objet de la police, son champ de compétence, ce n'est plus seulement *l'homo legalis* de la souveraineté conçu essentiellement dans son rapport à la loi, mais une masse d'individus à organiser aussi minutieusement que possible. Foucault insiste sur le fait que la police n'est pas seulement une simple utopie de la part de quelques administrateurs du XVII^e et du XVIII^e siècle. Il s'agirait, au contraire, d'une discipline à part entière qui aurait été enseignée dans les universités allemandes sous le nom de *Polizeiwissenschaft* puis exportée dans toute l'Europe continentale.

⁷⁴ Le concept de « police » est utilisé par Foucault dans son sens archaïque dont on trouve encore la trace dans l'expression anglaise *policy* : « Ce qu'on appellera jusqu'à la fin de l'Ancien Régime la police, ce n'est pas, ou pas seulement, l'institution policière; c'est l'ensemble des mécanismes par lesquels sont assurés l'ordre, la croissance canalisée des richesses et les conditions de maintien de la santé "en général" ». Michel Foucault, *Dits et écrits II, La politique de la santé au XVIII^e siècle*, p.17.

⁷⁵ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.321.

⁷⁶ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique*, p.974.

Notons que la filiation de l'État moderne et du pastorat chrétien se fait tout particulièrement sentir dans le cadre de la police. En effet, à l'instar du pastorat, qui le faisait à une échelle réduite grâce à une série de techniques comme la pratique de la confession, le mécanisme disciplinaire caractéristique des institutions de police fonctionnerait au moyen de « toute une série de techniques adjacentes, policières, médicales, psychologiques, qui relèvent de la surveillance, du diagnostic, de la transformation éventuelle des individus »⁷⁷. De plus, dans les deux cas, le sujet se voit inséré dans une relation asymétrique pour une longue durée : infinie dans le cas du pastorat et d'une durée variable dans le cas des disciplines, bien qu'au final cette prise en charge s'étende sur toute une vie dans la mesure où elle est relayée d'une institution à l'autre — l'éducation, le travail, la prison, l'armée... Cependant, la nature de cette connaissance nouvelle, la manière de la produire et l'effet sur les individus l'en distinguent.

1.2.4 Loi, règlement et statistique

Le règlement, élément essentiel de cette technologie de « normation » que Foucault appelle le « mécanisme disciplinaire », permettrait l'imposition d'une norme calquée sur une séquence jugée optimale sur les sujets (comme dans le cadre du taylorisme), de plus en plus nombreux à partir de la fin du XVII^e siècle, grâce à une intervention individualisée sur les masses⁷⁸. Cette division de l'espace se ferait en fonction d'objectifs posés a priori (c'est pourquoi Foucault préfère le terme « normateur », en ce qui a trait aux disciplines, à « normalisateur », qui est plutôt employé pour décrire les dispositifs qui ont pour caractéristique de s'adapter à l'environnement), ce qui impliquerait des interventions

⁷⁷ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.7.

⁷⁸ *Ibid*, p.59.

massives du pouvoir avec tout ce que cela peut impliquer comme coûts⁷⁹. La formation du sujet discipliné s'effectuerait par son insertion à l'intérieur d'un espace minutieusement « quadrillé » qui permet d'enfermer l'objet de manière à pouvoir contrôler tous les facteurs susceptibles de le transformer. Ainsi, les diverses institutions contrôleront l'espace selon une échelle qui variera en fonction de leurs objectifs (celle-ci ne sera pas la même s'il convient de réguler la circulation dans une ville ou la formation des soldats). Ce type de mécanisme, pour atteindre ses objectifs, se doit donc d'être omniprésent et omnipotent : ceci aurait été rendu possible grâce à l'invention d'une série de techniques et plus particulièrement de ce que Foucault appelle le panoptique. Cette dernière consisterait à organiser les institutions autour d'un point focal permettant d'observer les individus sans être vu en retour. De cette manière (et il s'agit d'un trait noté par Arendt dans sa description des sociétés totalitaires), l'architecture du panoptique, en rendant invisible le surveillant, donne l'impression d'une vigile constante, et donc, renforce l'effet « normateur » sur les individus observés (on pourrait ainsi comparer cet effet à ce qu'Arendt entend par « terreur »)⁸⁰. De plus, le règlement, contrairement à la loi, serait positif et donc plus individualisant parce qu'il ne se contenterait pas de s'assurer du maintien des interdits, mais aussi de l'application rigoureuse des prescriptions⁸¹. Autre fait important, dans le cadre des institutions disciplinaires, le normal est distingué de l'anormal sur la base de la capacité à assimiler les exigences.

⁷⁹ Foucault évoque notamment les usines-prisons (et non des prisons-usines), présentes un peu partout en Europe au début du XIX^e siècle, où les ouvriers étaient en somme emprisonnés. Ce système aurait été finalement abandonné à cause de son manque de souplesse en ce qui a trait à l'organisation du travail. À ce sujet, voir : Michel Foucault, *Dits et écrits I, Les vérités et les formes juridiques*, p.1477-1480.

⁸⁰ Le panoptique est le fait de certaines institutions particulières, principalement les hôpitaux, les prisons, les casernes et les écoles. La terreur totalitaire, elle, dépasse largement le cadre de ces institutions. Cependant, elle généralise à l'ensemble d'une population les effets du panoptique. Puisqu'il est impossible de discerner qui surveille et qui est surveillé (distinction que les régimes totalitaires se gardent de faire au risque de se « fossiliser »), chaque individu intègre les deux rôles, ce qui accroît l'efficacité du mécanisme, chaque individu se trouvant « figé » par le regard des autres. Foucault estime que cette « hystérisation » de la discipline jouerait contre elle (cf. FOUCAULT, Michel, *Michel Foucault : crimes et châtements en URSS et ailleurs...*). Pour notre part, nous soutiendrons que cette façon d'utiliser la discipline, si elle empêche effectivement d'atteindre le maximum de contrôle sur les individus, s'inscrit cependant dans la logique du parti révolutionnaire. Il ne s'agit donc pas tant d'une aberration que d'une réappropriation de mécanismes selon une logique autre que celle de la raison d'État.

⁸¹ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.47-48.

La statistique, pour sa part, est la technologie fondamentale du troisième et dernier mécanisme de contrôle identifié par Foucault : le dispositif de sécurité. Bien que cet outil de mesure apparaisse avec l'État administratif, il ne s'agirait pas encore de la technologie par excellence de la gouvernementalité selon le modèle de la raison d'État. En effet, par « statistique » il faut entendre non pas les grands exercices d'actuariat contemporain et de calculs de risques puisqu'il s'agit d'abord et avant tout à cette époque d'obtenir un portrait élémentaire des forces de l'État — cette entreprise commence au XVI^e siècle, mais se généralise à partir du XVII^e siècle —, c'est-à-dire essentiellement de calculer le taux de natalité et de mortalité⁸². Cependant, dès le XVIII^e siècle, les gouvernants auraient pris conscience de la « naturalité » de ce nouvel objet qui sera appelé « population ». Du peuple conçu comme étant l'ensemble des sujets de droit, les gouvernants auraient tourné leur regard vers un nouvel objet révélé par le perfectionnement des méthodes statistiques, la population, c'est-à-dire : « ... un ensemble d'éléments à l'intérieur duquel on peut remarquer des constantes et des régularités jusque dans les accidents, à l'intérieur duquel on peut repérer l'universel du désir produisant régulièrement le bénéfice de tous, et à propos duquel *on peut repérer un certain nombre de variables dont il est dépendant et qui sont susceptibles de le modifier* »⁸³. La police, en accumulant toujours plus d'informations sur les populations, aurait décuplé sa capacité d'intervention, ce qui aurait poussé l'État moderne vers une spirale inflationniste (toujours plus d'informations permet toujours plus d'interventions et vice versa).

Le modèle de la raison d'État, à terme, aurait cependant constitué un frein à l'accumulation de connaissances pour deux raisons. Premièrement, l'État administratif n'ayant jamais pu mettre de côté le cadre de la souveraineté, donc le modèle juridique, la

⁸² *Ibid*, p.69.

⁸³ *Ibid*, p.76. Nous soulignons. Entre la notion médiévale de peuple et le concept libéral de population, il y aurait une version embryonnaire de la notion de population conceptualisée dans le cadre de la raison d'État. Selon Foucault, les mercantilistes plaçaient la population au cœur de la dynamique de puissance de l'État puisqu'elle conditionnait tous les autres facteurs : économie (agriculture), militaire (soldats), etc. « Autrement dit, la population comme force productive au sens strict du terme, c'était ça le souci du mercantilisme ». À ce sujet, voir : *Sécurité, territoire, population*, p.70-71; 283-284.

notion de population n'aurait jamais pu se transformer en pur fait de nature, ce qui aurait limité la capacité de compréhension et donc d'extension du phénomène. Deuxièmement, le fonctionnement ultradisciplinaire, et donc « normateur » de la police, serait incompatible avec un concept qui présupposerait une forme d'autorégulation⁸⁴. La raison d'État a donc dû céder la place (sans toutefois disparaître complètement) à de nouveaux arts de gouverner capables d'assurer un renouveau de la gouvernementalité en se montrant en mesure, d'une part, d'accroître ses connaissances sur la population et, d'autre part, de perfectionner les mécanismes d'intervention et de gestion de la population prise comme totalité. Cette conversion s'est opérée non pas en appliquant une seule et même norme, comme c'était le cas avec les disciplines, mais, au contraire, en réduisant la lourdeur de son intervention tout en accroissant sa qualité. Cette nouvelle technologie cadre, ce sera le dispositif de sécurité indissociable de la biopolitique, et le nouvel art de gouverner, le libéralisme.

1.3 Libéralisme et biopolitique

Pour Foucault, l'art de gouverner libéral et le dispositif biopolitique vont de pair : « l'analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsqu'on a compris le régime général de cette [le libéralisme] raison gouvernementale »⁸⁵. Donc, avant d'en arriver à la biopolitique et à ses visées eugéniques qui culmineront avec les totalitarismes, il faudra d'abord présenter ce nouvel art de gouverner. Le libéralisme, selon Foucault, s'articulerait autour d'un problème central qu'il nomme « la question de vérité », d'un champ d'investigation d'où surgira la vérité, le marché, et d'un mécanisme d'intervention qui permet de faire le

⁸⁴ *Ibid*, p.106.

⁸⁵ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.24 « Le libéralisme n'est évidemment pas une idéologie ni un idéal. C'est une forme de gouvernement et de "rationalité" gouvernementale fort complexe ». Michel Foucault, *Dits et écrits II, Postface à l'impossible prison*, p.855. Le libéralisme ne serait donc pas un complot bourgeois ni un totalitarisme déguisé. Il s'agit, d'abord et avant tout, d'une réponse originale à un problème

pont entre ce nouveau type de gouvernement fonctionnant à la « vérité » et la population. Le libéralisme serait parvenu à modifier en profondeur l'exercice de la gouvernementalité et, par ricochet, à inaugurer l'ère de la biopolitique grâce à cet enjeu de la vérité et de ses ramifications dans le champ de l'économie. Pour ce faire, nous verrons comment cette vérité est associée à la logique de l'intérêt qui, elle-même, se conçoit en bonne partie à partir de la biologie.

1.3.1 Gouvernement et utilité, marché et vérité : vers une nouvelle rationalité gouvernementale

Pour Foucault, l'objectif des physiocrates, principaux critiques des mercantilistes en France, était assez simple. Il s'agissait d'arriver à concilier la monarchie et le libre marché en fondant la légitimité des deux termes grâce à une explication circulaire donnant ainsi naissance à un régime dans lequel la politique limite l'économie et vice versa, c'est-à-dire le « despotisme éclairé ». Cependant, pour faire valoir leurs prétentions, encore leur fallut-il remettre en question la légitimité de la raison d'État telle qu'elle se concevait alors.

Le cadre de « l'économie politique » leur a permis d'élaborer les grands principes de l'autolimitation de la raison gouvernementale ou encore de la « régulation intérieure » de cette raison gouvernementale⁸⁶. Cette révision du modèle de la raison d'État, selon Foucault, aurait été rendue possible grâce à cinq points d'ancrage⁸⁷. Premièrement, contrairement à la « raison juridique » — qui, après avoir été un des éléments constitutifs

nouveau : l'accroissement rapide de la population en Europe et la liquéfaction des structures traditionnelles. À ce sujet, voir : Maria Bonnafous-Boucher, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault*, L'Harmattan, Paris, 2001, p.32.

⁸⁶ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.16

⁸⁷ *Ibid*, p.16-19. Foucault, bien qu'il ne le mentionne pas, semble s'intéresser davantage à la question de la généalogie du libéralisme en France qu'au problème *en général*. Il reconnaît cependant que la question du gouvernement et du libéralisme se pose différemment en France, en Angleterre et aux États-Unis (cf. : *Naissance de la biopolitique*, p.312-314).

du pouvoir royal au Moyen Âge, est devenue le pivot de toutes les critiques de la raison d'État —, l'économie politique s'est constituée au sein même de la raison d'État. Elle en partagerait donc l'objectif : la « richesse des nations ». Deuxièmement, l'économie politique se marierait parfaitement avec l'idée d'un despotisme puisque cette fin est la même que celle édictée par la raison d'État : la splendeur du souverain. Selon Foucault, l'économie politique des physiocrates ne prévoyait aucune limitation extérieure (comme le droit) au pouvoir souverain. Les limites, posées par l'économie, règlent de l'intérieur l'exercice du gouvernement. Troisièmement, contrairement au droit, qui traite de la légitimité des lois, l'économie politique évaluerait les pratiques gouvernementales en termes d'efficacité. Les limitations à la raison d'État qu'elle aurait préconisées reposent sur des observations empiriques de l'action des gouvernements et non pas de principes juridiques extérieurs à l'appareil d'État. Quatrièmement, grâce à ses observations, l'économie politique en serait arrivée à identifier des « processus naturels » qui découleraient de l'action des gouvernements et de son interaction avec la population. Donc, puisqu'il est impossible de nier les faits de nature, le gouvernant n'aurait pas eu d'autres choix que d'en tenir compte. Enfin, en lien direct avec le point précédent, à l'intérieur de ce cadre, si le pouvoir souverain ignore les lois de l'économie politique, on peut s'attendre non pas à des actions illégitimes, mais à des pratiques qui déboucheront tout simplement sur des échecs. Ces derniers ne constitueraient pas un mal au sens religieux ni même juridique. Il s'agirait simplement de la conséquence pour le souverain de l'ignorance de la nature des choses, de l'excès de gouvernement⁸⁸. Une nouvelle rupture épistémologique se

⁸⁸ Le problème de la nature des choses est double. D'une part, le souverain, en ne connaissant pas la véritable nature des lois du commerce, peut intervenir de manière exagérée et ainsi dérégler les processus naturels (qu'on peut observer lorsqu'ils ne sont pas recouverts par l'action gouvernementale), ce qui aboutit à une crise encore plus grave. D'autre part, et c'est ainsi qu'a été réhabilité le despote éclairé dans le cadre physiocratique, si le souverain ne connaît pas les processus, il sera incapable d'agir pour corriger une situation potentiellement problématique. La limitation sera alors en fait une réorientation de l'action souveraine en fonction d'autres types de savoir que la simple connaissance de la loi. Cette nouvelle rationalité ne prônerait pas plus la liberté pour tous que l'asservissement absolu. Il s'agirait simplement d'une réponse à un problème de plus en plus criant : « C'est à dire, quel principe de limitation doit-on appliquer aux actions gouvernementales pour que les choses prennent la tournure la plus favorable, pour qu'elles soient conformes à la rationalité du gouvernement et ne nécessitent pas d'intervention? C'est ici qu'intervient la question du libéralisme. Il me semble qu'il est devenu évident, à ce

serait alors produite au cœur des pratiques de gouvernance. D'un art de gouverner à la recherche des principes de la raison d'État, les théoriciens et gouvernants auraient opéré au XVIII^e siècle un passage vers l'économie politique qui se voudrait rien de moins qu'une « science » ayant pour objet la gouvernance⁸⁹.

Ainsi, au milieu du XVIII^e siècle, des modifications majeures auraient été apportées aux institutions françaises et anglaises. À partir de cette époque, les souverains ont cessé de gouverner en fonction de la raison d'État traditionnelle qui consistait à exercer un contrôle quasi illimité sur leurs sujets et leurs activités⁹⁰. Désormais, l'idée de la moindre raison d'État ou du « gouvernement frugal » dictera les actions des gouvernements⁹¹. À l'avant-garde de ce processus s'est trouvé un modèle capable de produire la vérité sur la gouvernance. Autrefois, le marché était perçu comme étant le lieu de « juridiction » par excellence, soit le lieu d'échanges hyper réglementés où : les prix, fixés, étaient considérés « justes »; opérait une forme de justice distributive — même les pauvres devaient pouvoir acheter —; l'intervention du pouvoir public avait pour but d'empêcher les fraudes. Au XVIII^e siècle, il serait devenu l'exemple paradigmatique de la « véridiction », c'est-à-dire d'un lieu où apparaîtrait la vérité sur la population, donc sur la façon de gouverner⁹². En effet, il s'agit d'un espace où interviendraient des lois naturelles qui, lorsqu'on les laisse agir, permettraient d'observer la formation d'un prix « naturel ». Les mécanismes qui régissent l'échange n'exprimeraient plus alors une relation axée sur la justice, mais un

moment-là, que trop gouverner, c'était ne pas gouverner du tout — c'était induire des résultats contraires aux résultats souhaités. » Michel Foucault, *Dits et écrits II, Espace, savoir et pouvoir* p.1092.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.109. Foucault précise que l'objet de cette gouvernance est la relation qui existe entre le territoire, la population et la richesse. Aussi, Foucault identifie une question propre à chaque technologie de pouvoir. Pour le souverain féodal, la question aurait été : « Est-ce que je gouverne bien conformément aux lois morales, naturelles, divines, etc ? » Avec la raison d'État, elle aurait consisté à se demander : « Est-ce que je gouverne bien assez, assez intensément, assez profondément, avec assez de détails pour porter l'État jusqu'au point fixé par son devoir-être, pour porter l'État à son maximum de puissance? » Enfin, la question du libéralisme serait : « Est-ce que je gouverne bien à la limite de ce trop et de ce trop peu, entre ce maximum et ce minimum que me fixe la nature des choses? » À ce sujet, voir : *Naissance de la biopolitique*, p.21.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.38-39.

⁹¹ *Ibid*, p.47.

⁹² *Ibid*, p.32.

« rapport adéquat entre coût de production et étendue de la demande »⁹³. Le marché, qui avait été l'un des champs d'intervention privilégiés par l'action gouvernementale, devint alors le lieu d'expression par excellence de la vérité sur celle-ci⁹⁴. La vérité propre au marché aurait alors permis le retrait partiel de l'action gouvernementale en lui offrant un modèle de limitation « de l'intérieur » qui aurait finalement abouti à une gouvernementalité autolimitée. Portée à l'échelle de la politique extérieure, l'idée d'un enrichissement européen a succédé au « jeu à somme nulle » de l'équilibre européen. À partir de là, se serait enclenché un processus de mondialisation de l'économie reposant sur l'idée d'illimitation du jeu économique et de l'enrichissement collectif comme moyen d'éviter les conflits corrélatifs à la volonté de contrôler la puissance des autres États. C'est d'ailleurs l'idée directrice du projet de paix perpétuelle de Kant⁹⁵. Cependant, l'État reposant sur un modèle essentiellement juridico-réglementaire, il fallait traduire en termes de droit ces nouvelles lois du marché pour les rendre opérationnels dans le cadre de l'exercice du pouvoir souverain.

La traduction aurait été effectuée à l'intérieur de deux paradigmes différents. En France, cette transformation s'est réalisée grâce aux idées rousseauistes d'état de nature et de droits naturels de l'homme⁹⁶. L'expérience de pensée qu'est l'homme à l'état de nature a

⁹³ *Ibid*, p.33

⁹⁴ Foucault admet d'emblée qu'il est incapable d'expliquer pourquoi le marché en est venu à jouer un rôle de véridiction. *Ibid*, p.35. Il donne tout de même quelques pistes, dont la situation monétaire, l'accroissement de la population, la croissance économique, l'intensification de la production agricole, la dispersion du savoir et la théorisation de certains problèmes économiques. À cela, il faudrait ajouter aussi une pensée économique « qui intègre le moment de la production, qui intègre le marché mondial et qui intègre enfin les comportements économiques de la population, producteurs et consommateurs ». *Sécurité, territoire, population*, p.42.

⁹⁵ « De même que la nature sépare sagement les peuples que la volonté de chaque État particulier, en invoquant même les principes du droit des gens, désirerait volontiers réunir par ruse ou par violence sous sa domination; de même, elle unit aussi, d'autre part, des peuples que la notion de droit cosmopolitique n'aurait pas garantis contre la violence et la guerre, par le moyen de leur mutuel intérêt. Il s'agit de l'esprit commercial qui est incompatible avec la guerre et qui tôt ou tard s'empare de chaque peuple. Or, comme parmi toutes les puissances (tous les moyens) subordonnées à celle de l'État la puissance de l'argent est sans doute la plus sûre, les États se voient dans l'obligation de travailler au progrès de la paix [...] » Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuel*, Garnier/Flammarion, Paris, 1991, p.81. Foucault semble cependant négliger le fait que si cette idée existe au moins depuis le début du XIX^e siècle, il faudra attendre la fin de la Première Guerre mondiale pour qu'elle commence à s'intégrer concrètement aux pratiques des gouvernements.

⁹⁶ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.40-41.

permis d'établir le partage entre les droits inaliénables et les droits que l'individu a cédés en adhérant au contrat social. Selon ce modèle, la loi serait le reflet de la volonté collective. Foucault souligne qu'il conserve l'armature de l'ancienne souveraineté. En Angleterre, ce processus a plutôt emprunté la voie du « radicalisme »⁹⁷. Ce modèle s'appuie sur la pratique gouvernementale « concrète » afin de trouver un moyen de la limiter en déterminant là où son action peut être utile et où elle ne l'est pas en fonction, entre autres, d'exemples historiques et en s'inspirant des traditions. Selon Foucault, c'est finalement le radicalisme qui s'est imposé en Occident comme cadre juridique. D'ailleurs, nous vivrions aujourd'hui à l'« âge où le problème de l'utilité recouvre de plus en plus tous les problèmes traditionnels du droit »⁹⁸.

Une question reste pendante : qu'est-ce qui permet d'unifier un marché dirigé par la logique du (libre) échange et un gouvernement qui pense et agit en fonction de l'utilité? Ce principe premier sera l'intérêt. Les agents économiques (ou *homo œconomicus*), sujets idéaux conceptualisés à partir des observations faites sur la population et qu'on suppose être gouvernés par l'égoïsme, échangeront sur le marché pour satisfaire leurs intérêts⁹⁹. Selon Foucault, l'intervention du pouvoir public sur la population dans ce cadre sera acceptable uniquement si elle est utile, c'est-à-dire s'il y va des intérêts des collectivités ou des individus (ce qui revient à peu près au même puisque l'*homo œconomicus* est une abstraction dérivée du concept de population). Le gouvernement n'intervient donc pas directement sur les individus, mais par le biais du jeu des intérêts : il gouverne la

⁹⁷ *Ibid*, p.41-42.

⁹⁸ *Ibid*, p.45.

⁹⁹ Foucault attribue à Léon Walras (1834-1910) et à Vilfredo Pareto (1848-1923) la notion d'*homo œconomicus*. Cependant, il estime que cette notion existait déjà dans le cadre de l'économie classique : « dans la conception classique de l'*homo œconomicus*, cet homme économique qu'est-ce que c'est ? Eh bien, c'est l'homme de l'échange, c'est le partenaire, c'est l'un des deux partenaires dans le processus de l'échange. Et cet *homo œconomicus* partenaire de l'échange implique, bien entendu, une analyse de ce qu'il est lui, une décomposition de ses comportements et manières de faire en termes d'utilité, qui se réfèrent, bien entendu, à une problématique des besoins, puisque c'est à partir de ces besoins que pourra être caractérisée ou définie, ou en tout cas que pourra être fondée, une utilité qui amènera de l'échange ». *Naissance de la biopolitique*, p.231-232.

« république phénoménale des intérêts »¹⁰⁰. Nous verrons plus loin comment Arendt conçoit le passage de l'*homo faber* à l'*animal laborans* en se basant sur des observations différentes, mais qui la conduisent à des conclusions similaires (l'intérêt comme grille d'intelligibilité).

1.3.2 Société civile versus population

Comment la gouvernementalité est-elle possible si le pouvoir souverain doit désormais se soumettre à l'*homo œconomicus* ? La « synthèse spontanée des intérêts » n'est-elle pas capable d'assurer à elle seule le bon fonctionnement de la société ? Pour comprendre en quoi cette nouvelle technologie gouvernementale qu'est le libéralisme est liée à la biopolitique, il convient de s'attarder un peu plus au tournant que prendra le concept de population à partir du XVIII^e siècle¹⁰¹. En effet, le programme économique libéral, pour être mis en œuvre, requerrait plus qu'une simple concentration d'êtres humains :

[le capitalisme] n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques. Mais il a exigé davantage ; il lui a fallu la croissance des uns et des autres, leur renforcement en même temps que leur utilisabilité et leur docilité; il lui a fallu des méthodes de pouvoir susceptibles de majorer les forces, les aptitudes, la vie en général sans pour autant les rendre plus difficiles à assujettir [...] l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productives et la répartition différentielle du profit, ont été, pour une part, rendus

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel., *Naissance de la biopolitique*, p.48

¹⁰¹ Ce projet d'élucidation des rapports entre libéralisme et biopolitique n'a jamais été abouti par Foucault (cf. : *Naissance de la biopolitique*, p.329). Néanmoins, il a été traité partiellement ce problème à plusieurs reprises, que ce soit à travers des articles ou dans le cadre de ses cours au Collège de France.

possibles par l'exercice du biopouvoir sous ses formes et avec ses procédés multiples¹⁰².

Rappelons tout d'abord que l'intérêt était ce qui permet d'arrimer la logique de l'échange, qui repose sur le paradigme de la véridiction des marchés, et la logique de l'utilité, qui sert à limiter l'action gouvernementale¹⁰³. Le gouvernement libéral se doit donc d'intervenir au niveau de la « république phénoménale des intérêts » s'il veut pouvoir concilier les intérêts collectifs avec ceux de l'*homo œconomicus* et s'assurer de préserver le champ de véridiction qu'est le marché¹⁰⁴. Le pouvoir politique ne pouvant plus trouver son point d'appui sur la simple raison d'État, le concept de population apparu à l'Âge classique aurait alors connu une mutation ou plutôt une forme d'inflation. La nouvelle identité qui permettra de regrouper les deux conceptions gouvernementales du sujet — le sujet de droit, le corps discipliné et la population — sera la « société civile »¹⁰⁵. Pour Foucault, cette notion (qui possède beaucoup de points en commun avec le concept arendtien de société) est une « réalité de transaction » au même titre que la folie, c'est-à-dire un concept dégagé par des

¹⁰² FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris, 1976, p.185-186. Même si Foucault ne traite pour ainsi dire jamais de la question du capitalisme entre 1976 et 1979, l'usage qui en est fait suppose que le capitalisme joue un rôle à l'intérieur du libéralisme comparable, mutatis mutandis, au mercantilisme dans la raison d'État, c'est-à-dire celui d'une réflexion stratégique ayant pour objet principal l'économie.

¹⁰³ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.46. « C'est l'intérêt qui est principe de l'échange et l'intérêt qui est critère d'utilité. »

¹⁰⁴ *Ibid*, p.48. L'intervention étatique, dans le cadre libéral classique, se justifierait par les troubles provoqués par la société civile qui viendraient « enrayer » les mécanismes de la nature. *Ibid*, p.69. L'*homo œconomicus*, qu'on le conçoive à travers la grille classique ou marginaliste, serait un être essentiellement défini par l'échange. Pour les classiques, en temps normal, l'*homo œconomicus* vend sa force de travail contre rémunération. La multiplication du travail, source de profit, passe donc nécessairement soit par l'accroissement du nombre d'heures travaillées, soit par l'augmentation du nombre de travailleurs ; quant aux marginalistes, ils auraient proposé d'accroître la performance des agents économiques en faisant de chacun d'eux des « entrepreneurs de leur propre satisfaction ». Ce cadre est celui de Ricardo tel que présenté par Michel Foucault. Cf. : *Naissance de la biopolitique*, p.226. Pour les marginalistes, voir : Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p.232, 234-235. Le capital humain ainsi constitué chercherait à « s'accroître » en « s'associant » à d'autres individus-entreprises qui offrent un important capital humain et en investissant sur lui-même (l'éducation). L'importance des facteurs génétiques est également non négligeable. Foucault évoque la possibilité d'un racisme basé sur la volonté de diminuer les « risques » associés à certains individus et la volonté d'améliorer le capital humain. La note 35 renvoie à une série d'autres textes aux titres sans équivoque qui traitent de ces questions, notamment : G. Becker, *The Economic Approach*, « Marriage, fertility and the family » et T.W. Schulz, « New economic approach to fertility ».

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.299. Foucault précise également que la société civile sera ultérieurement remplacée par les termes de nation et de société.

discours et des pratiques qui engendrent par la suite une nouvelle série de discours qui essaient d'avoir prise sur cette « réalité » nouvelle.

La société civile, concept datant du XVIII^e siècle, est en quelque sorte une version enrichie de la notion de population, qui était apparue à l'état embryonnaire dans les premiers relevés statistiques entrepris dès le XVI^e siècle. Cependant, Foucault remarque que, chez Locke, la notion reste encore intimement liée à l'idée d'une communauté politique et, par conséquent, à une structure juridique. Au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle, le concept s'est déplacé du droit vers les sciences, ce qui a entraîné l'apparition d'un nouveau type de sujet jusque-là inconnu. En effet, à l'époque du pastorat, le pouvoir s'exerçait sur le corps afin d'arriver à diriger l'âme incarnée. À l'ère de la raison d'État, le contrôle disciplinaire s'était exercé sur un corps conçu en termes de potentiel de puissance. Avec la fusion des objectifs politiques, économiques et le développement des sciences de l'homme qui a débuté à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, le citoyen est alors apparu comme étant la cellule irréductible d'un organisme plus complexe, l'espèce humaine, dont le salut (c'est-à-dire la santé) dépendrait de chacune de ses parties. Le concept de société civile, une fois « naturalisé », implique la mise en relation avec un environnement où chaque individu influence le développement des autres. On est alors à même de supposer qu'à chaque étape de leur croissance, certaines cellules entreront en compétition les unes avec les autres. Ultimement, elle sous-tend l'idée d'une lutte pour la survie où, devant le phénomène de rareté, seuls les plus forts arriveront à survivre¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Pour Foucault, l'économie trouve son principe dans un affrontement qui opposerait la vie à la mort. *L'homo oeconomicus*, ce serait fondamentalement celui qui lutte contre la mort. À ce sujet, voir : FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, p.269. La porte est alors toute grande ouverte pour la thèse de Malthus selon laquelle la population croît plus rapidement que les ressources nécessaires à sa survie et, enfin, pour Spencer, qui évoque l'idée d'une lutte entre les individus de la même espèce pour le contrôle des ressources : « Au fond l'évolutionnisme, entendu en un sens large — c'est-à-dire non pas tellement la théorie de Darwin elle-même que l'ensemble, le paquet de ses notions [...] —, est devenu, tout naturellement, en quelques années au XIX^e siècle, non pas simplement une manière de transcrire en termes biologiques le discours politique, non pas simplement une manière de cacher un discours politique sous un vêtement scientifique, mais vraiment une manière de penser les rapports de la colonisation, la nécessité des guerres, la criminalité, les phénomènes de la folie et de la maladie mentale, l'histoire des sociétés avec leurs différentes classes, etc. Autrement dit, chaque fois qu'il y a eu

L'analyse bio-économique des phénomènes de population permet ainsi une hiérarchisation sociale qui repose sur autre chose que la logique de caste, qui propose une hiérarchie reposant sur des fonctions plutôt que sur une supériorité intrinsèque, de la noblesse du sang¹⁰⁷. D'un cadre fonctionnel formé de plusieurs paliers, on passe alors à un cadre purement qualitatif qui divise ce qui mérite de vivre et les autres (Arendt parlera plutôt de « superfluité des masses »). On constate alors que, de la hiérarchisation à l'élimination programmée, il n'y a qu'un pas que Foucault ne semble pas vouloir, ou pas explicitement franchir dans le cas du libéralisme¹⁰⁸. Nous reviendrons dans le troisième chapitre sur ce qui permet aux régimes totalitaires de faire ce pas de plus.

Or, l'hésitation de Foucault s'expliquerait peut-être par la nature même du dispositif de sécurité privilégié par le libéralisme et indissociable de la biopolitique. Le contrôle des populations ne se ferait pas par des interventions massives de type disciplinaires ou légales, mais en instaurant des « mécanismes de sécurité » pour encadrer les « événements aléatoires » inévitables à une aussi grande échelle¹⁰⁹. L'analyse foucauldienne, en 1976, fait de l'État le principal acteur de la biopolitique. Ainsi, en conformité avec la logique de la raison d'État (qui n'est pas entièrement disparue avec le libéralisme), il s'agirait alors d'instaurer des mécanismes dans le but « d'optimiser un état de vie ». Si la question traditionnelle de la souveraineté, face à la vie, consistait à se demander qui et quand faire mourir, celui de la biopolitique consisterait à savoir qui et comment on fera vivre¹¹⁰ : en effet, si le dispositif permet de contrôler par des interventions ciblées des phénomènes problématiques (ou de favoriser ceux qu'on estimera utiles), il fonctionne tout de même à

affrontement, mise à mort, lutte, risque de mort, c'est dans la forme de l'évolutionnisme que l'on a été contraint, littéralement, de les penser. » FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.229.

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I*, p.185-186.

¹⁰⁸ Si Foucault semble associer implicitement le nazisme, dans une logique de continuité, avec le libéralisme, dans le premier tome de l'*Histoire de la sexualité* et dans le cadre du cours « *Il faut défendre la société* », cette idée est abandonnée dès 1978 au profit de la thèse d'une « gouvernementalité de parti », ce qui n'exclut pas la possibilité d'un libéralisme totalitaire (cf. : *Naissance de la biopolitique*, p.44-45). Cette question sera traitée plus en détail dans le troisième chapitre.

¹⁰⁹ Pour répondre à ces phénomènes de masse, on aurait mis sur pied la médecine sociale et l'hygiène publique.

l'intérieur d'un cadre qui impose la frugalité des interventions. Ce qui est trop éloigné de la normale qu'on recherche sera alors simplement abandonné (voire éliminé). La biopolitique, par l'entremise du racisme, peut alors opérer une césure au sein du continuum biologique formé par la population et ainsi assurer le maintien du pouvoir de mort qui était l'apanage du pouvoir souverain : c'est ce que Foucault appelle la «thanatopolitique». Il n'y a plus d'aspect moral rattaché à l'idée d'une thanatopolitique comme ce l'était dans le cas de la raison d'État (l'État comme palliatif à la nature humaine). Il s'agit purement et simplement d'une question de qualité de vie, d'où l'obsession du XIX^e siècle pour le problème de la dégénérescence¹¹¹.

Ce que Foucault laisse entendre (sans pour autant l'avancer explicitement), c'est qu'à partir du moment où *l'homo œconomicus* (sujet économique guidé par l'intérêt) et *l'homo legalis* (sujet légal qui renonce à certains droits « naturels » ou « traditionnels ») se trouvent compris sous le concept de société, la notion de dégénérescence devient équivoque dans la mesure où elle peut viser aussi bien les plus défavorisés que les peuples étrangers. Les notions de « classe sociale » et de « race » devenant de plus en plus indiscernables, celui qui sera identifié comme « l'Autre » en vertu d'une classe fera aussi partie d'une race différente et vice versa¹¹². Cependant, l'homme libéral (que Foucault appelle aussi le « bon

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », Gallimard/Seuil, Paris, 1997 p.218.

¹¹¹ « La mort de l'autre, ce n'est pas simplement ma vie, dans la mesure où ce serait ma sécurité personnelle; la mort de l'Autre, la mort de la mauvaise race, de la race inférieure (ou du dégénéré, ou de l'anormal), c'est ce qui va rendre la vie en général plus saine; plus saine et plus pure. » FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.228.

¹¹² FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.227. C'est ici qu'interviendrait le racisme. Ce racisme nouveau genre se distingue du racisme « traditionnel » en ceci qu'il n'est plus un aspect du discours politique (les ségrégations existaient bien avant le XIX^e siècle), mais fait partie intégrante du fonctionnement même de l'État. Il faut aussi préciser qu'il ratisse très large chez Foucault. Il ne s'agit pas simplement d'une hiérarchisation des races au sein d'un État, mais de toutes les hiérarchisations du vivant établies à partir de normes. Il y a donc autant de racismes qu'il y a de normes possibles. Cette description rejoint en partie l'analyse d'Hannah Arendt sur l'antisémitisme dans *Les Origines du totalitarisme*. Arendt distingue la « haine des Juifs séculaire » de l'antisémitisme. En se basant sur des sources historiques, elle démontre que l'antisémitisme a atteint son apogée au moment même où l'influence économique et politique des Juifs se réduisait progressivement à une peau de chagrin, et que le processus d'assimilation était largement enclenché (*Origines*, p.221). Sans jamais avancer le terme de « dégénérescence », Arendt explique cette flambée de haine par le déclin du pouvoir des Juifs. De plus, elle précise que cette haine était essentiellement présente chez la petite bourgeoisie qui avait une longue histoire de lutte avec

sauvage » en référence à Rousseau) s'étant constitué autour du thème de l'échange, ce type de rapports fonde la Cité : l'*homo legalis*, qui cède ses droits au souverain contre une forme de protection, crée l'État, l'*homo æconomicus*, qui cède son bien contre une autre marchandise, fait surgir le marché. Or, le « barbare », c'est-à-dire la conception de l'homme privilégiée par le discours révolutionnaire, se conçoit uniquement dans son rapport d'opposition avec la civilisation : c'est un homme qui n'est donc pas naturel, mais historique. Par conséquent, il refuse l'échange au profit de la domination¹¹³. Et c'est ici, sur cette question de la naturalité ou non de l'homme qu'il y aurait eu finalement une rupture entre le discours libéral et les discours révolutionnaires de la seconde moitié du XIX^e siècle. Dans le cadre de cette première mouture du cadre de fonctionnement de la biopolitique, l'État bourgeois devient le protecteur des nationaux. C'est aussi l'État de droit qui, grâce à ses institutions médico-normalisatrices, se fait le promoteur du racisme qui entretient l'idée de la supériorité coloniale et de la « bonne guerre », de la guerre « revitalisante », puisqu'il revient désormais à lui d'appliquer la biopolitique qui légitimise sa (re)constitution¹¹⁴. Alors, le nazisme n'aurait fait que récupérer l'État bourgeois pour le faire fonctionner selon la logique révolutionnaire, c'est-à-dire en insistant davantage sur l'importance de la guerre.

Avec l'apparition de la thèse de la gouvernementalité, il y a eu une légère inflexion de la question de la biopolitique qui a fait du gouvernement plutôt que de l'État le cœur de

les banquiers et qu'elle était à peu près inexistante dans le prolétariat (a fortiori après l'affaire Dreyfus). Ce problème remonterait à la création des États-nations qui proclamèrent l'égalité de droit tout en conservant les privilèges économiques des Juifs pour des raisons stratégiques. Alors que les États-nations s'articulaient autour du concept de peuple (qui sera ensuite divisé en classes sociales), les Juifs étaient un groupe qui fonctionnait en parallèle de cette structure. Les Juifs s'inscrivaient donc doublement en porte à faux avec la nouvelle structure politique européenne : face à la nouvelle politique nationaliste, ils constituaient le dernier maillon internationaliste; face à la division de la société en classes, les Juifs, dus à leur rôle économique particulier, conservèrent une organisation sociale particulière ce qui les empêcha de s'intégrer aux différentes classes lors de leurs formations. Ces deux facteurs contribuèrent à faire des Juifs, cet « Autre » désormais privé d'alliés politiques, un groupe extrêmement vulnérable.

¹¹³ FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.173-176. Foucault précise qu'il n'y a pas, d'un côté, le discours guerrier et, de l'autre, l'histoire qui fait du moment présent la grille d'intelligibilité du passé, mais qu'il y aurait imbrication de l'un dans l'autre. Bien entendu, l'apologie du présent sera dominante dans l'histoire de type libérale alors que l'instance sur la lutte le sera davantage chez les aristocrates, puis chez les différents partis révolutionnaires.

¹¹⁴ *Ibid*, p.230.

l'analyse foucauldienne. Si l'État bourgeois n'a plus la paternité du nazisme et du stalinisme, à partir de 1978 il semble cependant qu'ils soient tous trois les fils de la raison d'État¹¹⁵. Cela ne veut pas dire pour autant que Foucault se fait le chantre du libéralisme. Au contraire, à partir de la logique de l'intérêt et des deux modèles de limitation de la gouvernementalité — le modèle révolutionnaire et le modèle radicaliste —, il en arrive à présenter deux dérives envisageables de la gouvernementalité libérale¹¹⁶. En présentant les gouvernants comme étant les seuls représentants de la volonté collective ou en prétextant l'importance de préserver les intérêts collectifs contre les intérêts individuels, on crée les conditions d'interventions massives sur la population au nom de son intérêt¹¹⁷. Foucault insiste sur les différences entre la raison d'État dans le cadre du mercantilisme et le libéralisme au niveau de l'action sur la population. Dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, le rôle interventionniste de la police a été abandonné et elle a commencé à prendre son sens contemporain, c'est-à-dire celui d'institution essentiellement répressive; le rôle positif, lui, a été assuré, en sourdine, en bonne partie grâce aux mécanismes incitatifs (une allocation

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.202-203. Foucault fait remonter cette différenciation au XVIII^e siècle. Alors, on aurait tort d'interpréter la remarque foucauldienne sur « l'absence de gouvernementalité socialiste » (*Naissance de la biopolitique*, p.95) comme étant la preuve que cette dernière serait en fait une forme radicalisée de la biopolitique libérale. À ce sujet, voir : *Naissance de la biopolitique*, p.196-197. La gouvernementalité libérale et la gouvernementalité de parti seraient les résultats de luttes contre la raison d'État. Quant au nazisme et au stalinisme, il faut être prudent dans la mesure où Foucault n'a jamais décrit ce que pouvait être la gouvernementalité de parti. On peut cependant avancer qu'elle s'est formée en partie en opposition à la raison d'État et en partie contre la gouvernementalité libérale.

¹¹⁶ Dans le cadre révolutionnaire ou rousseauiste, il serait possible de présenter le souverain comme étant à lui seul le représentant de la volonté collective, et ce, au détriment des droits imprescriptibles – ce qui semble s'être produit avec les mouvements fascistes et leur insistance sur le « principe du chef » – alors que, dans le cadre radical, l'opposition entre utilité individuelle et utilité collective pourrait se faire au détriment de la première et ainsi réduire radicalement l'indépendance des gouvernés face aux gouvernants. À ce sujet, voir Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p.44-45.

¹¹⁷ Dans le cas du stalinisme, cette recherche se ferait dans un cadre essentiellement évolutionniste qui doit au moins autant à Marx qu'au darwinisme, tandis que le nazisme grefferait le darwinisme social à la mystique aryenne. Voir M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », p.72. Si, dans le cas de la réappropriation nazie du darwinisme, Arendt parle de « pseudoscience », il semble que les praticiens, eux, avaient l'impression de participer à une grande entreprise médicale : « The privileging of medicine, and the possibility of eliminating disease, and even death, is but one part of the medical myth that pervades modernity. [...] This facet of the medical myth also plays a crucial role in Nazism and the Final Solution. Few professions responded to the Nazi seizure of power with as much enthusiasm as did medicine. Lerner, for example, has shown that : "Disproportionate numbers of German physicians joined the ranks of the Nazi party, and the SS as well." » MILCHMAN, Alan et

sociale en échange de la promesse de chercher un emploi plutôt que l'emprisonnement des « oisifs », par exemple) des dispositifs de sécurité¹¹⁸. L'espace de liberté ainsi dégagé a été une condition sine qua non de la mise en place du libéralisme puisqu'il a fait apparaître la « naturalité » de la population. Le concept de liberté, tel qu'il est conçu par Foucault, n'a donc rien à voir avec la conception arendtienne et traditionnelle de la liberté : la possibilité d'agir politiquement¹¹⁹. Ces libertés ne procéderaient pas d'un retrait effectif du gouvernement, mais ne sont possibles qu'à partir du moment où l'on s'assure au préalable d'une autorégulation des phénomènes libérés et de la mise en place d'instruments de correction en cas « d'anomalies ». Ainsi, la liberté de commerce ira nécessairement de pair avec des régulations antimonopoles, une série d'outils de cueillette de données et d'évaluation en plus des mécanismes d'intervention — notamment une surveillance policière dans les endroits stratégiques pour prévenir les vols — qu'elle nécessite. Bref, d'une part, la gouvernementalité libérale accorderait certaines libertés et, d'autre part, elle se ferait la gestionnaire des risques associés à ces nouvelles libertés. Pour Foucault, le libéralisme, dont la devise pourrait être « vivre dangereusement », est corrélatif d'une culture du risque. Aux grandes menaces massives et apocalyptiques (la Peste, la Famine) du Moyen Âge succéderont une culture du risque issue de l'intérêt nouveau pour l'analyse tout en nuances des phénomènes : on assiste à la naissance du roman policier, de l'intérêt pour les affaires criminelles et des grandes campagnes d'hygiène publique. C'est aussi le début des craintes entourant la dégénérescence de la race. Tous ces nouveaux dangers identifiés seraient autant d'occasions de surveillance et d'intervention, lorsque nécessaires, pour les

ROSENBERG, Alan, *Postmodernism and the Holocaust, Foucault, Auschwitz, and the Destruction of the Body*, p.226.

¹¹⁸ Ainsi, au lieu d'isoler toute une partie de la population lors d'une épidémie ou de forcer intégralement sa vaccination, on fera des projections afin d'agir de manière à conserver une distribution normale des cas plutôt que leur élimination pure et simple.

¹¹⁹ « La liberté, ce n'est jamais rien d'autre – mais c'est déjà beaucoup – qu'un rapport actuel entre gouvernants et gouvernés par l'« encore plus » de liberté qui est demandé. [...] Si j'emploie le mot « libéral », c'est d'abord parce que cette pratique gouvernementale qui est en train de se mettre en place ne se contente pas de respecter telle ou telle liberté, de garantir telle ou telle liberté. Plus profondément, elle est consommatrice de liberté. Elle est consommatrice de liberté dans la mesure où elle ne peut fonctionner que dans la mesure où elle ne

gouvernements¹²⁰. Cependant, puisque le libéralisme fonctionne dans le cadre d'une dynamique de correction des anomalies et qu'il repose sur une logique d'autolimitation du gouvernement, le déchaînement de violence caractéristique des totalitarismes semble, théoriquement du moins, exclu. Il faudra alors faire intervenir la thèse d'une « gouvernementalité de parti » dont nous essaierons de brosser le portrait après avoir présenté l'interprétation arendtienne de l'origine des totalitarismes.

peut fonctionner que dans la mesure où il y a effectivement un certain nombre de libertés ... » FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.64.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.68-69.

Chapitre 2 Hannah Arendt et la condition humaine à travers les âges

L'essai intitulé *Les Origines du totalitarisme* (1951,1958) forme le cœur de la réflexion arendtienne sur la question du totalitarisme. Cet ouvrage ne vient pas pour autant clore la question puisque la quasi-entièreté de ses œuvres viendront lui faire écho en reprenant certains aspects laissés en suspens dans les *Origines*. *La Condition de l'homme moderne* (1958) — œuvre parfois qualifiée d'anthropologie philosophique ou de phénoménologie de la *vita activa* — poursuit le travail des *Origines* en se penchant sur les rapports qu'entretiennent les trois processus que sont le travail, l'œuvre et l'action avec la condition humaine¹²¹. L'objectif de ce nouvel essai est, cette fois-ci, de trouver une solution de rechange aux « ratiocinations libérales »¹²² qui, malgré les apparences, ne proposent rien de plus après la « catastrophe » qu'un retour au *statu quo ante*¹²³. *La Condition de l'homme moderne* avance, entre autres, les thèses d'une instrumentalisation graduelle du politique et de la destruction des sphères privées et de la vie publique. Ces altérations auraient eu pour conséquence de faire disparaître graduellement l'être humain, et ce, bien avant la montée des totalitarismes. Nous reprendrons, avec Arendt cette fois-ci et en maintenant un dialogue avec Foucault, la route accidentée qui mène de la Cité aux camps.

Plusieurs autres concepts et thèmes sont aussi utilisés à la fois par Arendt et Foucault pour expliquer le développement et les transformations des sociétés occidentales de l'Antiquité jusqu'au début du XIX^e siècle. Il s'agira ici de relever à la fois les ressemblances et les divergences entre les deux auteurs qui entourent les concepts

¹²¹ RICOEUR, Paul, *Préface à la Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1992, p.15.

¹²² ARENDT, Hannah, *La nature du totalitarisme*, p.175.

¹²³ La thèse selon laquelle il existe un lien de continuité entre les *Origines* et la *Condition* n'est pas explicitement formulée chez Arendt. L'idée se retrouve cependant chez Ricoeur dans sa *Préface à la Condition de l'homme moderne* (p.8, 13) ainsi que chez Agamben dans *Homo Sacer* (p.12-13).

d'autorité, de gouvernementalité et de pouvoir. Pour ce faire, nous présenterons dans un premier temps les différents aspects de ce qu'Arendt appelle la *vita activa* (en ne rendant malheureusement pas toujours justice à la finesse de son analyse) afin d'exposer les différents aspects de la condition humaine pour ensuite présenter le rôle de la «sociétalisation» dans la disparition de l'être humain.

2.1 La *vita activa* et ses processus

Le concept arendtien de *vita activa* (qu'elle emprunte à la tradition gréco-romaine) est composé des activités humaines suivantes : le travail, l'œuvre et l'action. Elles sont les manifestations de l'homme dans le monde, contrairement à la *vita contemplativa* qui n'est possible qu'à partir du moment où l'on s'en retire. Cette subdivision n'est pas gratuite puisque ces trois activités correspondent, selon elle, à des expériences humaines fondamentales¹²⁴. Pour Arendt, ce ne sont pas les rapports dynamiques qui existent entre les gouvernants et les gouvernés qui provoquent les changements de paradigmes de pouvoir, mais les changements dans la hiérarchisation des activités qui suivront de près les changements d'époque et de conception de l'homme en Occident. La description de chacun de ces processus est essentielle afin de comprendre d'un point de vue arendtien comment s'opèrent l'érosion du politique au XIX^e siècle et le déclin de l'homme.

Le premier processus présenté par Arendt est celui du travail. Il ne s'agit pas ici d'un hasard puisque la fonction de ce processus est d'assurer la survie de l'espèce. Bien qu'il compte deux temps (production et consommation), il s'agit des deux facettes d'un seul et même processus infini dans la mesure où le commencement (la production) coïncide

¹²⁴ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1984, p.123-124. Arendt appuie cette thèse sur la distinction dans plusieurs langues anciennes entre le travail agricole et l'œuvre des artisans et des artistes. Pour notre part, nous nous permettrons seulement de souligner qu'elle s'oppose à la distinction tripartite des sociétés indo-européennes (producteurs, guerriers, législateurs/prêtres) établie par Georges Dumézil.

avec la fin (la consommation). Pour Arendt, l'*animal laborans* ne serait pas un homme au sens fort, mais simplement un individu appartenant à une espèce (il s'agit donc d'une « réalité de transaction » comparable à l'*homo œconomicus* décrit par Foucault). L'essentiel de son activité étant tournée vers la reproduction des processus vitaux, le contenu de son expérience ne permet pas de le distinguer des autres individus de son espèce.

Le second processus, l'œuvre, permet de créer un monde ayant une certaine stabilité grâce aux objets d'usage qui résultent de son activité. Si l'*animal laborans* comprend le monde à travers la catégorie de la production, l'*homo faber*, pour sa part, l'appréhendera au travers de la catégorie de la fin et des moyens. L'œuvre, contrairement au travail, connaît un commencement et une fin. Ce processus débiterait par la réflexion (ou pensée), se poursuivrait par la fabrication et s'achèverait avec l'usage des biens fabriqués. Le rôle de l'œuvre serait « d'humaniser » le monde, c'est-à-dire de bâtir un monde qui se caractérise par sa relative stabilité. C'est pour cette raison que l'*homo faber* est un allié essentiel de l'homme d'action : sans les poèmes, l'histoire écrite et les infrastructures nécessaires à l'édification d'un espace public, l'action n'aurait aucun sens.

Dans ces conditions, il est difficile de comprendre en quoi l'*homo faber* tire son caractère humain et comment l'expérience de la fabrication permet de dévoiler l'être humain. D'emblée, il faudrait rejeter les explications hégéliano-marxistes axées sur le travail de l'esprit ou de l'ouvrier¹²⁵. Arendt reste plutôt vague dans sa description du « sujet-travailleur ». En effet, elle semble préférer s'attarder aux conséquences de sa présence dans le monde qu'à sa constitution en tant que sujet ayant le savoir technique et sa pratique comme « technique de soi ». Il existe cependant un lien assez important entre l'artiste et l'homme politique. Comme son œuvre n'est pas associée *a priori* à la logique de l'utilité, elle ne se laisserait pas réduire au circuit marchand de la valeur. Pour Arendt, l'œuvre de

¹²⁵ ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, 1972, Paris, p.116. Pour Arendt, la conception de l'homme se créant lui-même est fautive autant du point de vue de l'individu que de celui du membre de l'espèce humaine.

l'artiste (tout comme l'action) exigerait la présence d'autres hommes pour remplir sa fonction : la création artistique serait rendue possible grâce à la communicabilité¹²⁶. Même si elle estime que l'artiste, à l'instar de l'artisan, est d'abord et avant tout un penseur, l'œuvre d'art achevée ne serait pas un objet de la pensée (comme l'est la marchandise, objet de la raison marchande), mais un objet qui s'offre au jugement (au sens kantien), d'où sa parenté avec l'action. *L'homo faber* est donc à distinguer «du corps discipliné» de l'ouvrier décrit par Foucault. En effet, l'artiste — qui est aussi *homo faber* — ne viserait pas en premier lieu la réification de son labeur. Cependant, même la poésie (qui de toutes les formes d'art est celle qui est la plus détachée de la matière) n'échapperait pas à la réification, ce qui limiterait par le fait même sa capacité révélatrice autant pour l'artiste que pour le public¹²⁷.

L'action est le troisième et dernier processus caractéristique de la *vita activa*. Sans en être le résultat nécessaire (en effet, un monde peuplé par l'espèce humaine — mais non par des hommes — est possible sans l'action), elle ne pourrait pas prendre racine dans le monde sans le travail ni l'œuvre. Cela en fait donc le processus le plus fragile de la *vita activa*. Or, pour Arendt, notre « humanité » y est directement associée. En effet, « l'action constitue la réponse de l'homme au fait d'être né »¹²⁸. Bien qu'elle soit très proche de Camus sur cette question de l'association des hommes (dans les deux cas, le politique constitue une « réponse »), Arendt ne reprend cependant pas explicitement l'idée d'une révolte contre l'absurdité de la condition humaine. Il s'agit simplement pour elle d'une volonté de trouver un remède à la fragilité des entreprises humaines, mais aussi (et surtout) de permettre aux hommes de se révéler en « commettant » des paroles et des actes qui leur permettent de se distinguer¹²⁹. L'action serait donc ce à travers quoi se révélerait l'être humain. Il serait erroné de penser que l'action, au sens arendtien du terme, se limite simplement à une participation active aux institutions politiques. La relecture que fait

¹²⁶ REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Juger : sur la philosophie politique de Kant, Le courage de juger*, Seuil, 2003, p.231.

¹²⁷ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.225.

¹²⁸ ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*, p.187.

Arendt de la troisième critique de Kant lui permet de lier action et jugement par le biais des jugements réfléchissants¹³⁰. Le simple spectateur qui commente publiquement un événement qu'il juge « exemplaire » (par exemple, la Révolution française, mais on pourrait aussi dire la même chose d'Auschwitz) est donc aussi un acteur parce qu'il participe, en exerçant son jugement, à une « communauté de sens ».

En permettant l'édification des institutions qui conservent la mémoire (l'œuvre, en effet, ne fait qu'en consigner la trace) de ceux qui les ont créées, l'action pose les jalons de la mémoire et donc de l'histoire. L'histoire témoigne également de la nature essentiellement humaine (par opposition à l'œuvre « démiurgique » de l'artisan) et contingente (par opposition à la processualité sans fin du travail) de l'action¹³¹. Ce qui n'empêche aucunement d'Arendt d'attribuer à l'action le rôle de moteur de l'histoire (plutôt que l'inverse) : l'historien ne saisit pas le principe sous-jacent à toutes les actions, mais vient éclairer et organiser les matériaux laissés par l'action en lui plaquant un sens *a posteriori*. Cette explication radicalement antihistoriciste d'Arendt, comme il sera expliqué plus loin, vient s'inscrire en opposition radicale avec la conception de l'action dans les régimes totalitaires qui est essentiellement pensée dans son rapport à l'idéologie. De plus, à l'individu naturellement distinct (*alter*), l'action permet de *se* distinguer non pas seulement

¹²⁹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.256.

¹³⁰ POIZAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*, Calmann-Lévy, Paris, 2003, p.231. Arendt s'inspire de la distinction kantienne entre jugements réfléchissants (qui *essayera* d'énoncer la règle lorsqu'il n'existe pas de loi sous laquelle subsumer le concept) et jugements déterminants (qui consiste à subsumer un concept sous une loi). Or, pour réussir cette tentative, le sujet doit énoncer sa règle en tenant compte du jugement de tous les autres hommes, ce qui implique l'existence a) d'une communauté et b) d'un sujet apte à juger (c'est-à-dire de gens qui font un usage légitime de leur faculté et de la possibilité pour ceux-ci d'en faire un usage public). À ce sujet, voir : KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, §4 et §40. C'est cette aptitude à juger de façon impartiale qu'Arendt appelle « sens commun ». Pour Arendt, il n'est pas question de produire des lois pour l'action politique, mais plutôt d'indiquer ce qu'est une attitude authentiquement politique. À ce sujet, voir : Poizat, Jean-Claude *Ibid*, p.238.

¹³¹ *Ibid*, p.43. Il s'agit là d'une des thèses fondamentales d'Arendt. L'histoire se constituerait plutôt grâce à une série d'événements dont il est tout au plus possible d'identifier les éléments précurseurs. Cette conception s'inscrit clairement en opposition avec les approches historicistes (l'hégélianisme, le marxisme, mais aussi le darwinisme). L'histoire ne peut avoir comme acteur que l'homme et pour outil de compréhension, *a posteriori*, sa faculté de juger. *Ibid*, p.315, 320. À ce sujet, voir également : POIZAT, J-C, *Ibid*, p.232. Évidemment, l'homme qui

en tant qu'entité biologique soumise à une évolution ou en tant que membre d'une classe, mais en tant qu'*homme*, et ce, en exprimant sa position dans le monde grâce à l'exercice de sa capacité de juger¹³².

Au sein d'une collectivité donnée, les possibilités d'agir (et donc d'expérimenter leur humanité) seraient donc plus ou moins grandes pour les individus selon la manière qu'elle a de concevoir sa « pluralité » (une humanité, mais des hommes différents). Ainsi, elle n'est pas la même sous un régime monarchique et sous un régime démocratique, car l'inégalité de condition — dans tous les sens du terme — empêche les acteurs de se comprendre et d'entreprendre des actions concertées. L'action n'est possible (et n'a de sens) que si la condition de pluralité est respectée : pluralité et humanité reposent l'une sur l'autre. Des trois activités, seule l'action garantit donc notre humanité et celui qui y renonce se prive d'une vie à caractère humain. Ce serait pour cette raison que l'action serait aussi intimement liée au jugement : la connaissance étant de nature despotique, seul le jugement permet de faire le pont entre les impressions subjectives et les lois universelles en proposant une « vérité » intersubjective qui repose sur la persuasion¹³³. Toute menace contre l'action en sera aussi une contre l'homme¹³⁴.

Les deux caractéristiques fondamentales de ce processus qu'est l'action sont, selon Arendt, l'imprévisibilité et l'infinitude¹³⁵. L'action est imprévisible puisqu'il est impossible pour les acteurs de comprendre parfaitement les conséquences de leurs actions. Contrairement à l'artisan, qui voit progresser son ouvrage et qui détermine à quel moment s'arrêter, l'acteur laisse des traces qui ne seront pleinement compréhensibles qu'à l'historien.

agit dans le monde en accord avec sa faculté de juger fait aussi l'histoire, mais le sens de son action ne lui appartient pas en propre.

¹³² Sur cette question, Arendt doit beaucoup à la conception aristotélicienne de la nature humaine : « ... la décision [sagacité] est soit une intelligence désidérative, soit un désir intellectif. Et tel est le principe constitutif de l'homme ». ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Flammarion, Paris, 2004, 1139 b 4-5.

¹³³ POIZAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*, p.239.

¹³⁴ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.232-233.

¹³⁵ *Ibid*, p.250.

Quant à l'infinitude, il s'agit de la capacité qu'a l'action d'établir des rapports nouveaux « et par conséquent [la] tendance inhérente à forcer toutes les limitations, à franchir toutes les bornes »¹³⁶. Le couple modération et *hybris* est, chez Arendt, associé à cet aspect de l'action. Ce trait jouera aussi son importance dans l'analyse des régimes totalitaires, plus particulièrement en ce qui concerne leur volonté d'effacer toutes les limitations qui servent à contenir l'infinitude de l'action.

Contrairement à Foucault, qui refuse d'admettre qu'il puisse exister une conception univoque de « l'être humain »¹³⁷, Arendt défend l'idée d'une expérience de l'humanité sans pour autant lui assigner des conditions autres que l'action. La « condition humaine », telle que conçue par Arendt, ne sous-entend pas cependant quelque chose tel qu'une « nature humaine »¹³⁸. Il s'agit plutôt de différents types de sujets formés par l'expérimentation des trois éléments fondamentaux de la *vita activa*, mais dont seule l'action détiendrait la capacité de révéler les hommes. Or, pour Foucault il existe deux façons de créer des sujets. Dans le premier cas, il est le produit du pouvoir objectivant de certains savoirs ou des mécanismes de pouvoir, dans le second, il s'est auto-constitué grâce à l'utilisation de techniques de soi sur soi¹³⁹. En plus de situer ces deux auteurs sur deux terrains différents (principalement l'éthique pour Foucault et la politique pour Arendt), cette notion de sujet humain les divise aussi sur la question des expériences subjectivantes. Pour Arendt, l'*animal laborans* et l'*homo faber* ne sont pas des sujets proprement humains, le premier étant avant tout un animal¹⁴⁰ et le second, une sorte de démiurge¹⁴¹. Chez Foucault,

¹³⁶ *Ibid*, p.249.

¹³⁷ « ... au cours de leur histoire, les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme. » FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, Entretien avec Michel Foucault*, p.894.

¹³⁸ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.46.

¹³⁹ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, Le sujet et le pouvoir*, p.1042. Foucault présente ici trois modes de subjectivation : le sujet créé par certains types de discours, le sujet créé grâce à différents partages et la façon dont l'être humain se forme en tant que sujet. Ce sont les deux premiers modes (habituellement associés au complexe du savoir-pouvoir) qui sont l'objet principal de notre étude.

¹⁴⁰ « L'animal laborans n'est, en effet, qu'une espèce, la plus haute si l'on veut, parmi les espèces animales qui peuplent la terre. » ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.129.

chaque rapport à une limite aura cette capacité, mais c'est ultimement à chaque homme de se constituer en tant que sujet à travers certains exercices de soi sur soi. L'éthique foucauldienne si elle n'est pas antipolitique est à tout le moins apolitique (du moins au sens arendtien du terme) dans la mesure où elle s'inscrit dans une logique agonistique. Or, Arendt pense l'homme et la politique essentiellement dans le cadre du « vivre ensemble ». Cette remarque peut sembler secondaire, mais elle deviendra cruciale dans le cadre de ce travail lorsque nous nous pencherons sur « l'expérience totalitaire » et le « sujet totalitarisé ».

Il est important de noter que l'emploi qu'Arendt fait de l'expression « *vita activa* » (ou *askholia* en grec) ne concorde pas exactement, de son propre aveu, avec l'usage traditionnel de l'expression¹⁴². Pour Platon, qui utilise l'expression dans ses dialogues, l'idée de la suprématie de la *vita contemplativa* sur la *vita activa* s'impose déjà. La *vita activa* serait, au mieux, ce qui rend possible la *vita contemplativa*¹⁴³. Platon aurait été jusqu'à faire de l'organisation de la *vita activa* le privilège exclusif du roi-philosophe, lequel, par définition, serait précisément celui qui s'en est détaché de la façon la plus radicale. Si l'action conserve cependant une certaine dignité chez les Anciens, elle aurait été rabaissée au même rang que les autres activités de la *vita activa* avec l'avènement du christianisme en Occident. Cette mise en garde d'Arendt sert d'abord et avant tout à réutiliser la terminologie des Anciens sans pour autant accepter leur hiérarchisation qui tend, selon elle, à masquer les différences fondamentales entre ces trois activités¹⁴⁴. C'est d'ailleurs à partir des différentes hiérarchisations de la *vita activa* à travers l'histoire qu'Arendt analysera le déclin graduel de la capacité d'agir. L'être humain, c'est-à-dire le sujet révélé par l'action, a été

¹⁴¹ Pour Arendt, la société de l'*homo faber*, c'est-à-dire le « marché », est « humaine seulement en apparence ». En effet, dans un monde orienté uniquement selon la catégorie des fins-et-des-moyens (*ends-and-means*), caractéristique de la pensée moderne, les hommes sont avant tout des producteurs, c'est-à-dire des marchandises. *Ibid*, p.217. De plus, les fins deviennent des moyens en vue d'autres fins et ainsi de suite. Ce processus évacue, à terme, toute forme de stabilité de ce monde, rôle premier de l'*homo faber*. *Ibid*, p.207.

¹⁴² *Ibid*, p.52.

¹⁴³ *Ibid*, p.49.

¹⁴⁴ « Cette hypothèse ne va pas de soi, et l'emploi que je fais de l'expression *vita activa* présuppose que les visées sous-jacentes à toutes les activités de cette vie ne sont ni identiques, ni supérieures, ni inférieures au dessein central de la *vita contemplativa*. » *Ibid*, p.52-53.

radicalement affecté par les modifications à la condition humaine occasionnées par la réorganisation de la *vita activa*. Contrairement à Foucault, qui voit l'évolution et l'intensification du potentiel de pouvoir (la gouvernementalité), Arendt constate son déclin sur deux fronts : celui de l'action, mais aussi celui de l'autorité avec, en contrepartie, le triomphe du travail et de la société.

2.2 La *vita activa* et ses renversements à travers l'histoire

Même si dans *Les Origines* Arendt amorce son enquête avec la formation de l'État-nation, la *Condition de l'homme moderne*, tout comme Foucault dans *Sécurité, territoire, population*, fait remonter le début de son enquête aussi loin que l'Antiquité grecque. Si les deux démarches sont similaires quant à la forme de la démarche, elles divergent quant au fond. En effet, pour Foucault, il s'agit de mettre en lumière le fonctionnement des technologies de gouvernement dans nos sociétés libérales et leurs effets sur les sujets. Pour sa part, Arendt prend comme point d'appui l'idée d'une « catastrophe » qui menace le monde.

2.2.1 L'Antiquité grecque et le gouvernement isonomique

L'entreprise arendtienne s'efforce de produire une description du processus d'instrumentalisation de l'action politique à travers le temps. Ce retour en arrière n'a rien de nostalgique, mais constitue plutôt un regard jeté sur le moment inaugural du dévoilement de l'homme tel qu'il s'est révélé en Occident¹⁴⁵. Tout comme Foucault, elle démontre comment

¹⁴⁵ En effet, la natalité porte en elle le germe d'un renouveau des collectivités parce qu'elle engendre des hommes qui initieront de nouvelles entreprises. ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.314. Ainsi,

se forme le citoyen grec par son rapport à la loi, par son rapport à l'action, mais aussi (et ce point n'est pas abordé explicitement par Foucault sauf dans ses travaux tardifs) en rapport aux limites qui lui sont associées.

À l'instar de Foucault, Arendt commence son enquête avec l'étude de quelques classiques grecs, en premier lieu *L'Iliade* d'Homère. Selon l'interprétation qu'elle en fait, l'Agamemnon d'Homère n'est que le « premier roi » parmi d'autres rois. Comme il n'aurait pas détenu son titre en vertu d'un savoir particulier ou d'un legs divin, la relation conserve un caractère isonomique, du moins au sein de la classe des « meilleurs ». Pour Arendt, il s'agit donc d'une situation de pouvoir et non exclusivement d'autorité ou encore de domination¹⁴⁶. En effet, les autres rois répondent à l'appel du plus puissant d'entre eux, mais conservent leur liberté d'action. Face à l'abus de pouvoir d'un Agamemnon accaparant le bien d'Achille, ce dernier aurait alors pu légitimement répliquer en refusant toute coopération. À preuve, ce n'est pas Diké, déesse de la justice humaine, qui tranche l'objet du litige, mais Zeus, le gardien de l'ordre universel, signe qu'il s'agit de quelque chose de plus qu'une simple histoire de propriété¹⁴⁷. En effet, en échange de sa courte vie, Achille doit obtenir des dieux la plus grande renommée. Agamemnon menace cette promesse en exigeant plus que son rang et c'est pourquoi Thétis, la mère d'Achille, l'évoque en vue de

après l'échec de la cité grecque apparaît la cité romaine, puis surviennent la révolution américaine et la révolution hongroise. Cette question du renouveau sera traitée plus en profondeur dans la seconde partie du troisième chapitre portant sur la possibilité de l'homme après le totalitarisme.

¹⁴⁶ « Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir et à agir de façon concertée, le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. Lorsque nous déclarons que quelqu'un "est au pouvoir", nous entendons par là qu'il a reçu d'un certain nombre de personnes le pouvoir d'agir en leur nom. Lorsque le groupe d'où le pouvoir émanait à l'origine se dissout [...] son "pouvoir" se dissipe également. » Voir *Ibid*, p.144. À ce sujet, Foucault tend à se rapprocher plus qu'on pourrait le croire quant à cette dissociation entre pouvoir et domination (cf. *Dits et écrits II, Politique et éthique : une interview*, p.1407-1408). Ce court passage est l'un des seuls dans le corpus foucauldien qui fasse directement allusion à l'œuvre d'Arendt. Il est aussi important de noter que Foucault se rangera sur cette question (sans explicitement en faire mention) entièrement du côté d'Arendt un an plus tard (cf. *Dits et écrits II, L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p.1546).

¹⁴⁷ HOMÈRE, *L'Iliade*, Flammarion, Paris, 2000, IX, 340-382. Il s'agit ici non pas d'un vol, mais d'un affront fait à un égal (382-426).

faire fléchir Zeus¹⁴⁸. Ainsi, il ne peut pas réclamer pour lui seul toute la gloire qui résulte de leurs actions communes et se trouve impuissant à en acquérir sans l'appui de ses semblables. Le chef se trouverait donc en situation de dépendance par rapport à ses vis-à-vis. Bref, il s'agit plus d'un guide que d'un souverain¹⁴⁹. Selon Arendt, cette conception de la souveraineté était aussi partagée par les Romains, qui qualifiaient leur forme de gouvernement de *civitas*, de « communauté des citoyens », ce qui n'impliquait pas une égalité de situation, mais de droit.

Cette forme d'organisation ne reposait pas essentiellement sur la codification des rapports de gouvernement, mais plutôt « ne considérait pas comme identiques le pouvoir, le règne du droit et le commandement »¹⁵⁰. Le pouvoir chez Arendt ayant une connotation strictement politique, il est par le fait même toujours associé à l'action et se distingue du simple respect de la loi ou encore du rapport d'autorité. La conception grecque se démarque aussi par la perception du rôle que doit jouer l'action dans la cité. Cette dernière, pure création de l'action, ne servirait pas à répondre aux besoins du processus vital (ce rôle étant dévolu à la famille), mais à « multiplier les occasions d'acquérir la "gloire immortelle", c'est-à-dire multiplier pour chacun les chances de se distinguer » et « d'offrir un remède à la futilité de l'action et du langage »¹⁵¹. L'action au sein de la *polis* permettait donc au citoyen de se constituer lui-même en tant que sujet en se positionnant et en énonçant *sa* position. Chaque nouvelle question débattue permet alors au sujet-citoyen de se distinguer par rapport aux autres citoyens. De plus, étant comprise dans un cadre institutionnel qui été conçu pour durer, la cité leur permettait d'accéder à l'immortalité, et ce, même en temps de paix¹⁵². Même si Arendt ne développe pas cet aspect de la question, le sujet-citoyen de la

¹⁴⁸ *Ibid*, I, 493-576. C'est pour cette raison qu'Achille refuse les présents que lui offre Agamemnon « qui de ce qu'il recevait distribuait peu, et gardait beaucoup » (295-339).

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.248.

¹⁵⁰ ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Sur la violence, p.140.

¹⁵¹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.256.

¹⁵² Arendt insiste sur le fait que les Grecs étaient conscients que les exploits guerriers issus d'entreprises spontanées risquaient de sombrer dans l'oubli s'ils n'étaient pas consignés par un poète. L'oraison de Périclès serait une preuve de ce souci : « Les témoins de notre puissance ne manquent pas et nous en laisserons des

Grèce classique ne peut pas non plus rechercher cette renommée à tout prix. Il se doit d'être aussi sujet de la Cité puisque l'immortalité (rappelons que pour Arendt l'effet de l'action ne s'épuise pas dans l'acte) n'est possible que si subsiste éternellement la Cité. Le sujet-citoyen apprenait donc à se constituer en rapport à une limite, la démesure (*hybris*) qui, dans le monde grec, est intimement associée à une catastrophe, la *stasis* (un conflit violent qui survient entre les citoyens)¹⁵³.

La démesure était à la fois un problème d'ordre éthique et politique. En effet, elle est le fait de celui dont échappe tout contrôle de soi : on lui opposait donc la vertu de tempérance. De plus, elle constituait un crime très grave qui regroupe une série d'actes disparates comme le vol, le viol et l'agression physique. Ce qui distinguait le simple vol de l'acte d'*hybris*, c'était la volonté de s'élever au-dessus de sa condition, de dépasser une limite au détriment des autres citoyens¹⁵⁴. En effet, celui qui outrage met en péril la règle d'isonomie qui régit la cité en vidant l'action de son sens et donc la Cité de tout pouvoir. Or, cette limite protège l'action seulement contre l'irruption de la violence armée. L'exécution de Socrate serait l'exemple même de l'incapacité de la Cité conçue sur le modèle grec (du moins, du modèle athénien) à répondre à une menace politique de nature non politique. Dit autrement, le problème de l'exécution de Socrate pose la question suivante : comment limiter l'influence des citoyens tout en préservant l'autorité associée à la possession d'un savoir?

marques assez grandioses pour susciter l'admiration de notre siècle et des siècles à venir, sans que nous ayons besoin des louanges d'un Homère [...] Il n'est pas de terre, il n'est pas de mer que nous n'ayons contraintes d'ouvrir une route à notre audace et nous avons partout laissé des monuments impérissables de nos entreprises, de nos échecs comme de nos succès. » Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 41. Évidemment, les trophées tout comme les topoïis qui limitent les frontières des champs n'ont de sens que s'il y a des hommes qui connaissent l'origine de ces pratiques. À ce sujet, voir : Josiah Ober, *Athenian legacies*, [Greek Horoi: Artifactual Texts and the Contingency of Meaning](#).

¹⁵³ OBER, Josiah, *Athenian Legacies*, Éd. Princeton University Press, Princeton, 2005, p.172.

¹⁵⁴ « La cause du plaisir ressenti par ceux qui outragent est la croyance que le mauvais traitement exercé sur autrui accroît leur supériorité personnelle. [...] Infliger du déshonneur relève de l'outrage (*hybris*), et celui qui déshonore déprécie. » ARISTOTE, *Rhétorique*, GF, Paris, 2007, II, 2, 1378 b 25-30. On voit ici que la démesure a pour double conséquence de rabaisser la victime et d'élever celui qui outrage, ce qui menace directement la relation d'isonomie essentielle au fonctionnement de la démocratie athénienne.

Il semble y avoir un léger désaccord entre Arendt et Foucault quant à la nature de l'héritage politique de la philosophie de Platon. Comme il en a été question dans le chapitre précédent, Foucault rejetait l'idée d'une paternité platonicienne de l'idée de gouvernement, idée qu'il attribuait plutôt à l'Orient méditerranéen. Or, selon Arendt, c'est bel et bien Platon qui en est l'auteur. En introduisant le concept de « gouvernement » (« l'idée que les hommes ne peuvent vivre ensemble légitimement et politiquement que lorsque les uns sont chargés de commander et les autres d'obéir »¹⁵⁵), Platon aurait cherché à protéger la *vita contemplativa* de l'influence de la *vita activa* et plus particulièrement de l'action. Platon a donc proposé, ni plus ni moins, un renversement de l'ordre homérique¹⁵⁶. Dès lors, aurait débuté, selon Arendt, le processus de substitution du concept de gouvernement (entendu comme étant un pouvoir exercé par celui qui sait sans agir, c'est-à-dire le sujet-connaissant) et d'obéissance (caractéristique du sujet obéissant, c'est-à-dire de celui qui exécute sans savoir pourquoi il agit) aux catégories traditionnelles d'« entreprendre » (c'est-à-dire le fait de celui qui débute une action) et d'« achever » (qui consiste à se joindre à l'action initiée tout en s'inscrivant en continuité avec elle)¹⁵⁷. À sa « décharge », Arendt précise que Platon a lui aussi pensé les rapports entre gouvernants et gouvernés selon le modèle du berger et du troupeau tout en le rejetant¹⁵⁸. Là-dessus, l'interprétation d'Arendt rejoint celle de Foucault : il est impossible pour un simple mortel de prétendre à ce genre de gouvernement sur tous les hommes tout en conservant le rapport d'analogie, car pour Platon cela impliquerait d'avoir les vertus d'un dieu. Cependant, Arendt affirme que la doctrine des formes intelligibles permet de déplacer le problème dans un autre cadre conceptuel, celui de la fabrication. Si le souverain, à la manière de l'artisan qui contemple l'« idée de la table »

¹⁵⁵ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.285-286.

¹⁵⁶ *Ibid*, p.366. Elle oppose ici la visite d'Ulysse dans l'Hadès à l'allégorie de la caverne. Chez Homère, ce sont les morts qui habitent une caverne et dont les gestes sont dépourvus de sens. Dans le livre VII de *la République*, ce sont les hommes qui mènent une existence qui n'est pas orientée par la philosophie qui tiennent ce rôle.

¹⁵⁷ *Ibid*, p.286. Quant à l'opposition Arendt/Foucault, elle reste d'importance secondaire dans la mesure où le projet platonicien n'a pas eu d'échos pendant l'Antiquité. Le christianisme, d'ailleurs très influencé par le platonisme, a été le premier à mettre sur pied un ordre politique compatible avec les thèses de Platon, tous deux s'entendent là-dessus.

avant de se lancer dans sa construction ou qui manie les fils pour en faire un tissu, est un artisan qui produit la Cité, alors il n'est plus nécessaire d'exiger de lui qu'il soit aussi vertueux que les dieux pour diriger les hommes. La connaissance de l'objet de son ouvrage est alors suffisante¹⁵⁹. Pour Arendt, bien que le contexte politique à Athènes empêcha d'envisager l'application effective de ces théories, cela n'annule pas pour autant l'importance de la pensée platonicienne pour la conception des rapports politiques en Occident. En effet, ce passage de l'action entre les mains de l'*homo faber* entraînera deux conséquences au niveau de l'action. Premièrement, si cette forme de gouvernement ne s'exerce pas directement sur les hommes, la conception du commandement qu'elle suggère rompt tout de même avec la conception de l'isonomie. Deuxièmement, comme la violence fait partie des réalités associées à la production (la destruction de l'arbre pour obtenir le bois), la violence se verra introduite en tant que réalité politique fondamentale¹⁶⁰. Si cette nouvelle conception mettra du temps avant de s'imposer (Aristote en est un illustre détracteur), elle inaugurerà tout de même, dans la perspective d'Arendt, l'idée d'un gouvernement des autres. Toutefois, Arendt et Foucault s'entendent sur le fait que le concept de raison d'État n'apparaît pas avec Platon, mais surgit à l'âge moderne à la suite du déclin de l'*animal rationale*¹⁶¹.

Quant à l'orient méditerranéen, Arendt estime que le code de lois des Hébreux ne servait pas tant à maintenir la Cité ni à sauver l'âme du croyant (comme ce sera le cas chez les chrétiens), mais à assurer l'éternité du peuple¹⁶². Le Décalogue, selon Arendt, présente

¹⁵⁸ PLATON, *Le Politique*, 266e-267c.

¹⁵⁹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.291. Arendt fait évidemment référence ici au livre X de *La République*, plus particulièrement 601d-602b.

¹⁶⁰ Dans *Du mensonge à la violence*, Arendt lie action et violence : « On ne peut faire place à une action nouvelle qu'à partir du déplacement ou de la destruction de ce qui préexistait et de la modification de l'état de chose [sic] existant » ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Du mensonge en politique, p.9. Cependant, contrairement à l'*homo faber*, dont toutes les productions passent par une certaine violence faite au matériel, l'action est liée à la capacité d'imaginer une autre façon d'agir qui ne s'actualise pas nécessairement dans la violence. C'est seulement dans la mesure où l'action est associée par l'imagination au mensonge qu'elle conserve un lien avec la violence : la victime principale est alors la réalité.

¹⁶¹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.292.

¹⁶² *Ibid*, p.393.

le meurtre comme un crime parmi d'autres pour cette raison. Il constitue donc un intermédiaire entre le code païen, qui repose sur la pérennité de la Cité (ce qui explique des pratiques comme l'apologie du suicide et la banalisation de la pratique de l'exposition des nouveau-nés entre autres), et les codes chrétiens et postchrétiens qui insistent sur le caractère sacré de la vie. Arendt abonde donc dans le sens de Foucault quant à l'importance déterminante du code hébraïque dans l'établissement des pratiques de gouvernement des autres moyennant une importante nuance, la question de l'autorité, dont il sera question plus loin. Arendt ne décrit malheureusement pas en quoi ce code particulier, avec les limites qu'il véhicule, crée des sujets différents des codes grecs et chrétiens ou en quoi consiste l'expérience qui lui est associée. Bien qu'il s'agisse d'un moment charnière de l'histoire occidentale selon Arendt, la question est traitée en seulement quelques lignes laissant alors un gouffre dans sa présentation.

2.2.2 L'héritage du monde romain : société et autorité

L'Antiquité romaine, telle que présentée dans la *Condition de l'homme moderne*, ne se démarque pas vraiment au niveau de l'action par rapport à la période hellénique sinon par l'introduction d'un concept qui aura une longue postérité. L'expression *corpus rei publicae* (il n'existait pas d'acception politique de la notion grecque équivalente, *soma*, avant l'ère chrétienne) fait référence aux citoyens d'une Cité et, par extension, à une réalité essentiellement politique : Arendt souligne à grand trait que cette notion diffère de l'idée d'un corps social homogène puisqu'elle réfère plutôt à une structure politique¹⁶³. On aurait ainsi tort de voir dans cette notion de « social » une essentielle médiation entre la sphère publique et la sphère privée. Pour les Grecs de l'Antiquité, jamais le concept de vie (dans son acception biologique, c'est-à-dire *zôè*) n'aurait fait partie de la terminologie politique.

¹⁶³ *Ibid*, p.94.

On lui aurait préféré le terme de *bios*, c'est-à-dire celui de vie qualifiée propre à l'homme, a fortiori à « l'animal politique »¹⁶⁴. Or, selon Arendt, la sphère sociale sert principalement à permettre aux membres de la société d'acquiescer ce qui est essentiel pour la subsistance de l'individu et de sa famille, rien de plus. La société s'oppose (ou, du moins, entre en compétition avec elle) au domaine public en ceci qu'elle exclut toute possibilité d'action¹⁶⁵.

Dans l'article « Qu'est-ce que l'autorité? », Arendt retrace l'origine de l'autorité chez les Romains au lieu de lui trouver une filiation sémitique comme Foucault¹⁶⁶. Pour Arendt, la pérennité de la civilisation romaine a reposé sur la trinité « tradition, religion, autorité »¹⁶⁷. Tiré du verbe « *augere* », qui signifie augmenter, « l'autorité » porte la promesse de la perpétuation de l'acte fondateur des anciens par l'accroissement de leur influence en étendant l'hégémonie romaine¹⁶⁸. Les sénateurs romains, en tant qu'héritiers des pères fondateurs, n'auraient pas exercé le pouvoir (au sens arendtien du terme), mais une autorité sur la population. Ils auraient représenté la voix vivante des Anciens qui nécessite d'être écoutée afin « d'augmenter » les actions des citoyens. Cette relation autoritaire peut être rapprochée des rapports ayant cours dans le cadre du pastorat chrétien (tel que présenté par Foucault) dans la mesure où elle repose sur un type de connaissances particulières, celles de l'héritage des Anciens, et sur les pratiques liturgiques qui les accompagnent. De plus, Arendt lie cette forme d'autorité à la religion telle que pratiquée chez les Romains.

¹⁶⁴ À ce sujet subsiste un débat entourant l'emploi exclusif du terme *bios* pour les « animaux rationnels » (les hommes). Si Foucault parle de biopolitique, Arendt aurait sans doute préféré le terme zoopolitique étant la première (?) à opposer ces deux termes grecs. À ce sujet, voir : Laurent Dubreuil, « De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios* », *Labyrinthe*, no.22, 2005 et Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.61-62. Arendt voit chez Aristote une opposition entre *zôê* et *bios* or, certaines difficultés subsistent.

¹⁶⁵ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.86. La question du social et de ses similitudes avec la notion foucauldienne de « population » sera traitée plus loin.

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité?*, p.138. Foucault ne traite étrangement jamais d'un apport romain à la pratique de la gouvernementalité hormis dans le tome 3 de *l'Histoire de la sexualité*. Cependant, la question y est traitée d'un autre point de vue (le gouvernement de soi). Aussi, il n'est jamais question d'autorité chez Foucault, mais d'obéissance et de pastorat. Néanmoins, il paraît tout à fait sensé d'établir ici un parallèle entre les deux notions. Précisons d'emblée qu'Arendt estime que toute autorité authentique joue un rôle essentiel pour la pérennité des institutions politiques.

¹⁶⁷ *Ibid*, p.164.

¹⁶⁸ *Ibid*, p.160.

Contrairement aux Grecs, dont les dieux sont mi-nomades, mi-sédentaires (ils ont leur résidence dans l'Olympe, mais ont la garde de certaines cités et de certains temples), les dieux romains résident à Rome. La fondation de la cité ayant donc été avalisée par eux, cet acte de fondation revêt à la fois un caractère politique (création d'une nouvelle communauté) et religieux (établissement de la demeure des dieux). Ainsi, les auspices (équivalent romain des oracles grecs, dont le premier fut envoyé à Romulus en signe d'approbation) ne révéleront pas le futur sous la forme d'une énigme, mais l'approbation ou la désapprobation des dieux à propos des actions à entreprendre. Les auspices se distinguent ainsi des oracles grecs en ceci qu'ils indiquent ce qui *devrait être* et non ce qui est ou ce qui sera¹⁶⁹. On constate donc que l'«autorité» a placé les Romains sous le regard constant d'individus cherchant à orienter leurs actions. Néanmoins, ce type de relation n'a certainement jamais été aussi intense et individualisé qu'a pu l'être le pastorat chrétien. Il est toutefois légitime de se demander si elle a joué un rôle dans la formation de l'institution pastorale.

2.2.3 Mutations du pouvoir au Moyen Âge

La communauté chrétienne étant fondamentalement apolitique (elle fonctionnait en marge de la cité et avait l'autorité pour principe de fonctionnement), cette dernière se serait présentée comme étant le « corps » des croyants. Arendt avance que Paul de Tarse a donné le premier le sens d'*unum corpus* à la formule¹⁷⁰. Arendt note ici un déplacement dans les métaphores politiques. Comme il a été précisé plus haut, l'expression latine et préchrétienne *corpus rei publicae* était utilisée en référence à l'ensemble des citoyens de la *res publicae* et renvoyait alors principalement à une structure politique donnée. L'expression glissa donc des institutions vers les humains en chair et en os. Notons au passage que ce thème sera

¹⁶⁹ *Ibid.* p.162.

relativement peu développé chez Foucault qui préfère la métaphore du berger et de son troupeau pour décrire le changement dans les rapports de gouvernement. Si Arendt, contrairement à Foucault, reste plutôt évasive quant aux causes de cette appropriation des métaphores corporelles pour parler de la communauté des fidèles, en revanche elle s'explique davantage sur les conséquences de ce déplacement. Si tous les citoyens dans l'Antiquité jouissaient des mêmes droits, l'Église médiévale fit de ses membres « *unum corpus* ». En assignant à chacune de ses « parties » une fonction et une importance différente, on a aboli l'isonomie caractéristique de certaines cités païennes en plus de lui avoir substitué un gouvernement autoritaire. Enfin, même si l'image n'est pas analysée en détail, il demeure tout de même possible de déduire certaines conséquences sur les rapports entre gouvernant et gouvernés qui sont eux-mêmes développés chez Foucault¹⁷¹. Ce « corps » n'a cependant rien à voir avec la société de travailleurs dont Arendt fait l'un des éléments du totalitarisme. En effet, le travail occupait une position secondaire dans la théorie médiévale. Selon Thomas d'Aquin, le travail aurait un rôle strictement instrumental, sa seule finalité étant de permettre au corps de subsister grâce aux fruits de son activité¹⁷². Si pour Arendt le christianisme est responsable de la sacralisation de la vie biologique en Occident¹⁷³ (et donc le point de départ des discours qui cherchent à la préserver et plus tard à l'intensifier), il semble cependant impossible d'y trouver la source du culte du travail. La vie humaine, bien que détachée de l'action par le christianisme, ne se trouve pas encore

¹⁷⁰ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.94.

¹⁷¹ Le parallèle entre la communauté des croyants et le corps humain sous-entend une valorisation de toutes les fonctions du corps (ce qui n'était pas le cas chez les Anciens qui considéraient le travail des esclaves comme trop avilissant), mais aussi des rapports autoritaires entre les parties qui commandent et celles qui obéissent. Il est possible aussi d'imaginer une justification du sacrifice de certaines parties au nom du tout. Sur cette question, les observations d'Arendt et de Foucault concordent parfaitement.

¹⁷² Arendt fait référence à Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, iii, 135 dans *Condition de l'homme moderne*, p.395.

¹⁷³ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.391. Avant le christianisme, c'est le cosmos qui est considéré comme éternel en Occident. La sacralisation de la vie biologique est, pour Arendt, le reliquat chrétien d'un monde désormais laïcisé.

entièrement engagée dans la processualité sans fin du travail, mais trouve encore sa fin dans la *vita contemplativa*¹⁷⁴.

En comparant le rôle du Sénat romain avec le rôle de la branche judiciaire telle que conçue par Montesquieu, Arendt insiste à la fois sur le caractère de limite pour le pouvoir politique qu'est l'autorité, mais aussi sur la parenté avec ce dernier pour comprendre son fonctionnement¹⁷⁵. En effet, cette forme d'autorité, parce qu'elle est connaissance du passé et véhicule de la tradition, est incontournable pour l'exercice du pouvoir parce qu'elle vient lui opposer une limite qui n'existait pas dans l'Athènes ou fut exécuté Socrate¹⁷⁶. Comme l'indique Arendt, l'Église chrétienne, en se substituant à l'Empire romain, a hérité de l'autorité que le Sénat romain détenait avant elle¹⁷⁷. Pour soutenir cette comparaison entre le rôle du sénat romain et celui du clergé, Arendt cite à ce sujet le pape Gélaste 1^{er} : « Deux sont les choses par lesquelles ce monde est principalement gouverné : l'autorité sacrée des papes et le pouvoir royal »¹⁷⁸. Cette démarcation claire entre le pouvoir et l'autorité, suivant le même cadre que celui décrit par Cicéron, démontre que l'Église entendait reprendre à son compte le rôle de direction du Sénat. Cependant, Arendt estime que cet équilibre est essentiel au maintien du politique alors que Foucault juge plutôt que la dynamique existant entre le pastorat et la politique aurait conduit à une spirale inflationniste laissant la place à toujours plus de gouvernement. Pour notre part, nous jugeons qu'en dépit (Foucault y verrait sans doute la cause) des obstacles que ces deux institutions ont pu dresser l'une contre l'autre, les mutations importantes qu'ont connues ces institutions plaident en faveur d'une sophistication des stratégies ayant pour but de rompre cet équilibre à l'avantage des

¹⁷⁴ « À la place du concept d'Être, nous trouvons maintenant le concept de processus. Et tandis que c'est le propre de l'Être d'apparaître et ainsi de se dévoiler, c'est le propre du processus de demeurer invisible, de rester quelque chose, dont on peut seulement inférer l'existence d'après la présence de certains phénomènes. » ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.371. C'est l'époque moderne qui, selon Arendt, marque le début de l'obsession pour les processus au détriment de l'Être. Cet aspect de la modernité sera abordé plus loin.

¹⁷⁵ ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, p.161-162.

¹⁷⁶ Arendt cite le *De Legibus* de Cicéron en 3,12, 38 : « tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité appartient au Sénat. » Pour Arendt, cette situation prévaut au moins jusqu'au début de l'Empire. *Ibid*, p.166.

¹⁷⁷ ARENDT, *La crise de la culture*, *Qu'est-ce que l'autorité?*, p.168.

¹⁷⁸ MIGNE, *Patrologie Latine*, t. LIX, p.42a dans *La crise de la culture*, p.166.

uns et au détriment (en partie du moins) des autres, et donc, en faveur de l'approche foucauldienne.

Selon Arendt, l'autorité de l'Église catholique aurait été, quant à elle, *fondée* sur la mort du Christ qui avait pour caractéristiques de revêtir le double caractère d'un événement mondain (donc historique) et sacré (et transcendant). Cependant, l'interprétation du sens de ces deux événements n'a plus été orientée par la tradition, mais par des normes transcendantes héritées du platonisme. Le pouvoir séculier, à partir de la christianisation de l'Europe, a eu non seulement à satisfaire aux exigences de l'Église pour jouir de son aval, mais également à intégrer ses normes dans sa pratique du pouvoir¹⁷⁹. Si, pour Foucault, il faut attendre les révoltes de conduites avant de constater une réappropriation des techniques pastorales, Arendt situe, pour sa part, l'origine de cette « science politique » aux accents théologiques au début du Moyen Âge. Cette science s'est exercée non pas grâce à un art de convaincre, mais en terrorisant les masses avec le spectre du châtiement *individuel et éternel*¹⁸⁰. Ce déplacement démontre non pas que l'Église chrétienne s'est retirée des affaires du monde, mais qu'elle serait arrivée à créer un champ parallèle d'intervention.

Quels peuvent être les enjeux liés à l'autorité de l'Église? Comment intervient-elle concrètement sur le peuple? Ces questions sont laissées en suspens par Arendt. Ainsi, tout un pan de la relation autoritaire de la direction des âmes reste sans explications. Ce choix méthodologique est des plus étonnants, car, comme nous l'avons souligné dans le précédent chapitre, Foucault trouvait, au sortir du Moyen Âge, toute une série de techniques mises en place par l'Église afin de s'assurer le contrôle des âmes. Cette question était capitale dans son analyse, car ces pratiques auraient informé la structure de l'État moderne.

Par contre, il est toujours possible de produire un début d'explication en insistant sur la naissance de la société pour décrire comment les souverains légitimèrent leur pouvoir en

¹⁷⁹ ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, p.168.

¹⁸⁰ *Ibid*, p.172-173.

empruntant les thèmes développés par l'Église. D'emblée, Arendt affirme, tout comme Foucault, que l'origine du pouvoir est différente dans les régimes isonomiques, les régimes tyranniques ou dictatoriaux et les régimes autoritaires. De plus, tous deux s'entendent sur le fait que le pouvoir autoritaire repose sur la conduite des personnes placées sous sa tutelle. Cependant, l'approche foucauldienne semble marquer des points quant au fonctionnement de ce type de pouvoir. Comme il a été expliqué dans le précédent chapitre, le pouvoir autoritaire de l'Église (le pouvoir pastoral) repose sur le savoir dégagé et les techniques instituées dans le cadre du pastorat. Le sujet-dirigé se trouve intimement lié au savoir qui émane de sa relation avec le sujet-directeur et vice versa. Si Arendt vise juste en affirmant que ce type de relation ne repose pas sur la persuasion ni la contrainte, alors, force est de constater que son explication (l'autorité repose sur le respect ou la peur¹⁸¹), bien qu'elle n'exclue pas d'emblée une possible référence à un savoir spécifique (comme le montre son allusion au type de gouvernement que veut mettre en place Platon¹⁸²), n'arrive à dégager les principes opérants de cette relation de gouvernement qui est pourtant l'une des plus intenses du monde occidental. Son explication n'est, certes, pas fausse, mais très certainement lacunaire. Son analyse permet néanmoins de démontrer que ce genre de pratique, bien qu'elles s'intensifient grâce à des expériences en périphérie, tire son origine d'un transfert de structures et que ce premier transfert originel pourrait très bien remonter à l'Antiquité contrairement à ce qu'avance Foucault.

Même si elle ne précise pas concrètement l'articulation de ces deux limitations (comment à cette époque le pouvoir du peuple arrivait à limiter l'autorité du sénat et vice versa), il n'en demeure pas moins qu'il nous faut alors nuancer l'hypothèse foucauldienne d'une origine sémitique de la gouvernementalité. En effet, il semble que l'Église doit

¹⁸¹ ARENDT, *La crise de la culture*, Qu'est-ce que l'autorité?, p.174. Arendt insiste sur le fait qu'en intégrant les images de l'Enfer platonicien décrites dans la *République* (615a), elle a renforcé l'intensité du lien avec les individus dirigés, mais cet élément de violence aurait eu pour effet « d'édulcoré » le rapport d'autorité, c'est-à-dire de détourner le christianisme de son élément fondateur, la rédemption accordée par le Christ.

beaucoup aux Grecs et aux Romains. La source de l'autorité de l'Église est un autre élément qui viendrait même plaider en faveur d'une origine de la « gouvernementalité » dans la pratique romaine de l'autorité. Cependant, la thèse foucauldienne n'est pas la seule à présenter des faiblesses. Si Foucault plaide en faveur d'une intensification des rapports entre gouvernants et gouvernés, Arendt semble plutôt avancer l'idée d'une perte de pouvoir : en séparant le pouvoir et l'autorité en deux structures distinctes (l'Église et l'État), le premier aurait perdu l'élément de stabilité conféré par le second¹⁸³. Si le pouvoir est le fait d'individus qui agissent de concert et que l'autorité tire son influence d'un lien sacré avec un commencement mythique, comment se fait-il que le contrôle des individus aille en s'intensifiant avec les âges? Il semble y avoir un troisième élément sous déterminé au sein de la théorie arendtienne que seules la propagande et la terreur peuvent occuper. Or, comme nous le verrons au cours du troisième chapitre, ce rapport essentiellement négatif aux masses n'est pas en mesure d'expliquer à lui seul le fonctionnement des régimes totalitaires. Tous deux s'accordent par contre sur la différence de nature entre l'isonomie et l'autorité¹⁸⁴.

¹⁸² ARENDT, Hannah, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité?*, p.128-129. La république idéale repose sur la *sophia* qui est l'apanage des philosophes. Elle s'oppose aux régimes isonomiques dont le cœur est la *phronêsis* qui est l'affaire de tout homme vertueux.

¹⁸³ ARENDT, Hannah, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité?*, p.167.

¹⁸⁴ « Cette image [de la pyramide], il est vrai, ne peut servir que pour le type chrétien de régime autoritaire tel qu'il s'est développé par et sous la constante influence de l'Église au Moyen Âge, quand le foyer au-dessus et au-delà de la pyramide terrestre fournissait le point de référence nécessaire au type chrétien d'égalité ... » ARENDT, Hannah, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité?*, p.130. « L'autorité, qui désigne le plus impalpable de ces phénomènes [...], peut s'appliquer à la personne – on peut parler d'autorité personnelle [...] — ou encore elle peut constituer un attribut des institutions [...]. Sa caractéristique essentielle est que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement; il n'est en ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion. L'autorité ne peut se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées. » ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence, Sur la violence*, p.145-146.

2.2.4 L'homme rejeté hors du monde

L'époque moderne s'est constituée, selon Arendt, autour de trois événements fondateurs : la découverte de l'Amérique et l'exploration du reste du globe, la Réforme protestante et le processus d'expropriation qui l'accompagna et, enfin, l'invention du télescope et la naissance des sciences « universelles »¹⁸⁵. Ces deux premiers événements auront pour conséquence d'aliéner l'homme au monde, soit en introduisant une distance toujours plus grande entre l'homme et l'espace qu'il habite en « réduisant » les distances qui séparent les différents points du globe (la découverte de l'Amérique n'est que l'évènement inaugural), soit en rejetant l'homme en dehors du monde des hommes (processus débuté par la Réforme) par l'expropriation. Le troisième et plus important, selon Arendt, de ces événements, l'invention du télescope, est aussi l'élément déclencheur du scepticisme moderne. Pour Arendt, cette nouvelle forme de scepticisme, différent de celui de l'Antiquité et de la Renaissance¹⁸⁶, a eu pour effet de rejeter l'homme en lui-même. Ce sont principalement ces trois événements qui, selon Arendt, auraient eu pour conséquence d'aliéner l'homme au monde et de modifier radicalement ses catégories politiques en plus d'abolir les limites traditionnelles de l'action.

Si la découverte du Nouveau Monde est considérée comme étant l'évènement le plus « spectaculaire », pour Arendt, son importance reste moindre en comparaison aux autres « événements »¹⁸⁷. À force de perfectionner ses moyens de déplacement, l'homme en est venu à accroître la distance avec le monde, que ce soit au sens littéral (par l'invention de la

¹⁸⁵ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.315.

¹⁸⁶ Pour Arendt, le scepticisme d'avant Descartes ne touchait que la prétention à la connaissance de l'Être. À partir de Galilée, le scepticisme se transforme graduellement pour finalement aboutir à la remise en question de la conception traditionnelle de la vérité comprise comme ce qui peut être saisi en soi par la raison ou par les sens. La vérité, désormais accessible seulement grâce à des « opérations », devient alors relative. À ce sujet, voir : *Ibid*, p.347.

¹⁸⁷ *Ibid*, p.318. En effet, le rétrécissement des distances entre les différents points de la Terre et le développement de technologies afin de réduire le temps de déplacement ont eu une influence moindre sur

montgolfière, de l'avion, puis de la fusée), mais aussi au sens figuré¹⁸⁸. Avec le développement des moyens de transport (nous ajouterons aussi des moyens de communication dont le développement, jusqu'à tout récemment, était lié) est apparu, entre autres, le personnage « du citoyen du monde », cet homme qui partage des causes de plus en plus lointaines, devenant alors apatride ou qui en arrive finalement à délaisser les affaires de sa collectivité pour s'investir dans des questions « plus importantes ». Les petites et moyennes collectivités se voient alors intégrées dans un jeu politique beaucoup plus vaste où le monopole des décisions revient au centre. Les petits centres, qui jouissaient auparavant d'une certaine autonomie politique, sont donc marginalisés au profil de la « métropole ». Les citoyens, incapables de jouer un rôle de premier plan dans la métropole, deviennent des acteurs de seconde zone. En ayant sans cesse le regard tourné vers la métropole, le « colonisé » intègre les normes étrangères creusant ainsi le fossé entre son milieu et lui¹⁸⁹. Ici, Arendt rejoint Foucault sur la question du déplacement des frontières et des normes comme le précise Alain Brossat. Que ce soit dans le cadre d'un microcosme, comme la prison ou l'asile, ou que cela se produise à l'échelle des nations, il s'ensuit « l'inévitable éradication de ce qui obéit à d'autres codes et résiste à l'inclusion »¹⁹⁰. Bien qu'elle axe son analyse autour d'une série de techniques, il semble qu'Arendt aussi soit consciente des rapports qui existent entre l'organisation de l'espace et l'accumulation de puissance.

l'homme moderne en rapport avec la capacité, grâce aux capacités de calcul de l'homme, de la réduire au point d'en faire une décoration qui traîne dans les salons.

¹⁸⁸ D'un point de vue urbanistique, l'étalement urbain en est l'élément le plus significatif. En effet, les moyens de transport modernes ont engendré un groupe inconnu jusqu'alors, les banlieusards. Ces derniers travaillent dans un monde qu'ils n'habitent pas et résident en un endroit qui n'existe pas, ou plutôt dont l'existence dépend entièrement du centre auquel il est rattaché.

¹⁸⁹ *Ibid*, p.318-319.

¹⁹⁰ BROSSAT, Alain, *L'épreuve du désastre*, p.33. Brossat utilise plutôt l'exemple des Amérindiens, mais le même phénomène s'applique aux populations juives et tziganes d'Europe, voire à tous les peuples colonisés. Cependant, la pression étant d'autant plus forte sur les Juifs et les Tziganes qu'ils vivaient à la fois au centre et à la périphérie de ce territoire.

Pour sa part, la Réforme protestante a contribué de deux façons à l'aliénation au monde de l'homme moderne. Tout d'abord, par la valorisation de « l'ascétisme dans le monde », elle aurait favorisé l'éclosion de la mentalité capitaliste en introduisant une distance entre l'homme et le monde¹⁹¹. Certes, cette distanciation a eu pour effet d'accroître la puissance que l'homme peut tirer des objets du monde, mais a entraîné en contrepartie une instrumentalisation de la nature. Arendt entend par « instrumentalisation » le processus engendré par cette mentalité qui fait de toutes les choses qui peuplent le monde un moyen en but d'une fin et qui s'inscrit en porte à faux avec, par exemple, une attitude contemplative. L'instrumentalisation du monde, de plus, est l'un des principaux traits de la mentalité de *l'homo faber*. À partir de ce moment, le monde n'a plus été peuplé d'êtres, mais de matériaux potentiellement utilisables et d'objets fabriqués. Cette mentalité, poussée à son extrême limite, donna d'ailleurs lieu, dans la société de travailleurs, à l'expression « matériel humain »¹⁹².

L'autre conséquence, tout aussi importante dans la perspective de l'analyse du totalitarisme, est l'expropriation de l'Église catholique, puis des paysans. Pour saisir la gravité du phénomène, il faut saisir le rôle capital que joue la propriété dans la pensée d'Arendt. Loin d'être une simple donnée économique, la propriété (qui pourrait être définie comme étant « la possession privée d'une parcelle d'un monde commun et [...] la condition politique élémentaire de l'appartenance-au-monde »¹⁹³) serait directement liée à l'action. En effet, pour Arendt, elle équivaldrait à une place dans le monde dont les limites permettent une médiation entre l'extérieur, le public, et l'intérieur, le privé. La frontière dessinée par la propriété permet également, symboliquement au moins, de protéger les deux sphères en empêchant l'une d'empiéter sur l'autre. L'expropriation du paysannat a donc eu des

¹⁹¹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.319.

¹⁹² *Ibid*, p.247. Cette expression peu commune en français (on retrouve davantage l'expression « ressources humaines ») serait la traduction littérale de l'allemand « *Menschenmaterial* ». Forcée par Marx dans *Le Capital*, elle sert de synonyme à l'expression « armée de réserve industrielle », c'est-à-dire une *masse* de travailleurs « toujours exploitable et toujours disponible. » Cf. : MARX, Karl, *Le Capital* XXV, III, Gallimard/La Pléiade, Paris, 1965, p.1148-1149.

conséquences bien plus graves que l'aliénation des moyens de production puisqu'elle a privé une importante partie de la population européenne de la capacité d'agir et de se faire entendre¹⁹⁴. L'individu exproprié a cessé d'être un citoyen et est alors devenu « superflu ». Traditionnellement, ce genre de procédé, par exemple lors d'une invasion, aurait eu pour conséquence d'entraîner une nouvelle répartition de la propriété et de la richesse, donc de recréer une nouvelle sphère publique. Or, l'expropriation de l'Église et du paysannat a eu plutôt pour conséquence d'accentuer le processus en entraînant un autre cycle d'expropriations entretenu par les richesses ainsi acquises. Ce processus à grande échelle, dont le déploiement est comparable au processus du travail (c'est-à-dire que son déploiement : expropriation – production de nouvelles richesses grâce aux capitaux dégagés et à la main-d'œuvre abondante – nouvelle expropriation), ne fait intervenir ni ne doit faire intervenir aucune forme de stabilité ou de durabilité pour se maintenir. Lorsqu'il a atteint sa pleine capacité dans le cadre de l'État-nation, le capitalisme a fait son entrée sur la scène politique sous la forme de l'impérialisme¹⁹⁵. Cette question de l'apparition subite des masses est malheureusement absente chez Foucault. En effet, puisqu'il s'intéresse principalement aux rapports agonistiques et aux ruptures épistémologiques, Foucault a tendance à négliger (mais non à occulter) l'importance des simples accidents dans l'histoire. La notion de population, dégagée grâce à une démarche généalogique, aurait intérêt à être couplée avec l'analyse sociohistorique d'Arendt afin de nuancer la description des mécanismes de pouvoir qui laisse une certaine impression d'omnipotence.

¹⁹³ *Ibid*, p.321.

¹⁹⁴ La modernité a inventé quelque chose de pire que l'absence de moyens de subsistance, c'est-à-dire l'absence de statut. Distincte de la privation de droits, qui est en quelque sorte un surcodage (la loi ajoute un terme qui vient abolir les droits reconnus au sujet-citoyen), l'absence de statut place ces individus devant une absence de codages qui empêche les sujets d'entrer en relation avec quelques institutions que ce soit, rendant sa situation pire que celle du criminel. À ce sujet, voir : ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.597. Cette question de l'abolition de l'homme en trois temps (privation de la personne juridique, de la personne morale et de l'individualité) sera abordée dans le troisième chapitre.

¹⁹⁵ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.372.

Il est alors possible d'établir quelques liens implicites entre *Les Origines* et la *Condition de l'homme moderne*. L'expropriation permet d'accroître l'emprise du social sur les collectivités, car elle y jette automatiquement les masses dépossédées. Il reviendra donc aux pouvoirs publics de créer de toutes pièces l'identité politique *collective* de ces nouveaux sujets : réfugiés, apatrides (mais Foucault dirait aussi fous, criminels)... C'est alors l'entrée en scène du problème des masses en politique, l'un des « éléments » du totalitarisme.

2.2.5 L'aliénation à la Terre

Malgré son caractère presque anecdotique, l'invention d'un simple outil d'observation, le télescope, aura des répercussions considérables sur l'univers intellectuel occidental. Pour Arendt, cette invention aurait révolutionné le rapport qu'entretiennent les hommes modernes à la Terre. Aussi, la découverte du point d'Archimède par Newton (rendu possible grâce, notamment, à l'unification de la physique et de l'astronomie), responsable du passage du cadre des sciences naturelles à celui des « sciences universelles », a aussi permis aux scientifiques de réaliser l'un de leurs fantasmes les plus fous. Cependant, ce changement de paradigme rendu possible grâce à la percée de Galilée a débouché également sur une nouvelle forme de scepticisme qui aurait alimenté le désespoir moderne.

Cette nouvelle percée n'est pas le fait d'une révolution dans l'usage de la raison ni d'une série d'observations minutieuse, mais de l'introduction d'un nouvel outil dans le processus d'observation. Ce dernier, pure création de *l'homo faber*, vient remettre en question la hiérarchisation des processus de la condition humaine¹⁹⁶. La vérité, qui ne révélerait plus l'Être, mais des hypothèses vérifiées grâce à des relevés (qui sont eux-mêmes établis grâce à des outils), repose sur deux nouvelles conditions. Tout d'abord, elle ne porte plus sur les choses en elles-mêmes, mais sur notre capacité à produire des

hypothèses. Ensuite, ces celle-ci sont vérifiées grâce au déploiement d'une activité double (la méthode expérimentale et la confection d'outils toujours plus complexes) qui se déploie dans un monde toujours plus artificiel¹⁹⁷.

Avant Einstein, ce sont donc Galilée et Darwin qui sont responsables du relativisme moderne. Cependant, c'est en mathématiques que se produira la rupture la plus radicale. À cette époque, non seulement elles s'affranchissent du modèle d'exposition géométrique, mais par l'entremise de la physique, elles arrivent à traduire le monde qui s'offrait alors aux sens dans le langage mathématique, pure abstraction de l'esprit. Dès lors que la réalité devient fondamentalement mathématique, l'homme ne peut plus *penser* en termes universels (c'est-à-dire avoir une compréhension de tous les objets de l'univers), car à cette intellection n'est associée aucune forme d'expérience¹⁹⁸. Si les modèles mathématiques les plus étranges semblent pouvoir s'appliquer à notre monde, cela ne reviendrait pas à dire qu'il existe une harmonie entre l'intelligence et la matière, les mathématiques et la physique. Au contraire, il semble qu'elle a plutôt produit une fuite en avant qui aurait remis en question les dernières notions encore rattachées à l'expérience humaine comme l'existence de la matière¹⁹⁹. L'univers, tel que conçu par la physique et les mathématiques, étant le fruit de l'entendement humain, il se pourrait bien que les hommes vivent dans une sorte rêve, ou plutôt, comme semble le sous-entendre Arendt, dans un cauchemar²⁰⁰.

Aussi, l'introduction du doute comme méthode en philosophie, par exemple, ne tire pas sa source du doute hyperbolique, mais n'en est qu'une conséquence²⁰¹. La philosophie

¹⁹⁶ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.364.

¹⁹⁷ *Ibid*, p.364.

¹⁹⁸ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.341, 362. Il est sans doute possible de rapprocher ce commentaire de la critique canonique de Kant voulant que « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles ». KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris, 1997, p.144. Cependant, contrairement à la métaphysique, la mathématique, même coupée de l'expérience, permet des applications concrètes.

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.359.

²⁰⁰ *Ibid*, p.348.

²⁰¹ Arendt cite ici Descartes et sa *Lettre à Mersenne* de novembre 1633 : « si le mouvement de la Terre est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi ». *Ibid*, p.343-344.

moderne aurait alors été forcée de se replier dans ses terres pour refonder son édifice sur la seule chose dont elle détienne une certitude, le cogito. Si, en science, le savoir équivaut à la connaissance d'opérations de plus en plus artificielles, en philosophie, le monde s'est transformé en pur objet de la conscience. Devant la preuve de l'inadéquation des facultés humaines à percevoir le vrai, la possibilité d'un Malin Génie est alors devenue réellement envisageable.

Cette nouvelle façon de faire de la philosophie repose ultimement sur une condition étrange, la « capacité à dire le vrai »²⁰². La thèse foucauldienne d'un retour de la question de la conduite semble être aussi dessinée (quoiqu'à grand trait) chez Arendt. Comme chez Foucault, le sujet moderne selon Arendt aurait été soumis à cette exigence du dire vrai qui a été si important dans la relation de conduite et dans le développement de l'économie libérale. Ce qu'Arendt brosse cependant mieux que Foucault, c'est le portrait global qui débouchera sur la création de cette nouvelle forme de subjectivité typiquement moderne, comment, suite au déracinement du monde par les expropriations et les transports et aussi l'aliénation à la terre, l'homme fut rejeté en lui-même, mais aussi sujet à des pressions bien plus importantes de l'extérieur. Selon Arendt, la mystique, la pensée et l'action — au sens classique — ayant été disqualifiées comme modes de vie, mais aussi en tant que méthode d'accession à la vérité, s'en est alors suivi une uniformisation des représentations de l'homme. Elle aurait permis à une série de discours portant sur la technique du gouvernement de se développer, mais aussi (et c'est là ce qui distingue cette époque de celle de Platon), l'apparition des conditions idoines pour la mise en place d'États qui y correspondent. Ce n'est cependant qu'avec le triomphe de l'*animal laborans* que toutes les conditions nécessaires pour l'émergence des systèmes totalitaires auraient finalement été rassemblées.

²⁰² *Ibid*, p.351. Arendt remarque que jamais le mensonge (le faux témoignage a une portée trop spécifique) n'a fait partie des interdits religieux hormis le zoroastrisme.

2.2.6 Le triomphe de l'*animal laborans*

L'entrée en scène de la « catégorie de la fin-et-des-moyens » (*ends-and-means*) propre à l'*homo faber* a, quant à elle, contribué à transformer radicalement la façon de penser la politique. Si pour Platon l'action devait être conçue en termes de fabrication, ce n'était pas dans le but d'intensifier ce processus, selon Arendt, mais de protéger la vie contemplative en maintenant le politique sous son joug. Hobbes, le premier grand représentant de cette philosophie, pour Arendt, a défendu l'idée d'orienter la politique en fonction du calcul des conséquences. C'est à ce moment que s'est amorcé le divorce entre l'action (qui se veut désormais « rationalisée », c'est-à-dire purgée de son imprévisibilité et de son infinitude essentielle) et la réalité²⁰³. La réalité, désormais, a eu à se plier aux exigences de la raison. L'action, pour sa part, en est ressortie dégradée, car elle n'a dès lors plus servi à révéler des acteurs, mais à répondre aux exigences du processus de fabrication. La raison d'État, avec son credo « la fin justifie les moyens », est donc la conséquence politique de la victoire de la mentalité de l'*homo faber*²⁰⁴. Parce que la politique a été transformée en technique, la violence est devenue une catégorie à part entière de la politique puisqu'elle est indissociable du processus de fabrication. De plus, puisque celle-ci s'accompagne d'un savoir (on utilise souvent l'expression « savoir-faire » pour décrire le savoir propre à l'artisan), il n'est pas étonnant qu'avec ce renversement dans l'ordre de la *vita activa* toute une série de discours sur le gouvernement « efficace » de l'État apparaisse. Ces discours auraient été unifiés par un concept qui aurait servi de socle à tous ces discours : le principe d'utilité²⁰⁵. Si l'explication arendtienne impressionne par sa simplicité et son élégance, elle manque cependant cruellement de références pour étayer sa thèse.

²⁰³ *Ibid*, p.376.

²⁰⁴ Malheureusement pour nous, Arendt ne produit pas comme Foucault une genèse critique de l'État moderne, mais se contente d'une présentation chronologique couplée d'un examen des relations qu'il entretient avec les Juifs (*Les Origines du totalitarisme*) ou alors les principes directeurs des constitutions révolutionnaires (*Sur la révolution*).

²⁰⁵ *Ibid*, p.382.

Hormis l'importance du rôle de la technique dans la constitution des gouvernements modernes reconnue par les deux philosophes, la thèse foucaldienne de l'héritage du pastorat, parce qu'elle est plus près des sources, nous semble plus plausible.

L'époque moderne n'a pas été finalement le triomphe de *l'homo faber*, mais celui de *l'animal laborans*. En effet, avant l'époque moderne, Arendt soutient que l'œuvre de l'artisan gardait une certaine parenté avec la *vita contemplativa*. Selon elle, Platon, dans *La République*, avançait que l'artisan connaît un moment purement contemplatif avant de se lancer dans la fabrication²⁰⁶. Or, à partir du moment où l'homme moderne a perdu la foi en sa capacité de connaître le monde, hormis ce qu'il fabrique, *l'homo faber* est devenu un rouage du processus de production, car si l'objet produit n'est que le résultat d'un processus et non pas une chose dont on pourra tirer une utilité (c'est-à-dire un moyen en vue d'une fin identifiable), alors il devient un élément intermédiaire dans une chaîne qui se déploie à l'infini²⁰⁷. Au nom de la productivité, *l'homo faber* moderne a sapé ce qui donnait un sens à son activité, et ce, en absolutisant le processus de production : « Le processus ne peut continuer qu'à condition de ne laisser intervenir ni durabilité ni stabilité de-ce-monde et d'y réintroduire de plus en plus vite toutes les choses de-ce-monde, tous les produits du processus de production »²⁰⁸. En termes économiques, cela a coïncidé avec le moment où la valeur s'est affranchie de la valeur d'usage et n'est devenue que pure valeur d'échange²⁰⁹. La valeur a alors été entièrement conçue en fonction de sa capacité à s'insérer dans cette chaîne et à en intensifier le mouvement, qu'elle en soit une de fabrication ou qu'elle vienne répondre directement à la reproduction de la force de travail, ce qui revient désormais à peu près à la même chose.

²⁰⁶ « Il y a donc toute nécessité que pour chaque chose, celui qui en fait usage soit le plus expérimenté, et qu'il devienne le messenger, capable d'expliquer à qui le fabrique ce qu'il fait de bon ou de mauvais, du point de vue de l'usage qu'en fait l'usager. » PLATON, *La République*, X, 601 d-e. Bref, le savoir doit guider le savoir-faire.

²⁰⁷ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.384.

²⁰⁸ *Ibid*, p.324.

²⁰⁹ Cette théorie de la valeur est celle du marginalisme. L'utilité marginale, c'est l'idée selon laquelle la valeur d'un bien varie en fonction des besoins subjectifs, donc toujours fluctuants, et non pas à partir d'un cadre de référence fixe.

Ce renversement de la valeur (pensée d'abord principalement pour sa valeur en soi, puis pensée exclusivement en fonction de sa capacité à répondre aux besoins toujours changeants des agents économiques) n'aurait pas été rendu possible, selon Arendt, sans un changement radical dans la conception de l'être humain. Ces changements se sont produits grâce à deux paradigmes qu'on aurait tort d'opposer : la Nature et l'Histoire²¹⁰. Ce n'est plus *l'homme* qui est l'objet de ces discours, mais l'homme en tant qu'individu s'inscrivant dans un processus biologique (l'évolution) ou historique (la lutte de classes). Or, dans la mesure où ces deux processus ne font pas appel à une forme de « vie qualifiée », mais à un cadre de référence général (les classes ou les races et, dans une certaine mesure, la nation), il ne peut exister qu'un intérêt commun à tous les sujets tirés de ces ensembles, ce qui va à l'encontre de l'idée même d'intérêt²¹¹. Celui-ci est le même pour tous les individus de la même espèce dans la mesure où il est, au final, toujours possible de le ramener au plaisir, ou plutôt à l'absence de douleur²¹². C'est pour cette raison qu'Arendt voit dans les philosophies axées sur le concept d'utilité une « vulgaire philosophie de la vie ». Elles ne

²¹⁰ *Ibid*, p.383. Arendt voit un tournant dans la façon de concevoir l'histoire au XIX^e siècle (pur processus) par rapport au XVIII^e siècle (maturité de l'humanité et affirmation de sa liberté). À ce sujet, voir : ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, p.395. Quant à l'opposition apparente entre Nature et Histoire, Arendt ne va pas aussi loin que Foucault qui rabat les deux concepts l'un sur l'autre, mais elle spécifie qu'ils sont tous deux « surhumains, universels » et « condamnés l'un et l'autre à progresser indéfiniment sans jamais atteindre de *telos* inhérent, sans jamais approcher d'idée préétablie ». Il n'est pas étonnant alors de constater à quel point le thème du travail devient le centre de ces théories.

²¹¹ Le mouvement totalitaire s'insurge contre l'idée même « d'intérêt » et lui préfère, pour dicter son action, la « volonté du chef » qui est l'expression par excellence du processus servi (que ce soit l'Histoire ou la Lutte des races). Le problème réside dans le fait que l'intérêt n'est possible qu'à partir du moment où existe un individu véritablement distinct. Or, du point de vue de l'Histoire ou de la Nature, la rationalité (entendue comme étant la recherche de ce qui est bon pour soi) est la même pour tous puisque le rationnel est tributaire du processus en question. On pourrait alors dire que ce qui est bon pour un individu est bon pour tous les individus et vice versa. Lorsqu'est atteint le stade de l'homme « socialisé », « l'individu », « la race » ou « la classe » deviennent synonymes. Il est alors possible de faire l'économie du concept « d'intérêt personnel ». Contrairement à la logique libérale qui fonctionne encore avec la fiction de l'individu qui voit son intérêt personnel (conçu en termes de plaisirs ou déplaisirs, c'est-à-dire en termes biologiques) « concilié » avec celui de tous les autres au sein de la nation grâce à un mécanisme « invisible », le mouvement totalitaire a, quant à lui, fait l'économie de cette hypocrisie. Cette fiction, transposée en termes politiques, explique l'importance accordée aux sondages d'opinion dans les prises de décisions et, dans une certaine mesure, le système de démocratie représentative. Sur l'idée d'intérêt unique et la logique antiutilitaire des mouvements totalitaires, voir : *Condition de l'homme moderne*, p.399 et *Les Origines du totalitarisme*, p.747-748.

visent pas le bonheur à la manière des philosophies hédonistes et épicuriennes, mais simplement le maintien de la vie²¹³. Les conditions sont alors réunies pour «le dernier retournement dans la *vita activa*», la victoire de l'*animal laborans* au service de la reproduction des processus vitaux, et donc, de la processualité sur l'être. L'immortalité ne s'obtient plus grâce à des actions ou des paroles immortalisées par les communautés ni par le biais d'objet qui donnent une forme au monde, mais en quelque sorte à travers l'espèce.

Si Arendt ne conclut pas explicitement à la mise en place d'un biopouvoir, ces enjeux ne lui ont pas échappé. À preuve, son analyse de la société converge en plusieurs points avec la notion foucauldienne de gouvernementalité²¹⁴. Pour Arendt, une société serait «un ensemble de familles économiquement organisées en un fac-similé de famille suprahumaine, dont la forme politique d'organisation se nomme nation»²¹⁵. Cependant, si Arendt présente avec force détails les transformations par lesquelles serait passé le concept de société, elle n'en produit pas la généalogie : « [...] l'apparition du domaine social qui n'est, à proprement parler, ni privé ni public, est un phénomène relativement nouveau, dont l'origine a coïncidé avec la naissance des temps modernes et qui a trouvé dans l'État-nation sa forme politique »²¹⁶. Plus loin, elle précise par contre : « C'est le même conformisme, supposant que les hommes n'agissent pas les uns et les autres, mais qu'ils ont entre eux un certain comportement, que l'on trouve à la base de la science moderne de l'économie, née en même temps que la société et devenue avec son outil principal, la statistique, la science sociale par excellence »²¹⁷. Si chez Foucault c'était le développement d'outils d'enquête qui

²¹² Dans la perspective du biopouvoir, ce sont plutôt les questions de la majoration de la vie et de sa qualité qui posent problème. Cette thèse semble plus prometteuse dans la mesure où elle est liée à la question de la dégénérescence, et donc, au racisme. À ce sujet, voir : FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.226.

²¹³ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.388.

²¹⁴ « En outre, dans la mesure où nous employons une terminologie biologique et non politique, les apologistes de la violence peuvent s'appuyer sur cette indéniable constatation que, dans le domaine de la nature, la destruction et la création ne sont que le double aspect d'un même phénomène naturel. » ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*, p.175. Chez Foucault, c'était précisément cette « naturalisation » des catégories politiques qui permettait, à terme, l'instauration d'une biopolitique et incidemment d'une thanatopolitique.

²¹⁵ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.67.

²¹⁶ *Ibid*, p.65-66.

²¹⁷ *Ibid*, p.80.

avait permis l'apparition de la « population », Arendt en fait pour sa part une conséquence. Si le développement de la société est lié à l'époque moderne, un flou réside en ce qui a trait aux rapports qu'ils entretiennent. On doit donc seulement se contenter d'une explication laconique qui avance qu'après « des siècles d'évolution [le domaine social] est enfin arrivé au point de recouvrir et de régir uniformément tous les membres d'une société donnée »²¹⁸. Cette explication est insuffisante, car elle ne rend pas compte du principe qui préside à cette évolution du social. Sur ce point, l'hypothèse de la « gouvernementalité » foucaldienne semble plus prometteuse, même d'un point de vue arendtien. En effet, si les mouvements totalitaires ne s'appuient pas sur le pouvoir ni sur l'autorité, alors d'où tirent-ils leur force ?

²¹⁸ *Ibid*, p.79-80.

Chapitre 3 Auschwitz : aboutissement de la gouvernementalité ?

L'enjeu de ce chapitre n'est pas de trancher si Foucault croit à l'existence d'un totalitarisme ou non (puisqu'il utilise le terme, bien que rarement)²¹⁹. Il ne s'agira pas non plus de réfuter en bloc Foucault ou Arendt en démontrant comment ils surévaluent ou sous-évaluent l'importance de cet évènement puisque tous deux reconnaissent que cette question est au centre de leur œuvre. Enfin, il ne sera pas question de présenter une description exhaustive de deux théories du totalitarisme puisque seule Arendt en a produit une, qui plus est, incomplète. Il s'agira plutôt de tenter de déterminer ce qu'entendent respectivement ces deux auteurs lorsqu'ils laissent entendre qu'Auschwitz (mais aussi la Kolyma) constitue une rupture. À cette fin, nous aborderons la description des régimes totalitaires que produisent ces deux auteurs en examinant leur cœur, le camp de concentration, afin de voir en quoi il constitue (ou pas) une expérience humaine unique. Aussi, nous mettrons en évidence les limites du concept de « gouvernementalité » tout en soulignant les lacunes de l'analyse arendtienne du rôle des camps.

Kathrin Braun, qui s'intéresse aux similitudes entre l'œuvre d'Arendt et de Foucault, a produit une intéressante synthèse de leur apport à la question du totalitarisme. Elle dénombre ainsi trois « origines » modernes au totalitarisme en recoupant les thèses de Foucault et Arendt : la « zoéification » de la vie, une compréhension technocratique de la politique et une temporalité processuelle²²⁰. Pour notre part, nous n'aborderons ici que le premier problème puisque les deux autres s'y rapportent directement : en effet, il ne saurait

²¹⁹ Par exemple : « La vocation de l'État, c'est d'être totalitaire, c'est-à-dire finalement de faire un contrôle précis de tout. Mais je pense tout de même qu'un État totalitaire au sens strict est un État dans lequel les partis politiques, les appareils d'État, les systèmes institutionnels, l'idéologie font corps en une espèce d'unité qui est contrôlée de haut en bas, sans fissures, sans lacunes et sans déviations possibles. C'est la superposition de tous les appareils de contrôle en une seule et même pyramide, et le monolithisme des idéologies, des discours et des comportements. » *Dits et écrits II*, Michel Foucault : *La sécurité et l'État*, p.386.

²²⁰ BRAUN, Kathrin, *Times and Society* 16, 1, 2007, *Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault*, p.7.

y avoir de politique ni de temporalité sans sujet (entendu dans sa plus simple expression, c'est-à-dire un corps ou même un point de référence, peu importe), pas plus qu'il n'y aurait de physique sans corps²²¹.

3.1 L'homme totalitaire selon Arendt : cristallisation et terreur

Nous avons laissé en suspens la question de l'émergence de mouvements structurés et puissants tels que le régime nazi et l'URSS sous Staline dans le cadre arendtien. Nous avons souligné les difficultés liées au fait qu'Arendt défende du même souffle la perte d'autorité des institutions au cours de la modernité. Pour Arendt, la solution adoptée par les mouvements totalitaires pour contourner ce problème réside dans le recours aux idéologies²²². Quant à l'analyse qu'Arendt fait des mouvements et de leur organisation, elle ressemble davantage à une description sociologique qu'à une analyse généalogique comme c'était le cas dans *Condition de l'homme moderne*.

À leurs débuts, les mouvements totalitaires sont formés de deux instances : le parti et le mouvement. Le mouvement est un regroupement très large aux contours flous dont les visées, même si elles sont établies selon une logique idéologique, varient constamment en fonction des intérêts stratégiques toujours fluctuants du parti. Dans les régimes fascistes, le mouvement aurait tendance à être absorbé par l'État lorsque le parti parvient au pouvoir.

²²¹ Cette idée est en droite lignée avec Foucault (« Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches » FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, Subjectivité et vérité*, p.1042) et Arendt dont l'essai *Condition de l'homme moderne* offre une phénoménologie de la présence de l'homme dans le monde.

²²² « ... une idéologie diffère d'une simple opinion en ce qu'elle affirme détenir soit la clé de l'histoire, soit la solution à toutes les "énigmes de l'univers" soit encore la connaissance profonde des lois universelles cachées censées gouverner la nature et l'homme. » ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.416. « Une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée. Son objet est l'histoire, à quoi "l'idée" est appliquée ; le résultat de cette application n'est pas un ensemble d'énoncés sur quelque chose qui *est*, mais le déploiement d'un processus perpétuellement changeant. » *Ibid*, p.825. Et enfin : « Les idéologies à part entière ont toutes été créées, perpétuées et perfectionnées en tant qu'arme politique et non-doctrine théorique. [...] Leur aspect scientifique est secondaire [...]. C'est à ces prédicateurs "scientifiques", bien plus qu'aux découvertes

Dès lors, ce dernier tend à s'identifier à l'appareil d'État jusqu'à ce qu'il ne soit plus possible de les distinguer. Le mouvement fasciste, révolutionnaire à ses débuts, débouche alors sur un système dictatorial comparable au modèle traditionnel de la tyrannie. Pour leur part, les régimes totalitaires s'assureraient de conserver la vivacité du mouvement même après la prise du pouvoir. De cette façon, ce dernier sera toujours en mesure de servir d'arme si une étatisation du parti survenait. Quant au parti, il s'agit d'une institution, organisée selon le modèle bureaucratique, cachée derrière la façade du mouvement. De plus, il supplée à l'incapacité des masses à s'organiser elles-mêmes²²³. C'est aussi lui qui règle l'action des organisations de masse en fonction d'un programme secret qu'il est le seul à connaître : même si les différents groupes semblent être autonomes et agir de leur propre chef, ce sera toujours le parti qui tirera les ficelles. En effet, la formation en « pelure d'oignon » des régimes totalitaires a un double rôle : en plus de fanatiser graduellement les groupes qui se rapprochent du cœur du régime en les isolant des cercles extérieurs, elle protège les autres des vérités sur le régime qu'ils ne sont pas encore préparés à entendre. Ainsi, alors que les mouvements de masse, manipulés par la propagande, se croyaient encore dans le cadre nationaliste lorsqu'ils attaquèrent les Juifs, les membres du parti opéraient déjà à l'intérieur du cadre à la fois plus élargi (plusieurs peuples se qualifient) et plus restreint (certains éléments nationaux seront exclus) de la « race aryenne ».

Même si Arendt relate scrupuleusement les mutations des mouvements totalitaires, des partis impérialistes jusqu'au parti nazi, on sent une certaine difficulté à expliquer son ascension spectaculaire aux dépens d'autres organisations semblables dans leur fonctionnement, comme le parti communiste allemand. Plus problématique encore semble être la circularité de l'explication arendtienne de la force des mouvements totalitaires : ce qui permet l'organisation des forces totalitaires (mouvement et parti) serait l'idéologie; ce qui permet de régler l'idéologie et de lui donner son efficacité, c'est le dynamisme de ces mêmes forces. Mais ce n'est pas tout. Pour Arendt, le seul intérêt du support idéologique

scientifiques, que nous devons le fait qu'il ne soit aujourd'hui pas une science dont le système de catégories n'ait été profondément pénétré par la pensée raciale. » *Ibid*, p.417.

pour les masses semble être de fournir une explication infaillible de la réalité. Or, depuis des lustres, les superstitions en tout genre ont joué ce rôle sans pour autant aboutir au totalitarisme. Selon Arendt, les idéologies, issues pour la majorité du XIX^e siècle, auraient été opposées les unes les autres. Seuls le communisme et le racisme auraient survécu à cette guerre des idéologies puisque leurs principes « s'avèrent plus importants politiquement parlant » que ceux des autres²²⁴. Arendt reste aussi muette sur la raison précise de la récupération politique de ces deux idéologies particulières. On est alors en droit de se demander pourquoi une conception du monde relativement récente comme l'interprétation marxiste-léniniste a pu s'imposer en Europe face à une autre, plus ancienne et plus universelle, comme le christianisme. Il s'agit là d'un autre problème, mais non du moindre.

De la magistrale description de la « sociétalisation » progressive de l'homme public et de l'homme privé grâce à une insistance toujours plus grande sur l'importance du travail, il n'est aucune trace dans *Les Origines du totalitarisme*. Il faut alors se contenter de l'hypothèse sociohistorique de la cristallisation :

Les composantes du totalitarisme [racisme, impérialisme, dissolution du système de classes, atomisation de la société...] en constituent les origines, à condition que par « origines » on n'entende pas « causes ». [...] Par eux-mêmes, des éléments ne sauraient causer quoi que ce soit. Ils ne deviennent les origines d'évènements que s'ils cristallisent soudainement en des formes fixes et définies, et à ce moment-là uniquement²²⁵.

Or, cette explication est insatisfaisante, car elle soulève des problèmes. Si le nazisme et le stalinisme n'étaient que des « accidents » : peut-on supposer une concrescence du nazisme et du stalinisme? ; peuvent-ils être subsumés sous le terme de totalitarisme ou faut-il maintenir la dualité, et si oui, pourquoi? ; peut-on faire un usage légitime de ce concept sociohistorique pour décrire d'autres phénomènes, qui, par exemple, s'instaureraient suivant

²²³ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p. 547 et ssq.

²²⁴ *Ibid*, p.827.

²²⁵ ARENDT, Hannah, *La nature du totalitarisme*, p.73. Arendt souligne ici la nature contingente du totalitarisme.

un autre schéma tout en aboutissant à des résultats comparables comme le génocide des Tutsis ou des Arméniens?

La prolifération d'interprétations contradictoires (certains sont allés jusqu'à faire des *Origines du totalitarisme* un produit de la guerre froide en dépit de la prise de position d'Arendt contre le maccarthysme) indique qu'il existe quelques zones d'ombre entourant la question des « éléments » du totalitarisme²²⁶. En effet, l'explication arendtienne semble déboucher sur un paradoxe : l'hypothèse de la cristallisation, qui permet la recherche des origines, se trouve sapée par la nature événementielle, selon Arendt, des totalitarismes²²⁷. Alors, la « cristallisation » supposerait une relation moins forte que la causalité entre l'élément et l'événement, mais tout de même plus directe que la simple corrélation. Or, Arendt ne dissipera jamais l'ambiguïté entourant cette notion en tranchant d'un côté ou de l'autre. Elle contournera le problème dans la *Condition de l'homme moderne* en proposant plutôt une phénoménologie de la *vita activa*, ce qui lui permettra de troquer le problème de l'événement pour celui de l'expérience. À défaut de préciser ce qu'elle entend exactement par « origine », ce flou théorique permettra de sauver le concept tout en soutenant également le caractère spontané de l'action humaine.

Cela dit, ces lacunes n'affectent en rien le cœur de l'analyse du totalitarisme, de cette expérience politique fondée sur la terreur et l'hypothèse du « tout est possible »²²⁸. En effet, c'est dans le « laboratoire », le camp de concentration, et sur son objet d'expérimentation, l'« espèce humaine », que ce projet a été mené. Il convient donc, après

²²⁶ À ce sujet, voir l'article de Roberto Esposito intitulé *Interpreting the 20th century : totalitarianism or biopolitics ?* Cet article rassemble la plupart des objections formulées à l'endroit des thèses d'Arendt. Étrangement, les critiques ne semblent pas avoir beaucoup changé depuis la fin de la Guerre froide. Pour un intéressant (quoiqu'un peu daté) résumé des luttes autour du concept de totalitarisme, voir : ÉNEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p.26-29.

²²⁷ « ... des éléments ne causent probablement jamais rien. Ils deviennent des origines pour des événements si et quand ils cristallisent dans des formes fixes et définies. Alors – et alors seulement – on peut retracer leur histoire. L'événement illumine son propre passé mais ne peut jamais en être déduit. » ARENDT, Hannah, *La nature du totalitarisme*, p.55.

²²⁸ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.821. La terreur n'est pas à comprendre sous son acception psychologique. Elle est le résultat d'un ensemble d'éléments (l'isolement au premier chef) qui viennent

avoir entrepris un examen des pratiques politiques occidentales, d'une part, de se pencher sur le programme totalitaire et, bien que Michel Foucault n'ait pas sérieusement abordé la question du totalitarisme, d'autre part, de démontrer comment sa théorie est en mesure de contourner les problèmes liés à la notion de cristallisation. C'est donc de ce côté que nous chercherons les caractéristiques fondamentales des totalitarismes.

3.2 Biopolitique, nazisme et stalinisme

Pour Foucault, l'expression « État totalitaire » relève du pléonasme : « Il suffit d'observer la rationalité de l'État naissant et de voir quel fut son premier projet de police pour se rendre compte que, dès le début, l'État fut à la fois individualisant et totalitaire »²²⁹. L'adjectif *totalitaire* est cependant ici employé dans un tout autre sens que chez Arendt. Rappelons que Foucault laissait entendre que l'État moderne, dans son interaction avec la population (qu'il aurait fait apparaître grâce à ses nouveaux outils d'investigation), a adopté des stratégies d'intervention auprès de ses sujets qui étaient à la fois individualisées et individualisantes, collectives et massifiantes. On pourrait être surpris alors de lire « totalitaire » au lieu de « totalisant » ou « massifiant ». Or, rappelons-le, la logique de l'État moderne, la raison d'État, voulait que l'État serve l'État. C'est afin d'accroître sa force que ce dernier s'est donné les moyens d'agir sur la qualité de vie de ses citoyens. Cependant, dans l'intérêt de l'État, il se peut aussi qu'il faille sacrifier une partie de sa population afin d'accroître son territoire au cours d'une guerre ou, tout simplement, afin d'éviter une famine (on programmera ainsi des disettes limitées à une région particulière ou

priver l'homme de sa spontanéité et en faire une chose parfaitement malléable. L'effet réifiant de la terreur rendrait alors possible la matérialisation de n'importe quelle idéologie appuyée par un mouvement.

²²⁹ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II*, « Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique, p.980.

à une classe de la population)²³⁰. L'État moderne est donc totalitaire dans son essence, car : a) il s'est donné les moyens d'agir sur toute sa population grâce, entre autres, à une nouvelle science, la statistique ; b) il règle chacun des aspects de la vie des individus par le biais des disciplines et, dans une moindre mesure, grâce aux dispositifs de sécurité ; c) il se réserve la possibilité de sacrifier, en partie ou entièrement, ses citoyens s'il le juge nécessaire²³¹. Selon nous, c'est cependant la question du sacrifice (et de sa justification grâce à des idéologies) qui permet de distinguer les États libéraux des États totalitaires *stricto sensu*, mais aussi le nazisme du stalinisme. Pour appuyer cette thèse, il faut d'abord examiner comment, en parallèle et en continuité avec la mise en place des dispositifs de la biopolitique, se sont constitués les discours permettant de justifier la liquidation de populations entières²³².

Dans « *Il faut défendre la société* », Foucault met en lumière deux approches concurrentes de l'histoire qui s'affronteraient depuis la fin du Moyen Âge : l'histoire de type romain, qui raconte l'épopée d'une souveraineté sans discontinuité, et l'histoire de la lutte des races, qui insiste sur les ruptures, c'est-à-dire les conquêtes, les victoires, mais aussi les

²³⁰ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.43. Foucault décrit ici la logique de l'échange appliquée aux grains selon le physiocrate Louis-Paul Abeille dans sa *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*.

²³¹ « Hitler projetait pendant la guerre d'instituer une loi nationale sur la Santé : “Après examen national aux rayons X, le Führer doit donner une liste des personnages malades, notamment de celles qui souffrent des poumons et du cœur. Sur la base de la nouvelle loi sur la Santé du Reich [...], ces familles ne pourraient plus rester parmi le public et n'ont plus le droit de procréer. Ce qu'il adviendra d'elles, des ordres ultérieurs en décideront.” On n'a pas besoin de faire preuve de beaucoup d'imagination pour deviner quels eussent été ces ordres ultérieurs. Le nombre des personnes qui n'auraient plus eu le droit de “rester parmi le public” aurait formé une portion considérable de la population allemande (*Nazi Conspiracy and Aggression*, 1946, vol. VI, p.175). » ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.754. Le cas le plus extrême est, bien entendu, celui du télégramme 71 : « Le télégramme 71 : *Si la guerre est perdue, que la nation périsse*, dans lequel Hitler décide d'associer ses efforts à ceux de ses ennemis pour achever la destruction de son propre peuple en anéantissant les ultimes ressources de son habitat, réserves civiles de toute nature (eau potable, carburants, vivres, etc.) est l'aboutissement normal... » VIRILIO, Paul, *L'insécurité du territoire*, ch. I dans DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, De Minuit, 1980, Paris, p.283.

²³² Nous nous baserons sur la première version du concept de biopouvoir élaborée en 1976 par Foucault dans le premier tome de *l'Histoire de la sexualité* et dans le cadre du cours « *Il faut défendre la société* ». Si Foucault remanie cette hypothèse dans le cadre plus général de la gouvernementalité, cette nouvelle analyse aboutie sur une étude systématique du libéralisme et l'hypothèse d'une gouvernementalité de parti qui ne sera jamais qu'évoquée. Comme les travaux menés en 1976 semblent produire une généalogie implicite du nazisme et du communisme (Foucault achève les deux ouvrages mentionnés par des considérations sur ces régimes), nous allons nous y référer en priorité en nuancant avec les ajouts de ses recherches ultérieures lorsque nous le jugerons nécessaire.

défaites, bref, les interruptions du continuum historique²³³. Le discours de la lutte des races, avant la Révolution française, a été le fait d'aristocrates en lutte avec la monarchie absolue, puis avec le Tiers état²³⁴. Ces cercles ont développé l'idée selon laquelle il existerait plusieurs peuples au sein de la même nation avec des origines diverses afin d'attaquer l'idée de la souveraineté, qui suppose une seule nation gouvernée par un souverain dont l'autorité et la légitimité trouvent leur source dans le droit divin.

Avec la Révolution française et le déclin graduel de l'aristocratie, deux nouveaux types de discours révolutionnaires auraient fait irruption : la lutte des classes et la lutte pour la vie. Dans un premier temps, seulement le second discours a été réapproprié par les nouveaux États-nations. L'État moderne, qui aurait toujours été l'ennemi à abattre pour les auteurs de la contre-histoire de la guerre des races, est alors subitement devenu le gardien de l'intégrité raciale, de la pureté de la race²³⁵. En effet, l'affirmation de la bourgeoisie a entraîné deux déplacements majeurs sur le plan discursif. D'une part, l'accent mis sur le passé par la royauté et l'aristocratie a fait place, suite à l'émergence de la bourgeoisie, à une

²³³ FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.48-49, 72. Ainsi, les mythologies vont varier en fonction des castes, des époques et des pays. En France, l'aristocratie française parlera d'une alliance mythique des Francs et des Celtes contre les autres tribus germaniques ou, au contraire, insistera sur la domination originelle des peuples germaniques sur les peuples indigènes pour réaffirmer son droit à gouverner seule la France. En Allemagne, il sera plutôt question de la lutte séculaire opposant les nations germaniques à une Europe unifiée contre elle. C'est donc l'attente du retour de nouvel empereur qui réunifiera les Allemands et qui pourfendra ses ennemis (les Slaves, les Français, l'Angleterre...) C'est également, bien qu'un peu plus tard, l'espoir de venger l'humiliation du traité de Versailles.

²³⁴ L'histoire de type romaine est essentiellement l'histoire de la souveraineté. Le récit de la fondation de la souveraineté sert à légitimer le pouvoir en place. Ainsi, l'autorité du roi est liée dans l'histoire officielle à celle du roi Clovis qui, pour sa part, l'aurait obtenue suite à la bénédiction romaine. Avec la disparition de l'Empire romain, le roi de France peut donc aspirer au titre de souverain parmi les souverains. Le roi français, puisqu'il est le seul porteur de la légitimité, forme à lui seul la nation. Précisons que cette légitimation se conçoit dans un cadre essentiellement légal : du premier César jusqu'au dernier roi de France, il n'y a pas interruption, mais passation de la souveraineté. Chez les historiens de l'aristocratie tels que Boulainvilliers, l'histoire s'écrit à partir des ruptures comme les guerres, les invasions, les trahisons et les alliances. Les premières « traces » découvertes par Foucault de cette nouvelle façon d'écrire l'histoire se trouvent chez F. Hotman (*Franco-Gallia*, 1573) qui développe la thèse d'une alliance entre les Francs et les Gaulois pour chasser les Romains et l'absolutisme impérial. Ce thème est repris plus tard par Boulainvilliers qui, pour sa part, fait valoir « le droit des conquérants » (le droit des Francs, donc de l'aristocratie) sur le pouvoir de l'administration royale (constituée par les vaincus, les Gaulois) mise en place par Louis XIV et perçue comme étant une trahison par une partie de l'aristocratie. Boulainvilliers donne alors une autre extension au terme « nation » : différents groupes d'individus — c'est-à-dire des castes — qui partagent les mêmes affinités. Ceci implique l'existence d'une pluralité de nations sur le même territoire.

²³⁵ FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.70-71.

valorisation du présent et du futur, ce qui aurait eu pour effet de mettre de l'avant l'importance du rôle de la bourgeoisie dans la formation de l'État²³⁶. D'autre part, le thème de la lutte des races, remanié et couplé au discours de la souveraineté lors des luttes révolutionnaires, a débouché sur le racisme d'État. Dès lors, pour des raisons de réconciliation nationale, il ne sera plus question des guerres entre les races, mais d'une lutte de l'État contre les éléments indésirables de sa population.

Comment un État qui repose sur le Tiers état, dont la fonction est essentiellement de faciliter la vie, voire de la multiplier, va autoriser le meurtre de ses concitoyens²³⁷? La réponse foucauldienne est toute simple : précisément grâce au racisme. En effet, ce dernier joue deux rôles dans l'économie de la biopolitique. Tout d'abord, il permet de fragmenter le continuum biologique de la population et ainsi de déterminer ceux que l'État doit « faire vivre et ceux qu'il doit laisser mourir ». Ensuite, il justifie la « protection » des normaux contre les dégénérés, donc le maintien de l'État et de son pouvoir de vie et de mort, et l'amélioration de la vie de ceux qui sont jugés aptes²³⁸. Concrètement, le partage entre le « normal » et le « dégénéré » est établi grâce aux sciences de l'homme (l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, mais principalement la médecine et surtout la biologie). Le discours de la lutte des races, qui reposait jusqu'alors sur des assises mythico-historiques, a ainsi été remplacé par l'évolutionnisme comme clé de voûte du discours politique et comme modèle de compréhension des interactions sociales.

Pour Foucault, le racisme n'est pas une idée qui s'inscrit dans une logique continuiste comme la souveraineté. De par son origine révolutionnaire, il poursuit un idéal.

²³⁶ Foucault cite, entre autres, l'abbé Sieyès et son ouvrage *Qu'est-ce que le tiers état ?* L'abbé Sieyès aurait développé l'idée selon laquelle il ne pourrait y avoir d'aristocratie sans producteurs, ce qui dévaloriserait le rôle des premiers au profit des seconds. En effet, cela présuppose que le Tiers état serait premier et que la caste dirigeante en serait dérivée.

²³⁷ Rappelons que selon Georges Dumézil, les Romains, les Germains et les Celtes sont trois peuples tributaires de « l'idéologie indo-européenne ». On perçoit les traces de cette « structure » dans l'organisation tripartite de ces sociétés : la première classe, celle des seigneurs et des prêtres, est chargée du commandement; la seconde, celle des guerriers, de la protection et la dernière, celle des artisans et agriculteurs, de la production. À ce sujet, voir : Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, Les trois fonctions sociales et cosmiques, p.81-115., Paris, Flammarion. Foucault reconnaît à plusieurs reprises l'influence dumézilienne dans la conduite de ses études.

Par contre, en s'étatisant progressivement, il a cessé d'être révolutionnaire *per se*. À partir de ce moment cependant, la façon des États modernes de défendre leur légitimité a changé fondamentalement : il y a eu passage de « la loi à la norme, du juridique au biologique », de la pluralité des races à la singularité raciale²³⁹. Bref, avant même la prise du pouvoir par les nazis et les bolcheviques, l'État-nation s'est déployé au sein d'une logique (et s'est doté des savoirs et des techniques nécessaires à cette mission) qui consiste à le présenter comme étant le défenseur de la race. Au final, ce qui distingue le racisme d'État du racisme révolutionnaire n'est que l'extension donnée au concept même de race²⁴⁰.

En réaction à l'émergence de l'État-nation moderne — et comme ce fut le cas avec le pastorat —, on a assisté à l'irruption d'une multitude de contre-conduites. Les sociétés secrètes auraient été l'une des formes qu'elles ont revêtues. Bien qu'elles aient eu une mission essentiellement religieuse au XVIII^e siècle (comme les francs-maçons), elles ont, dans un second temps, pris un virage résolument politique pour donner naissance aux « partis révolutionnaires »²⁴¹. La « contre-société » des partis révolutionnaires constitue, en somme, le pendant moderne de la « contre-communauté » chrétienne en ceci qu'elle

²³⁸ FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société*, p.226-228.

²³⁹ *Ibid*, p.71.

²⁴⁰ Nous utiliserons ce terme pour distinguer le racisme dynamique des mouvements totalitaires du racisme plus figé des États-nations. Le racisme de l'État-nation est statique en ceci qu'il repose sur une norme territorialisée, c'est-à-dire une norme établie à partir des relevés statistiques produits grâce à l'étude d'une population donnée, généralement celle qui relève de la juridiction gouvernementale. Ces données sont relativement fixes si, bien sûr, les marqueurs — c'est-à-dire les « faits » compilés à partir d'une population donnée comme la grandeur, l'état de santé, la forme du squelette, la couleur de la peau... — restent les mêmes. Ce racisme jugera le normal du déviant à partir de cette référence. Le racisme révolutionnaire s'impose également une norme qui se superpose, en partie, aux relevés compilés par l'État-nation, mais elle reste en quelque sorte sous-déterminée, ou plutôt, à déterminer. Aussi, cette nouvelle norme ne sera plus appliquée par l'État — objet de suspicion pour le parti révolutionnaire — sur la population, mais est le produit « d'une nation titulaire de son propre savoir [...] quitte d'ailleurs à ce que ce soit un élément de cette population ou encore une organisation, un parti, mais représentatif de la population tout entière, qui formule cette vérité [...] » *Sécurité, territoire, population*, p.364-365. Par exemple, dans la Russie de Staline, le Parti pouvait décider, à la lumière de certains « faits », que le citoyen modèle de la patrie du socialisme était devenu, le lendemain, l'ennemi objectif. En Allemagne, on assistera à l'intensification du processus de purification de la race qui se traduira par la sélection toujours plus grande d'individus à « laisser mourir » à partir de critères autant mythologiques (l'Aryen, le Juif parasite) que scientifiques (les malades mentaux, les personnes atteintes de maladies héréditaires invalidantes). Cette distinction nous permet, entre autres, de faire écho à la remarque de Foucault sur la nature messianique du racisme nazi et d'expliquer en partie le caractère mouvant des États totalitaires décrit par Arendt.

²⁴¹ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.202-203.

proposerait elle aussi un « autre pastorat » qui repose sur des règles différentes et le leadership de nouveaux chefs. Foucault semble laisser entendre que le caractère singulier du discours raciste nazi par rapport à celui des autres partis institutionnalisés après les révolutions du XIX^e siècle est dû essentiellement à un retour aux sources révolutionnaires, c'est-à-dire à la réappropriation de toute l'iconographie mythique et prophétique. Si l'État-nation s'est contenté de définir la race et de se légitimer à l'aide de pratiques médico-normalisatrices, le nazisme s'est fait, quant à lui, le porte-étendard de la « race germanique asservie par les puissances étrangères » en plus de réactiver toutes les autres icônes traditionnelles du discours de la lutte des races (les héros, les victoires et les défaites, la réalisation de la prophétie, le Reich)²⁴². Et c'est cette mythologie réactivée, cette eschatologie, qui s'est superposée aux mécanismes normalisateurs déjà mis en place par l'État-nation, mais à l'intérieur du cadre du Parti et non plus de l'État.

Comme chez Arendt, la description que donne Foucault des régimes communistes est fragmentaire²⁴³. Elle permet cependant de régler de façon satisfaisante le problème de la parenté des mouvements totalitaires. Selon le philosophe français, le discours révolutionnaire axé sur le concept de lutte de classes s'est transformé lors de la prise du pouvoir par le mouvement, non pas grâce à la mythologie (on observera plutôt, à partir du moment où Staline commence à utiliser les sentiments nationalistes pour galvaniser la population en vue de l'effort de guerre, une diminution de la violence politique en

²⁴² FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.72. Foucault précise également que le nazisme « a sans doute été la combinaison la plus naïve et la plus rusée — et ceci parce que cela — des fantasmes du sang avec les paroxysmes d'un pouvoir disciplinaire. » FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I*, p.197. Cette eschatologie révolutionnaire qui proclame l'avènement de la société civile contre l'État a été originellement une forme de contre-conduite avant de devenir un élément principal de l'épistémè révolutionnaire. À ce sujet, voir : *Sécurité, territoire, population*, p.364.

²⁴³ « Là, il m'est très difficile d'en parler [du racisme de l'État socialiste]. En parler comme cela, c'est pratiquer l'affirmation massue. » FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.232-233. Quatre ou cinq pages au plus sont consacrées à la description spécifique du fonctionnement du racisme au sein des États socialistes dans « *Il faut défendre la société* ». Cependant, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une simple digression, mais de l'élaboration (certes fragmentaire) d'une idée qui s'insère en continuité avec les autres thèmes abordés par ce cours, l'hypothèse mérite d'être considérée. Alain Brossat la retient. À ce sujet, voir : BROSSAT, Alain, *L'épreuve du désastre*, p.154. Quant à Arendt, la première édition des *Origines du totalitarisme* date de 1951 alors que le rapport « secret » de Khrouchtchev, qui révèle au public du monde entier ce qu'une poignée de témoins savaient alors, paraît en 1956.

URSS²⁴⁴), mais en arrimant la logique du biopouvoir avec le cadre marxiste-léniniste²⁴⁵. Pour Foucault, la haine raciale était nécessaire dans le cadre du socialisme afin de justifier le meurtre de « l'ennemi de classe ». Le « racisme révolutionnaire » soviétique a lui aussi utilisé un discours scientifiant, mais cette fois-ci pour donner corps à la lutte de classes : il s'agit, contrairement au racisme ethnique du nazisme, d'un racisme « aux airs essentiellement évolutionnistes », ce qui nous semble assez problématique²⁴⁶.

Puis, une fois la prise du pouvoir accomplie, les différents appareils du régime (police politique et police médicale) auraient commencé à traquer le « décadent », pur produit d'un certain mode de production, de certaines valeurs, l'ennemi « objectif » du régime. Ce sera, le koulak, le trotskiste, le « déviationniste »... Toutefois, bien que Foucault n'évoque pas ce problème, il semble que la *zoè* ne soit pas visée directement : l'individu est anormal en ceci qu'il est le résultat de pratiques et de rapports de production déviants. Ce sont plutôt des « modes d'être » qu'on tente d'éradiquer en éliminant l'individu. La réinscription de ces individus à l'intérieur de la logique soviétique s'est donc faite dans des termes et avec des pratiques nécessairement différents du nazisme : le « déviant » peut toujours être « traité », ce qui explique pourquoi les indésirables étaient envoyés vers des

Le matériel disponible sur l'URSS sous Staline était mince en comparaison avec les archives dont elle disposait sur le régime nazi.

²⁴⁴ Bien qu'il soit nécessaire de prendre les statistiques sur les camps soviétiques avec circonspection, on constate néanmoins qu'après une croissance soutenue qui dura jusqu'en 1941, le nombre de détenus, en dépit de l'arrivée de prisonniers de guerre, diminue jusqu'en 1945, qui marque la fin de la guerre. À ce sujet, voir : APPLEBAUM, Anne, DAUZAT, Pierre-Emmanuel, *Goulag : Une histoire*, B. Grasset, 2005, p. 630.

²⁴⁵ « En tout cas, une chose est certaine : c'est que le thème du biopouvoir, développé à la fin du XVIII^e siècle et pendant tout le XIX^e siècle, non seulement n'a pas été critiqué par le socialisme, mais, en fait, a été repris par lui, développé, réimplanté, modifié sur certains points, mais absolument pas réexaminé dans ses bases et dans ses modes de fonctionnement. L'idée, finalement, que la société ou l'État, ou ce qui doit se substituer à l'État, a essentiellement pour fonction de prendre en charge la vie, de la ménager, de la multiplier, d'en compenser les aléas, d'en parcourir et délimiter les chances et les possibilités biologiques, il me semble que ceci a été repris tel quel par le socialisme. » FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.233.

²⁴⁶ FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.72, 233. L'expression « racisme évolutionniste » peut donner lieu à deux interprétations différentes. Dans le premier cas, les autorités soviétiques auraient joué la carte de la dégénérescence génétique pour enfermer les ennemis du régime. Or, Foucault ne souligne pas la manière dont les conflits (encore moins les points qui auraient permis la connexion de ces deux discours) qui existent entre la théorie de l'évolution — surtout après le tournant génétique — et le matérialisme dialectique peuvent être résolus. Ce problème est d'autant plus gênant que Foucault était très au fait de l'affaire Lyssenko (cf. Michel Foucault, *Dits et écrits II, Postface à l'impossible prison*, p.855). L'explication que nous donnons — le racisme soviétique viserait une pratique — n'est pas explicite chez Foucault.

institutions de redressement comme le camp de travail forcé ou l'hôpital psychiatrique. Cependant, que cela se soit fait à l'intérieur d'une logique mythologique ou au nom du matérialisme dialectique, l'« autre » aurait toujours été « scientifiquement » identifié comme tel avant d'être éliminé, et cette entreprise aurait toujours été présentée comme étant une d'« assainissement ».

Nous avançons ici une hypothèse en lien avec ce dernier constat qu'il est impossible de soutenir directement grâce à l'œuvre de Foucault ou d'Arendt : la différence d'intensité dans le déchaînement de la terreur totalitaire repose peut-être précisément sur cette divergence. Le danger biologique (et donc le besoin de l'éliminer) se présente indirectement dans un cadre de pensée socialiste : l'ennemi n'est pas un en soi (c'est-à-dire dans sa chair), mais l'est en tant qu'adepte d'une pratique particulière, d'un mode de vie particulier, bref, en tant que « produit ». C'est le mode de vie qui, en l'occurrence, rend le corps décadent et qui risque par la suite de contaminer le corps social. Conséquemment, plus l'État socialiste insistait sur son caractère révolutionnaire, plus le besoin de discriminer les éléments révolutionnaires des éléments décadents se faisait sentir, ce qui permettait, potentiellement, d'allonger indéfiniment la liste des pratiques « déviantes » et, indirectement, des ennemis à abattre. Cependant, il existait toujours une possibilité implicite — ni Foucault ni Arendt n'ont étudié sérieusement la question de la « rééducation » par le travail — de rédemption²⁴⁷. En comparaison, pour le racisme révolutionnaire de type nazi, l'ennemi était tout ce qui n'était pas Aryen²⁴⁸. Ainsi, les seules choses qui purent atténuer le caractère

²⁴⁷ Ceci expliquerait donc en partie pourquoi, sur les 18 millions de personnes envoyées dans les goulags, 4,5 millions plutôt que l'entièreté y moururent. APPLEBAUM, Anne, DAUZAT, Pierre-Emmanuel, *Goulag : Une histoire*, p.634. Quant aux camps nazis, Arendt cite une lettre d'un fonctionnaire datant de 1942 qui fait état de la mort de 70 000 des 136 000 personnes envoyées dans les camps. *Les Origines du totalitarisme*, p.853. Nous ne cherchons aucunement ici à minimiser la cruauté des camps soviétiques, magistralement décrite par Soljénitsyne dans *L'Archipel du Goulag*, mais plutôt à distinguer deux *modus operandi*.

²⁴⁸ Le problème du stalinisme pour Foucault ne se résume pas, comme chez Arendt, à peu près à une question d'intensité par rapport au nazisme. Rappelons que la thanatopolitique était possible dans le cadre soviétique uniquement lorsque le parti devait partir « en guerre » contre l'ennemi. Ce dernier était cet « autre » produit par des rapports de productions différents et jugés déviants. La déportation dans des camps de travail isolés était alors perçue comme une façon de protéger la population d'une « contamination » déviationniste. Cependant, il existait, même du temps de Staline, une possibilité de sortir du camp sans doute possible à cause de la nature « salvatrice » du travail dans le cadre de l'épistémè marxiste-léniniste. Dans la logique du racisme

génocidaire de l'Allemagne hitlérienne furent le manque de moyens (c'est-à-dire tout l'appareillage technique — camps, personnel, ressources financières — nécessaire pour les exterminations de masse) et le temps.

3.3 De l'*homo œconomicus* à l'homme totalitaire

L'avantage de l'explication foucauldienne du totalitarisme par le biopouvoir est de clairement illustrer le fonctionnement de la société en dehors des camps. Rappelons que pour Arendt, le fonctionnement de l'État totalitaire repose essentiellement sur la terreur et sur son usine, le camp²⁴⁹. Comme le précise Arendt, la terreur est le contraire du pouvoir, qui, lui, repose sur la participation consentie d'un groupe à une action. Parce qu'elle paralyse la faculté de juger des individus, elle en fait essentiellement des automates. Si cette hypothèse permet d'expliquer de façon satisfaisante la participation des individus à l'activité économique des États totalitaires, elle ne rend cependant pas compte du zèle du citoyen ordinaire (c'est-à-dire du non-membre) à dénoncer toute forme d'irrégularité.

ethnique du nazisme, les Juifs ne jouissaient pas de cette possibilité de « s'amender ». La conception de pratique déviante est cependant tout aussi floue que le concept de race saine chez les nazis. En témoigne le paradoxe du travail normalisateur en dehors du camp et du travail punition à l'intérieur de l'enceinte souligné par Foucault (cf. : *Dits et écrits II, Crimes et châtements en URSS et ailleurs*, p.70).

²⁴⁹ « La terreur ne se ramène pas à la violence ; il s'agit de la forme de gouvernement qui s'instaure lorsque la violence, après avoir abouti à la destruction de tout pouvoir, se refuse à abdiquer et affirme au contraire son emprise. On a souvent remarqué que l'efficacité de la terreur dépend presque totalement du degré d'atomisation de la société. [...] Cette atomisation [...] est imposée et intensifiée grâce à l'ubiquité des indicateurs, qui deviennent littéralement omniprésents, du fait qu'il ne s'agit pas simplement d'indicateurs professionnels, mais pratiquement de presque toutes les personnes que l'on peut être appelé à rencontrer. [...] La différence fondamentale entre une domination totalitaire, fondée sur la violence, et des dictatures et des tyrannies, établies par la violence, est que la première s'attaque non seulement à ses adversaires, mais tout aussi bien à ses amis et partisans, car tout pouvoir l'effraie, même celui que peuvent détenir ses alliés. [...] De nombreuses explications plus ou moins plausibles du phénomène de la déstalinisation en Russie ont été avancées, mais aucune ne me paraît plus probante que le fait que les cadres staliniens eux-mêmes avaient compris que, si ce régime se prolongeait, il conduirait inmanquablement non pas à une insurrection, contre quoi la terreur offre la meilleure garantie, mais à la paralysie du pays tout entier. » ARENDT, Hannah, *Du mensonge à la violence*, p.156-157.

Pour Foucault, un système basé essentiellement sur la terreur aurait, au contraire, pour effet de limiter la participation des individus en leur faisant adopter un profil bas : « ... la terreur, au fond, ce n'est pas le comble de la *discipline*, c'est son échec. [...] Mais, à partir du moment où les ministres, les commissaires de police, les académiciens, tous les responsables du Parti deviennent inamovibles et ne craignent plus rien pour eux-mêmes, la discipline, au-dessous, va fonctionner à plein, sans même qu'il y ait la possibilité [...] d'un retournement »²⁵⁰. Bref, la terreur aurait davantage un effet perturbateur sur les réseaux de pouvoir (au sens foucauldien du terme) qu'un effet démultiplicateur. De plus, le nazisme et le stalinisme, en faisant du racisme le cœur du régime, se sont assurés la participation d'une population qui aurait graduellement assimilé la logique du biopouvoir : « En gros, le racisme, je crois, assure la fonction de mort dans l'économie du biopouvoir, selon le principe que la mort des autres, c'est le renforcement biologique de soi-même en tant que l'on est membre d'une race ou d'une population, en tant que l'on est élément dans une pluralité unitaire et vivante »²⁵¹. Bien sûr, le délateur dénoncera le voisin en partie parce qu'il a peur d'éventuelles représailles si l'on constate son indifférence, mais cette peur n'est pas seulement « négative » puisqu'elle n'est pas uniquement inspirée par le régime en place. Aussi, elle est aussi « positive » dans la mesure où elle entraîne la participation active d'une population qui cherche à se protéger physiquement, mais aussi biologiquement du danger que constitue pour elle l'ennemi de classe ou la race décadente²⁵². Ainsi, l'élimination physique des « dégénérés » assure plus que la vie : elle est la promesse d'une vie meilleure

²⁵⁰ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, Michel Foucault : crimes et châtements en URSS et ailleurs...*, p.69. Nous soulignons ici le terme « discipline », car il semblerait que Foucault reconnaisse implicitement que le caractère principalement hyperdisciplinaire du régime soviétique en ferait quelque chose de différent du nazisme qui serait essentiellement articulé autour de la biopolitique et d'une mystique. En effet, il est pour le moins étrange que Foucault n'évoque pas le terme « biopolitique », terme pourtant forgé la même année (1976). À la lumière de cette citation, il est possible de présenter, a contrario avec la thèse d'Arendt, le nazisme non pas comme étant un aboutissement du totalitarisme, mais comme étant un échec au niveau stratégique et programmatique par rapport au stalinisme et de sauver la thèse d'une gouvernementalité de parti. Il est cependant important de souligner que la discipline n'est pas le mécanisme de pouvoir le plus important des arts de gouverner contemporains et que Foucault ne fournit aucun critère afin d'évaluer le succès ou l'échec d'une gouvernementalité de parti.

²⁵¹ FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.230. Robert Gellately soutient aussi cette thèse : voir GELLATELY, Robert, *Reevaluating the Third Reich, Enforcing Racial Policy in Nazi Germany*, p.51.

pour tous. L'exacerbation de la haine de l'« Autre » ne va pas sans la promesse de l'« homme nouveau » ou du « surhomme ». C'est de cette façon que Foucault vient expliquer la relation en apparence contradictoire qui unit « biopolitique » et « thanatopolitique » en plus de produire une thèse qui vient combler les lacunes de l'hypothèse de la terreur.

Derrière la logique en apparence antiutilitaire du racisme révolutionnaire des systèmes totalitaires se cache donc en réalité une logique de l'intérêt similaire à celle qu'on retrouve dans le cadre de la gouvernamentalité libérale. Il n'y a donc pas de rupture entre la biopolitique telle que pratiquée dans un cadre libéral selon Foucault, mais plutôt une différence d'intensité²⁵³. La nouvelle conception de l'intérêt mise en place en Allemagne et en URSS dans les années 30 n'entre pas en conflit direct avec la précédente puisqu'elles ont toutes deux un objectif commun, celui de majorer la vie²⁵⁴. Il serait alors plus juste de parler de bifurcation. Les eugénismes nazis et staliniens ne sont que deux formulations plus radicales, chacun dans son paradigme propre, de la logique de l'intérêt²⁵⁵. Deux traits distingueraient les biopouvoirs totalitaires des autres biopouvoirs. Tout d'abord, « le

²⁵² « *The undying Volkskörper, whose purity, and regeneration, is assured by its exposure to death, is – in the Foucauldian vision – the veritable fulcrum of the Nazi dispositif* ». MILCHMAN, Alan et ROSENBERG, Alan, *Postmodernism and the Holocaust, Foucault, Auschwitz, and the Destruction of the Body*, p.225.

²⁵³ « Seul, bien sûr, le nazisme a poussé jusqu'au paroxysme le jeu entre le droit souverain de tuer et les mécanismes du biopouvoir. Mais ce jeu est inscrit effectivement dans le fonctionnement de tous les États. » Michel FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », p.232. On remarque immédiatement que pour Michel Foucault, en 1976, le nazisme ne constitue pas une rupture par rapport à la biopolitique libérale, mais plutôt une intensification. S'il souligne une différence entre ces deux types d'États, c'en est une de degré et non de nature. Nous allons tâcher de démontrer plus loin en quoi cette analyse est problématique, et ce, même dans le cadre d'analyse de la gouvernamentalité.

²⁵⁴ « L'idée, finalement, que la société ou l'État, ou ce qui doit se substituer à l'État, a essentiellement pour fonction de prendre en charge la vie, de la ménager, de la multiplier, d'en compenser les aléas, d'en parcourir et délimiter les chances et les possibilités biologiques, il me semble que ceci a été repris tel quel par le socialisme. » FOUCAULT, Michel « *Il faut défendre la société* », p.233.

²⁵⁵ En effet, on aperçoit clairement le rapprochement que tente Foucault entre libéralisme et totalitarisme lorsqu'il présente ce que pourrait donner une radicalisation des deux discours traditionnels. Dans le cadre révolutionnaire ou rousseauiste, il serait possible de présenter le souverain comme étant à lui seul le représentant de la volonté collective, et ce, au détriment des droits imprescriptibles — ce qui semble s'être produit avec les mouvements fascistes et leur insistance sur le « principe du chef » — alors que, dans le cadre radical, l'opposition entre utilité individuelle et utilité collective pourrait se faire au détriment de la première et ainsi réduire radicalement l'indépendance des gouvernés face aux gouvernants. À ce sujet, voir : Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p.44-45.

développement jusqu'au paroxysme des mécanismes de pouvoir nouveaux qui avaient été mis en place depuis le XVIII^e siècle »²⁵⁶. En effet, l'État nazi fut « absolument assurantiel » dans la mesure où il mit tout en place pour s'assurer l'épanouissement de sa population. Cependant, puisque la biopolitique ne va pas sans une thanatopolitique, condition essentielle du renforcement de soi par l'élimination de l'autre, il fut également « absolument meurtrier » et « absolument suicidaire »²⁵⁷. Ensuite, l'État totalitaire *stricto sensu* se distinguerait de l'État moderne et de l'État libéral dans la mesure où — et Foucault rejoint tout à fait Arendt sur ce point — nazisme et stalinisme n'auraient pas proposé une gouvernementalité hautement étatisée ni une gouvernementalité qui s'autorégulerait, mais une gouvernementalité de parti qui constituerait « une limitation, un amoindrissement, une subordination de l'autonomie de l'État, de sa spécificité et de son fonctionnement propre [...] par rapport à quelque chose qui est le parti »²⁵⁸. Autrement dit, le nazisme et le stalinisme n'ont pas inventé de nouveaux mécanismes de pouvoir, mais une nouvelle technologie de gouvernement, la gouvernementalité de parti, qui a adapté les mécanismes et les techniques de pouvoir de manière à ce qu'ils répondent aux objectifs, non plus de l'État, non plus du marché, mais du Parti. Il est alors possible de combler le silence de Foucault concernant le passage du libéralisme au stalinisme et au nazisme. Foucault est alors aussi à même de produire un *cadre général* capable d'expliquer l'émergence du nazisme et du stalinisme là où Arendt ne pouvait que conjecturer à partir de l'hypothèse d'une synthèse spontanée d'éléments disparates.

Cependant, l'hypothèse foucauldienne d'un sujet totalitaire issu de l'intensification des mécanismes (discipline, dispositif de sécurité) et de la radicalisation de la technologie libérale du gouvernement présente, d'un point de vue arendtien, certaines faiblesses. En effet, il semble y avoir une mauvaise compréhension du rôle des camps de concentration dans l'économie totalitaire et de façon corrélative, une mauvaise compréhension de ce

²⁵⁶ FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.231.

²⁵⁷ FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* », p.232. La gouvernementalité libérale n'est pas étrangère à la thanatopolitique : Foucault souligne la brusque recrudescence de l'intensité des guerres au XIX^e siècle par rapport aux siècles précédents.

qu'est le « sujet totalitarisé ». Nous verrons comment le sujet surdéterminé par le discours totalitaire en vient à disparaître entièrement. L'enjeu sera ici de tester le concept foucauldien de gouvernementalité afin de mettre en évidence d'éventuelles limites à son application.

3.4 Le camp de concentration et le totalitarisé

Il y a eu un moment – au début – où ma femme est devenue complètement inerte ; elle ne pouvait rien faire dans la maison : ni faire la cuisine ni jouer avec notre fils, elle ne mangeait plus et dormait à peine. Elle a fait une dépression profonde. [...] Cet état critique a duré environ trois semaines, puis elle est devenue pathologiquement indifférente; elle faisait son travail, se déplaçait, mangeait, dormait, parlait, mais tout ça comme un automate²⁵⁹.

Cette anecdote, rapportée par un résistant polonais (dont la femme, prise de compassion pour les prisonniers, avait l'habitude de leur apporter de l'eau) nous permet de faire la transition entre l'extérieur et l'intérieur du camp en passant sur sa frontière. Elle illustre ce qui est appelé l'effet « dé-normalisateur » de la terreur totalitaire²⁶⁰. Et c'est cet aspect des camps de concentration des États totalitaires qui vient questionner le rapport de continuité que Foucault établit avec l'État moderne et la gouvernementalité libérale.

Bien qu'il ait consacré deux de ses œuvres à l'analyse des mécanismes disciplinaires mis en place aux XVIII^e et XIX^e siècles, Foucault n'a pour ainsi dire rien écrit sur le phénomène des camps de concentration apparus à la fin du XIX^e siècle. Pour Foucault, le camp de concentration serait simplement : « une formule médiane entre la grande terreur et la discipline, dans la mesure où il permettait, d'une part, de faire crever les gens de peur ; d'autre part, d'assujettir ceux qu'on redoute à l'intérieur d'un cadre disciplinaire qui était le même que celui de la caserne, de l'hôpital, de l'usine, mais multiplié par dix, par cent, par

²⁵⁸ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.196.

²⁵⁹ SERENY, Gita, *Au fond des ténèbres. De l'euthanasie à l'assassinat de masse : un examen de conscience*, p.165.

²⁶⁰ BROSSAT, Alain, *L'épreuve du désastre*, p.196.

mille... »²⁶¹ Foucault souligne ici le rôle essentiellement *négatif* des camps de concentration. D'ailleurs, il semble qu'il ait toujours traité des camps dans leurs relations avec l'extérieur et jamais en tant qu'institution singulière.

L'analyse foucauldienne prend donc seulement en considération la frontière extérieure du camp de concentration lors de son analyse des régimes nazis et staliniens. Or, comme le souligne Arendt, les camps de concentration et d'extermination jouent un rôle plus complexe que Foucault ne semble le concevoir. Lorsqu'elle affirme que les camps ne servent pas simplement à l'extermination, mais aussi à « l'horrible expérience qui consiste à éliminer, dans des conditions scientifiquement contrôlées, la spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, en quelque chose que même les animaux ne sont pas²⁶² ... », il ne s'agit pas ici de l'émergence d'une ultime identité de masse ni d'une application extrême des techniques de subjectivation. En effet, pour Arendt, la spontanéité n'est pas la forme la plus élémentaire d'un *éthos*, qui présuppose encore un élément de liberté ou encore de résistance au pouvoir, puisque « la spontanéité ne peut jamais être entièrement éliminée dans la mesure où ce n'est pas seulement à la liberté humaine, mais à la vie elle-même qu'elle est liée, dans le sens d'un simple maintien en vie. C'est seulement dans les camps de concentration qu'une telle expérience est tant soit peu possible ... » En adhérant à la logique du « tout est possible », le régime totalitaire ne cherche pas à reprogrammer le « déviant » ou la « race inférieure » pour en faire quelque chose comme des sous-hommes, à savoir à modifier le *bios*; au contraire, l'impossibilité à réaliser consisterait à changer la nature même des individus, à remodeler leur *zoè*. Si le camp avait pour effet de produire un sujet terrorisé à l'extérieur, à l'intérieur, le fonctionnement du camp entraîna la disparition pure et simple de l'être humain : « À ce titre même, les camps nazis et soviétiques sont davantage et autre chose que des “concentrés” de la société totalitaire. Celle-ci, en effet, conserve envers et contre tous le statut de fabrique des individus — des individus terrorisés

²⁶¹ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, Michel Foucault : crimes et châtements en URSS et ailleurs...*, p.69-70.

terrorisants. Les camps, eux, se situent clairement au-delà ou en deçà de la production de l'individualité : ils n'usinent que du rebut humain, des corps à brûler »²⁶³. Les camps viendraient donc poser une limite réelle à la gouvernementalité puisqu'il n'est pas possible de gouverner l'ingouvernable. Ce processus de dé-subjectivation se déroule en plusieurs étapes au cours desquelles tout ce qui constitue traditionnellement un être humain est méticuleusement détruit. Selon Arendt, le processus s'effectue en trois étapes : la destruction de la personne légale, puis de la personne morale et enfin de la personne dans sa chair.

La première étape consiste à priver une tranche de la population de ses droits légaux en dénationalisant, ce qui aurait pour effet de rendre les masses hors la loi, puis à les insérer dans un système carcéral parallèle à celui déjà en place pour les « nationaux ». Les détenus des camps, criminels ou non, y seront détenus pour des raisons intentionnellement vagues, ce qui servira à prolonger indéfiniment leur séjour et à court-circuiter toute prise en charge par le système juridique régulier. Si la présence de criminels de droit commun est essentielle pour la survie des camps (ils permettent de justifier au monde non totalitaire l'existence des camps et à faire régner l'ordre totalitaire à l'intérieur), ceux-ci y ont toujours été minoritaires. Arendt précise qu'il serait toujours plus difficile de faire disparaître une personne lorsqu'elle est prise en charge par le système de codage individualisant de la machine juridique²⁶⁴. Comme nous l'avons vu au cours du premier chapitre, la loi n'est qu'un seul des mécanismes de pouvoir (avec la discipline et le dispositif de sécurité) ayant un pouvoir subjectivant : l'éliminer n'exclut pas encore la possibilité de former un sujet institutionnel.

Le deuxième pas vers la liquidation du sujet est la destruction de la personne morale. L'opération a simplement consisté, en partie du moins, à forcer les prisonniers à

²⁶² ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.783.

²⁶³ BROSSAT, Alain, *L'épreuve du désastre*, p.198. Nous contestons cependant la pertinence de cette affirmation dans le cas des camps soviétiques. En effet, rien ne laisse croire qu'une tentative de modification de la *zovè* ait été intentionnellement entreprise dans les goulags.

²⁶⁴ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.795-801.

participer à l'entreprise d'extermination. Les fameux *Sonderkommando*, ces « commandos spéciaux » chargés de vider les chambres à gaz et de dépouiller les cadavres de tout objet de valeur, furent l'exemple emblématique de cette pratique²⁶⁵. Or, le meurtre n'a pas été transformé en un acte routinier seulement pour les membres des « commandos spéciaux », mais pour l'ensemble des prisonniers des camps. Tout dans le fonctionnement des *Lager*, de la distribution de la nourriture au choix des outils, a été conçu de manière à placer les individus devant des dilemmes moraux qui débouchent toujours, soit vers sa propre mort, soit sur le meurtre et la complicité obligée avec les bourreaux²⁶⁶. En témoignerait le mépris pour les « gros numéros » (les nouveaux prisonniers) relaté par Primo Levi²⁶⁷. Les dangers qu'ils faisaient courir à leurs compagnons, à cause de leur inexpérience, étaient un prétexte suffisant pour faire d'eux les cibles des « anciens ». Les attaques pouvaient alors rapidement passer du simple racket au meurtre²⁶⁸. À ce stade, la ligne de démarcation entre le bourreau et le supplicié s'estomperait et, par conséquent, la possibilité de se distancer moralement des criminels²⁶⁹.

La troisième et dernière étape serait décisive pour le processus d'élimination du sujet. C'est à ce moment qu'apparaît le personnage que la littérature a convenu d'appeler le « musulman »²⁷⁰. Pour Arendt, il s'agit de « manipuler le corps humain — avec ses infinies

²⁶⁵ Les récits de certains membres des *Sonderkommando* assemblés dans un recueil intitulé *Des voix sous la cendre* (Calmann-Lévy, Paris, 2005) sont empreints d'une détresse morale bouleversante. Il serait cependant inexact d'imputer pareils sentiments à tous les détenus. Les « commandos spéciaux », qui jouissaient de conditions de vie meilleures que la moyenne des internés, n'avaient pas à s'adonner aux rapines pour survivre.

²⁶⁶ L'objet principal de la haine des prisonniers était le *kapo*, ce responsable de baraquement, lui-même un prisonnier, mais très rarement un Juif, avait droit de vie et de mort sur ses semblables et n'hésitait pas à l'exercer tant la cruauté semble être le seul facteur que considéraient les SS pour leur sélection. À ce sujet, voir : LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, p.70-71, Robert Laffont, Paris, 2005.

²⁶⁷ *Ibid*, p.19-20.

²⁶⁸ « Les autres détenus, qui craignaient sans cesse pour leur vie, ne leur accordaient pas même un regard. [...] Chacun à sa manière, les uns comme les autres ne songeaient qu'à les éliminer. » Ryn Z., et Klodzinski, S., *An der Grenze zwischen Leben und Tod – Eine Studie über die Erscheinung des « Muselmans » im Konzentrationslager* p.94 dans Agamben, *Ce qu'il reste d'Auschwitz*, p.45.

²⁶⁹ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.802-803.

²⁷⁰ « *Muselman* : c'est ainsi que les anciens du camp surnommaient, j'ignore pourquoi, les faibles, les inadaptés, ceux qui étaient voués à la sélection. [...] On hésite à les appeler des vivants : on hésite à appeler mort une mort qu'ils ne craignent pas parce qu'ils sont trop épuisés pour la comprendre. » LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, p.68-69. Sur l'origine du terme « musulman », voir : AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, p.46 et ssq.

possibilités de souffrir — de manière à détruire la personne humaine aussi inexorablement que certaines maladies mentales d'origine organique »²⁷¹. Si la cruauté avait été le socle des camps (comme ce fut le cas jusqu'à la relève des SA par les SS), l'entreprise aurait, selon Arendt, encore été « humainement intelligible » dans la mesure où les SA agissaient par pur ressentiment envers les privilégiés, eux qui provenaient de la « populace ». On aurait assisté, à ce stade de développement des camps, à une matérialisation douteuse du *Jugement dernier* de Fra Angelico avec ses bourreaux jouissant des tortures infligées et ses prisonniers souffrant de toute leur âme jusqu'au dernier souffle. Cependant, avec la prise en charge des SS, le camp s'est transformé en un laboratoire dans lequel tous les individus, bourreaux et victimes, sont devenus des sujets expérimentaux²⁷². Elle conclut en affirmant « que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la “nature” de l'homme n'est “humaine” que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non naturel par excellence, à savoir un homme »²⁷³. Cette remarque fait certes état de l'anéantissement qui se produit dans les camps, mais

²⁷¹ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.803.

²⁷² « Ce nouveau système, avec sa mécanique, étouffait autant qu'il était humainement possible le sens de la responsabilité. Quand, par exemple, arrivait l'ordre de tuer chaque jour plusieurs centaines de prisonniers russes, on procédait à la tuerie en tirant par un trou pratiqué dans un mur, sans voir les victimes. » ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.805. On pourrait ici expliquer cette transition en se référant au fonctionnement de la biopolitique chez Foucault. En effet, La biopolitique ne peut pas fonctionner sans les dispositifs de sécurité qui, eux-mêmes, reposent sur l'émergence de la population. On pourrait avancer que la SA fonctionne encore dans le cadre de la logique disciplinaire dans la mesure où la torture systématique exige un certain type d'encadrement. Le modèle du panoptique, indissociable de cette technologique, exige également une quantité considérable de ressources en hommes pour assurer un quadrillage efficace. Alors que les camps SA comptent au plus quelques milliers de prisonniers, la SS réussira à mettre en place des camps accueillant plus de 100 000 personnes. Les moyens d'extermination mis en place se caractérisent tous, sauf exceptions, par l'anonymat et une forte prépondérance de l'aléatoire dans l'exécution des détenus. En effet, Levi constate qu'une population n'est jamais systématiquement remplacée par une autre. Le même phénomène aurait existé dans les camps soviétiques où le taux de mortalité n'était pas réglé en fonction des peines, mais géré en fonction des objectifs du régime : « Les derniers récits des camps de concentration en Russie soviétique confirment unanimement qu'après 1949 — c'est-à-dire du temps où Staline était encore en vie — le taux de mortalité dans les camps, qui avait atteint précédemment 60 % des détenus, fut systématiquement abaissé, probablement en raison de la pénurie de main-d'œuvre généralisée et catastrophique en Union soviétique. » *Ibid*, p.790. Les SS furent aussi placés au cœur de ces expérimentations : « D'un autre côté, la perversion fut artificiellement créée chez des êtres qui, autrement, eussent été normaux. David Rousset nous rapporte les paroles suivantes d'un gardien SS : “Je tape le plus souvent jusqu'à ce que j'éjacule. J'ai une femme et trois gosses à Breslau. J'étais autrefois un homme parfaitement normal. Voilà ce qu'ils ont fait de moi. Maintenant, quand ils me donnent une permission pour sortir, je ne vais plus chez moi. Je n'ose plus regarder ma femme en face” ». *Ibid*, p.805.

²⁷³ *Ibid*, p.805-806.

laisse aussi une question en suspens : qu'est-ce que ce spécimen de « sous-homme », ce substrat ultime qui survit à la mort de l'« homme » ?

On doit exclure d'emblée l'hypothèse d'un individu poussé uniquement par son instinct, car le « musulman » ne répond pas à cette description²⁷⁴. Agamben tente une réponse en réutilisant le concept de racisme biopolitique de Foucault. Selon lui : « En ce point où le *Häftling* devient un musulman, la biopolitique du racisme va, pour ainsi dire, au-delà de la race; elle atteint un seuil où il n'est plus possible d'opérer des césures. Là, le lien fluctuant entre peuple et population se brise définitivement, et l'on voit émerger quelque chose comme une substance biopolitique absolue, inassignable, incésurable»²⁷⁵. Le « musulman » est donc l'ultime césure applicable sur une population, le « décadent des décadents », la dernière nuance possible avant la mort. Pour notre part, nous développerons cette idée en démontrant comment elle s'inscrit parfaitement dans la logique nazie. Pour ce faire, nous nous pencherons, à l'instar de Foucault et d'Agamben, sur la définition du concept de vie telle que développée par Bichat.

Pour Bichat, physiologiste de la fin du XVIII^e siècle, l'animal humain est conçu comme étant un composé de vie organique (associée à la vie végétale) et de vie animale (branchée sur le monde extérieur)²⁷⁶. La question : « Comment l'homme peut-il survivre à la mort de sa partie animale? » se réglerait de cette façon : il suffit de multiplier la vie pour multiplier les morts. Ainsi se règle le paradoxe du « musulman » : avant d'atteindre la mort clinique (organique), l'homme, compris comme étant doté d'une vie animale, peut s'effacer

²⁷⁴ Arendt, sans expliquer le sens de son affirmation, semble voir le problème : « Rien donc ne demeure, sinon d'affreuses marionnettes à faces humaines, qui toutes se comportent comme le chien dans les expériences de Pavlov, qui toutes réagissent d'une manière parfaitement prévisible même quand elles vont à leur propre mort, et qui ne font que réagir. » *Ibid*, p.806. On doit donc exclure la thèse de l'instinct si on l'entend comme étant l'ensemble des réflexes visant l'autoconservation du sujet.

²⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, p.92.

²⁷⁶ « Il résulte de là que les fonctions de l'animal forment deux classes très distinctes. Les unes se composent d'une succession habituelle d'assimilation et d'excrétion [...] Il ne vit qu'en lui, par cette classe de fonctions ; par l'autre il existe hors de lui ; il est l'habitant du monde, et non comme le végétal du lieu qui le vit naître. Il sent et aperçoit ce qui l'entoure, réfléchit ses sensations, se meut volontairement d'après leur influence, et le plus souvent peut communiquer par la voix ses désirs et ses craintes, ses plaisirs ou ses peines. » BICHAT, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Gérard et Cie, Verviers, 1973, p.12.

pour éventuellement disparaître complètement²⁷⁷. Dans le jargon des camps, on parlera alors de « larves ». Le musulman serait donc un homme qui, pour des raisons de malnutrition, de mauvais traitements et de conditions de vie extrêmes, fonctionne nettement en deçà des capacités « animales » qu'on impute généralement à l'homme. Il devient alors graduellement ce « sous-homme » dont parlait la propagande nazie. Le comble de l'horreur nazie, avant même le nombre de victimes, est donc d'avoir produit, à partir d'hommes, des animaux non domesticables, des êtres qui se classent derrière l'esclave et la bête de somme et dont l'existence ne se justifie même pas par un semblant de rôle économique. C'est la « fabrication » en masse d'individus à demi vivants n'ayant même pas l'énergie pour travailler, ce qui devait, selon Arendt, être la façon la plus basique et éphémère de laisser une trace de son passage sur terre²⁷⁸. Plutôt qu'à la religion, Arendt aurait alors dû emprunter ses métaphores à la physique : le camp de concentration n'est pas tant l'enfer sur terre qu'une espèce de trou noir qui engloutit tout sans rien laisser filtrer à l'extérieur. Si sujet il y a dans les camps, sa « trace » se limite au tatouage qu'on lui fait sur l'avant-bras. Ce numéro, qui renvoie ultimement à d'autres colonnes de chiffres où toutes les individualités se perdent, subsiste jusqu'à ce qu'on brûle les archives. Il ne renvoie donc, dans les faits, à rien du tout. En agissant de la sorte, l'objectif idéologique, qui consiste à prouver concrètement que le Juif est un « sous-homme » et le SS, son « exterminateur », est physiquement démontré. Cette opération se fera en réduisant l'être humain à un état qui se situe non pas au niveau de la bestialité (à « l'état sauvage »), mais en deçà, c'est-à-dire en produisant chez lui des comportements qu'on impute (cette perception relève davantage du fantasme que d'une description scientifique) à d'autres espèces animales. On pourrait ainsi

²⁷⁷ *Ibid*, p.109-115. Bichat affirme que la « mort naturelle » marque la frontière entre la mort animale et la mort organique. La « larve » se situe précisément sur cette frontière et le « musulman » se trouverait à un stade antérieur. Il est d'ailleurs frappant de constater à quel point la description que fait Bichat des vieillards à l'article de la mort correspond aux descriptions faites par les survivants de leurs compagnons morts à petit feu dans les camps.

²⁷⁸ « Le musulman travaillait par inertie, ou plutôt faisait semblant de travailler. Un exemple : pendant le travail à la scierie, on cherchait des scies moins coupantes, qu'on maniait sans difficulté, même si elles ne sciaient rien. Quelquefois nous faisons ainsi semblant toute une journée, sans couper la moindre souche. » AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, p.184. Rappelons que pour Arendt, *l'animal laborans* est la facette la moins achevée de l'être humain dans la mesure où sa condition est liée directement à la reproduction des processus vitaux. La condition du « musulman » ne cadre alors plus avec aucune description de la vie humaine.

expliquer le dégoût éprouvé, autant par les SS que par les prisonniers qui ont pu se maintenir au-dessus du point de non-retour, pour ceux qui sont passés de l'autre côté²⁷⁹.

Quant au rôle de cette démultiplication des césures, il est nécessaire de se demander ce qui a incité les nazis à pousser la logique jusqu'à l'extrême. En effet, la question se pose dans la mesure où même l'esclavage le plus dégradant devrait, en principe, être limité par les visées de la gouvernementalité; le concept, dans son acception foucauldienne, semble ici se heurter à une difficulté incontournable. Rappelons tout d'abord la définition de « gouvernementalité » présentée par Foucault en 1978 :

Par ce mot de « gouvernementalité », je veux dire trois choses. Par « gouvernementalité », j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par « gouvernementalité », j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le « gouvernement » sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par « gouvernementalité », je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lesquels l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XV^e et XVI^e siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé »²⁸⁰.

²⁷⁹ Cette révolusion devant les musulmans est autant le fait des SS que des prisonniers : « Les autres détenus, qui craignaient sans cesse pour leur vie, ne leur accordaient pas même un regard. [...] Chacun à sa manière, les uns comme les autres ne songeaient qu'à les éliminer. » Ryn Z., et Klodzinski, S., *An der Grenze zwischen Leben und Tod – Eine Studie über die Erscheinung des «Muselmans» im Konzentrationslager* p.94 dans Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, p.45. Le témoignage d'un SS en dit long sur la perception des musulmans : « Ils étaient si faibles ; on leur faisait tout ce qu'on voulait. On n'avait rien en commun avec ces gens, aucune possibilité de communication – c'est de là que vient le mépris, je ne comprends pas comment ils pouvaient se laisser faire. Récemment, j'ai lu un livre sur les lemmings, qui tous les cinq ou six ans se jettent à l'eau pour mourir : ça m'a rappelé Treblinka. » Sereny, G., *Au fond des ténèbres*, p.313 dans Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, p.85.

²⁸⁰ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, p.111-112.

Le gouvernement des autres, chez Foucault, rappelons-le, ne s'exerce ni sur une cité, ni sur un État, ni même sur un territoire, mais directement sur les hommes²⁸¹. Inauguré dans le cadre du pastorat, il va, selon Foucault, graduellement se raffiner à travers les siècles pour en arriver à l'État moderne, première institution véritablement « gouvernementalisée ». La rationalité qui assurait sa légitimité et son fonctionnement, la raison d'État, visait à pérenniser les États et indirectement et ainsi produire le bonheur des populations²⁸². On constate alors deux choses : tout d'abord, l'hypothèse de la gouvernementalité suppose une prise en charge des gouvernés par les gouvernants qui irait en s'intensifiant à travers les époques; ensuite, cette prise en charge opère selon une rationalité qu'une certaine conception de l'« intérêt », que ce soit le salut, la félicité de l'État ou le bonheur de l'*homo oeconomicus*, rend intelligible.

Même si l'intérêt ne se traduit pas nécessairement, comme nous l'avons vu, en termes de profits, il est difficile de voir en quoi le nazisme répond aux deux critères de la gouvernementalité. En effet, pourquoi déployer autant de ressources pour tourmenter une population qu'on destine ultimement aux fours crématoires? À ce sujet, ni Foucault ni Arendt (à qui nous ajouterons Agamben, qui tente de concilier les deux approches) n'apportent de réponses précises. Pour Arendt, la vocation des camps consiste à maintenir les populations dans la peur²⁸³. Or, si tel est le cas, il est difficile d'expliquer pourquoi le camp nazi ne se limite pas à une structure semblable au goulag soviétique qui, contrairement à ce que pensait Arendt à l'époque, remplit une fonction économique²⁸⁴.

²⁸¹ *Ibid*, p.126 et ssq.

²⁸² *Ibid*, p.363.

²⁸³ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.807. Arendt, dans *Les Origines du totalitarisme*, semble vouloir s'accrocher strictement à une interprétation des camps en termes de stratégie politique. Le camp, dans l'économie totalitaire, servirait donc de « laboratoire d'une expérience de domination totale ».

²⁸⁴ « Sa comparaison, qui porte sur deux chefs de camp [...] met bien en lumière le fait que le travail du premier avait une finalité économique claire, laquelle était de construire une voie ferrée, tâche accomplie grâce au sacrifice sans pitié de la vie de centaines de milliers de zeks, alors que le second se souciait seulement d'exterminer efficacement le plus grand nombre possible de Juifs. Aussi sinistres fussent-ils l'un que l'autre, "[l]e rendement du premier, écrit Enzo Traverso, se calculait en kilomètres de voie ferrée, celui du deuxième en nombre de morts". » Frédéric Boily, *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain, Réflexions autour du phénomène concentrationnaire*, p.155.

Selon Agamben, il s'agirait plutôt de vérifier « la politique nazie, laquelle, selon les mots mêmes de Goebbels, était précisément “l'art de rendre possible ce qui paraissait impossible”... » Le camp serait alors un immense laboratoire qui servirait à produire une série d'expériences sur les êtres humains. La thèse du laboratoire serait pertinente si elle ne débouchait pas inexorablement sur le même résultat : la production de masse de « musulmans » et la transformation d'hommes ordinaires en tortionnaires appliqués. Si le résultat est toujours le même, à quoi sert l'expérience? Le terme « d'usine » ne serait-il pas, ipso facto, plus approprié? Mais alors, quel est l'intérêt d'une usine qui fabrique du néant?

Une réponse partielle à ces critiques du concept de gouvernementalité consiste à insister, avec Arendt, sur la volonté des mouvements totalitaires de se placer au-dessus des États, voire à les casser. Certes, rien n'empêche de voir le totalitarisme comme étant une nouvelle institution qui cherche à reprendre à sa manière les pratiques de la gouvernementalité. Néanmoins, le problème de l'intelligibilité de cette nouvelle forme de gouvernement reste entier. En effet, comment concilier une logique utilitaire, au sens libéral ou mercantiliste du terme, et la tendance suicidaire des régimes totalitaires avec la gouvernementalité? Le camp de concentration, nous l'avons vu, n'est pas une institution visant à accroître (à tout le moins, pas à première vue) la puissance de l'État (ou du Parti) en investissant les individus par des techniques disciplinaires et des dispositifs plus complexes et efficaces. Au contraire, c'est à partir du moment où s'est intensifiée la pression sur le régime nazi que la priorité fut donnée à l'extermination, et ce, aux frais de l'effort de guerre. Le camp d'extermination opère donc un divorce entre biopolitique et gouvernementalité dans la mesure où la façon dont on comprend l'intérêt supérieur des institutions ne se décline plus de la même façon. Il s'agit là d'une nouvelle rupture dans la façon de concevoir les rapports de pouvoir entre humains : nous avons donc affaire à autre chose que la gouvernementalité ou bien à une nouvelle forme que Foucault n'a pas (ou n'a pas pu) identifiée²⁸⁵.

²⁸⁵ « L'État totalitaire, c'est quelque chose d'autre. Il faut en chercher le principe non pas dans la gouvernementalité étatisante ou étatisée que l'on voit naître au XVII^e et au XVIII^e siècle, il faut le chercher du

Le problème de la logique antiutilitaire semble trouver sa solution si l'on passe du cadre de la *Realpolitik* (c'est-à-dire d'un calcul des forces vives de l'État et de la logique de la raison d'État) à une analyse strictement biopolitique tout en essayant de dégager ce qu'aurait pu être la « gouvernamentalité de parti » dont parlait Foucault. Rappelons que le massacre de sa propre population par la guerre et des peuples ennemis par les camps d'extermination peut être justifié dans la mesure où il s'agit d'un moyen en vue de discriminer le « sain » du « décadent » pour le renforcement de soi. Nazisme et stalinisme ne sont pas les éléments extrêmes de la gouvernamentalité, mais une nouvelle forme de pouvoir qui se pense d'abord et avant tout, voire exclusivement, à partir de l'intérêt conçu en termes fondamentalement racistes. Toutefois, ce n'est que dans le cadre du nazisme que tout se passe comme si la biopolitique s'affranchissait complètement du cadre de la gouvernamentalité pour fonctionner de manière autonome²⁸⁶. La volonté d'exercer un « gouvernement des âmes » semble s'être complètement effacée au profit d'une biopolitique désormais délestée de tout impératif pragmatique et dont la seule fin semble être de

côté d'une gouvernamentalité de parti. [...] c'est cette gouvernamentalité de parti qui est à l'origine historique de quelque chose comme les régimes totalitaires, de quelque chose comme le nazisme, de quelque chose comme le fascisme, de quelque chose comme le stalinisme. » FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, p.196-197. La question de la gouvernamentalité de parti devait être l'objet du cours suivant au Collège de France. Foucault fait aussi brièvement allusion à cette forme de gouvernamentalité dans le cours précédent, *Sécurité, territoire, population*, en p.202-203. La note 24 en p.225 de ce même cours nous informe que Foucault avait entrepris de mettre sur pied un groupe de recherche sur cette question un peu avant sa mort. Soulignons ici la tension importante qui existe entre, d'une part, la thèse foucauldienne voulant que le nazisme et le stalinisme s'inscrivent dans une forme de continuité avec la logique libérale de la biopolitique (cf. *Histoire de la sexualité I*, 1976, p.197) et, d'autre part, avec cette thèse d'une gouvernamentalité spécifique de parti. En effet, si le libéralisme constitue une forme de rupture par rapport à la gouvernamentalité axée autour de la raison d'État, comment justifier la continuité tout en avançant l'hypothèse d'une autre gouvernamentalité ? Il nous semble qu'il faut alors choisir entre continuité et rupture : nous privilégions la seconde thèse qui est plus tardive (1979). Cela dit, on ne règle pas pour autant le problème de la rupture apparente avec la logique même de la gouvernamentalité.

²⁸⁶ Dans la mesure où nous estimons que le nazisme ne cadre pas dans le concept de « gouvernamentalité », il faudrait dégager un nouveau terme pour désigner ce genre de régime. La question est plus difficile à trancher dans le cas du stalinisme dans la mesure où le camp, en répondant à des objectifs économiques, ne s'affranchit pas entièrement de la logique de la raison d'État. Pour conclure, il faudrait déterminer si cette « contribution » à l'économie soviétique était accidentelle ou si les autorités comptaient réellement sur l'activité des camps lorsqu'ils établissaient les plans quinquennaux. Le terme « totalitarisme », à notre avis, est trop vague dans la mesure où nazisme et stalinisme divergent sur deux points importants : la façon dont on identifie l'ennemi (tout ce qui n'est pas « x » versus tout ce qui n'est plus ou n'est pas encore « x ») et la manière dont on le combat (annihilation totale versus destruction massive des populations et de l'individualité). Nous employons ici l'expression « gouvernamentalité de parti » faute de mieux.

déterminer ceux qu'on devra « faire vivre et laisser mourir »²⁸⁷. Si l'idée de souveraineté (et de sujet de droit) est obsolète, si le corps discipliné ne suffit plus à lui seul à produire le surhomme et si les techniques de pouvoir ne sont plus employées afin d'assurer un maximum d'emprise sur les hommes, alors il ne reste plus qu'une norme mi-scientifique mi-mythologique établie par le Parti pour déterminer le sain du pathologique au sein d'une population. Jamais avant le nazisme elle n'avait été appliquée avec la rigueur d'une loi, et ce, sans doute parce que les États contemporains reposent sur d'anciennes assises juridiques qui, à cause de leur fixité, offraient un rempart aux ambitions des gouvernants²⁸⁸. Même lorsqu'ils abolissaient les lois les plus gênantes, les tyrans se devaient d'en proposer d'autres pour assurer le fonctionnement du régime, ce qui assurait un minimum de stabilité. En substituant le Parti à l'État, le dernier rempart légal a été éliminé, ce qui a laissé la porte grande ouverte à un déchaînement de violence. Le camp d'extermination, quant à lui, est le fantasme jamais pleinement réalisé d'une humanité dont le destin biologique serait entièrement assumé par un groupe d'individus maîtres de ce qui est devenu le Saint des Saints depuis le XIX^e siècle, la vie nue, et dont le devenir serait fixé désormais par des normes toujours renouvelées.

3.5 Que reste-t-il d'Auschwitz? De l'homme après le totalitaire

Il reste maintenant à essayer de comprendre l'importance d'un événement comme l'extermination systématique de populations entières sur notre façon de concevoir le monde. Si le nazisme et le stalinisme constituent une rupture radicale avec le continuum historique, une « master rupture », vivons-nous encore les séquelles de cette catastrophe ou, au

²⁸⁷ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I*, p.181.

²⁸⁸ «Une autre conséquence de ce développement du biopouvoir c'est l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi.» *Ibid*, p.189.

contraire, le fait d'y mettre fin a-t-il également mis un terme à l'épisode²⁸⁹? Le sujet « post-moderne » est-il en partie le produit d'une remise en question de la gouvernementalité ?

Pour Foucault, l'idée d'un « point de non-retour » dans l'histoire occidentale après Auschwitz ne tient pas : « [l'idée d'une] seule et même coupure partageant d'un coup, et en un moment donné toutes les formations discursives, les interrompant d'un seul mouvement et les reconstituant selon les mêmes règles – cette idée ne saurait être retenue. [...] chaque transformation peut avoir son indice particulier de “viscosité” temporelle »²⁹⁰. Les ruptures se produiraient donc fréquemment et non pas à un moment et à un endroit précis. La rupture, aussi importante soit-elle, serait donc toujours plurielle et continue. D'un point de vue foucauldien, Auschwitz ne peut alors qu'être l'expression terrifiante d'un processus initié il y a fort longtemps et qui s'est développé en dents de scie. Conséquemment, si Foucault estime « qu'il n'y a jamais de résurrections dans l'histoire » et que « toute analyse qui consiste à vouloir produire un effet politique ressuscitant de vieux spectres est vouée à l'échec »²⁹¹, « l'événement Auschwitz » est bel et bien terminé. Néanmoins, la transformation d'Auschwitz en musée ne justifie en rien le triomphalisme démocratique d'après-guerre : puisque nous nous trouvons toujours dans un cadre biopolitique, la réactivation des thèmes totalitaires reste une possibilité²⁹². Il faut alors se demander s'il est possible de sortir du cadre conceptuel qui permet l'édification des camps de la mort.

²⁸⁹ L'expression « master rupture » provient d'un article de John McCumber intitulé : *The Holocaust as Master Rupture* (cf. : p.251-252).

²⁹⁰ FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, p.228-229.

²⁹¹ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, Le pouvoir, une bête magnifique*, p.385.

²⁹² Rappelons que, pour Foucault, la vocation de l'État est d'être totalitaire. En revanche, il est important de souligner l'image d'un Foucault en guerre totale avec l'État relève davantage de la caricature que de la réalité. En effet, il a déjà affiché ses sympathies pour l'idée d'État-providence (cf. *Dits et écrits II, Un système fini face à une demande infinie*), ce qui laisse croire qu'il est possible de sortir du problème de la biopolitique. Toutefois, le projet de gouvernementalité socialiste que Foucault proposait de définir ne devait pas s'appuyer sur les outils propres à la gouvernementalité libérale (les dispositifs de sécurité comme la médecine sociale et la statistique) qui auraient, selon lui, pour effet d'entretenir les populations dans un rapport de dépendance avec l'État, mais « [donner] à chacun son autonomie par rapport à des dangers et à des situations qui seraient de nature à l'inférioriser ou à l'assujettir » (p.1187). On sait que la « gouvernementalité socialiste » devait être définie dans un projet de livre blanc que Foucault n'a jamais pu écrire en raison de sa mort précoce (cf. note 53 de *Naissance de la biopolitique*, p.103).

Si l'archéologie se présente comme étant le moyen de « dévoiler » les ruptures, elle n'offre toutefois pas les moyens de réparer celles qui « n'auraient jamais dû arriver »²⁹³. Si l'archéologie foucaldienne peut miner les formations discursives qui exercent un effet de domination en faisant main basse sur le discours, elle ne pourrait cependant pas mettre un terme aux « effets en cours qui ont pour origine des ruptures calamiteuses »²⁹⁴. Ainsi, malgré l'horreur sans précédent des camps de la mort, les génocides nazis et staliniens ne peuvent pas jouer un rôle prépondérant, celui d'une sorte d'évènement central, au sein de la théorie foucaldienne. Il s'agirait d'une rupture, peut-être plus importante que les autres, une sorte de changement de paradigme au sein de la gouvernementalité, mais d'une rupture qui s'inscrirait au sein d'une série d'autres. Ces génocides conserveraient, certes, leur caractère d'unicité, mais, puisqu'il s'agit d'un trait essentiel de chaque rupture, Auschwitz et la Kolyma ne peuvent pas jouer un rôle d'impératif²⁹⁵. Pour éviter la réactualisation de ces types de formations, Foucault nous propose un retour à l'éthique. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il ait qualifié *L'anti-Œdipe* de « livre éthique » et « d'introduction à la vie non fasciste »²⁹⁶. L'objet de ce retour à une pratique éthique, est d'arriver à une nouvelle forme de gouvernement des autres, différente des gouvernementalités présentées, en faisant un retour au souci de soi²⁹⁷. Le but ne serait pas d'effacer, de réparer ou d'éradiquer Auschwitz, mais de creuser des canaux par de nouvelles pratiques qui détourneront le monde de la

²⁹³ ARENDT, Hannah, *Essays in Understanding*, p.13-14.

²⁹⁴ McCUMBER, John, *Postmodernism and the Holocaust, The Holocaust as Master Rupture*, p.253.

²⁹⁵ Le risque est, en effet, de tomber dans le piège de la « fétichisation de la mémoire ». Car, s'il existe un devoir de mémoire, il est légitime de se demander quel est le contenu de cette mémoire et surtout pourquoi se souvenir. Pour Alain Brossat, la ritualisation de la mémoire des camps aurait pour effet d'en faire un pur évènement ce qui permettrait de créer une distance sécurisante avec elle. Par extension, le souvenir de ceux (les États occidentaux) qui luttèrent contre le « mal absolu » offrirait une légitimité aux actions actuelles de l'Occident. Cette appropriation de la mémoire servira alors de caution morale *a priori* contre ses ennemis « fascistes » (fascistes de gauche, fascistes orientaux, fascistes musulmans...) Cette « territorialisation spontanée, stratégique et belligérante d'Auschwitz dans la mémoire et les jeux de pouvoir en Occident » aurait, comble d'ironie, pour effet d'occulter le « comment » par la ritualisation du « quoi ». Conséquemment, il est justifié de se méfier des États qui imposent le rituel du souvenir dans un monde où l'histoire s'écrit au quotidien. À ce sujet, voir : Alain Brossat, *L'épreuve du désastre*, p.62-65. S'il existe un impératif déduit de l'expérience d'Auschwitz, ce doit être non pas tant le devoir de se souvenir, mais celui de comprendre en s'interrogeant sur les conditions de possibilité des camps. De plus, il ne doit pas revêtir la forme d'une même loi pour tous (*mussen*) qui risquerait d'instrumentaliser l'évènement et d'occulter ses véritables origines, mais celle d'un engagement moral (*sollen*).

²⁹⁶ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, Préface de l'Anti-Œdipe*, p.134 et ssq.

²⁹⁷ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II, L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p1532.

gouvernementalité telle qu'elle s'est pensée jusqu'à aujourd'hui. Dans le cadre foucauldien, c'est la réflexion philosophique qui doit venir questionner les pratiques politiques²⁹⁸. Ce n'est sans doute pas un hasard si les interrogations de ce qu'il est convenu d'appeler le « dernier Foucault », période qui succède au cycle sur la gouvernementalité et la biopolitique, portent en bonne partie sur le rapport entre éthique et politique²⁹⁹.

La question d'une échappatoire éventuelle à l'influence du monde totalitaire se veut beaucoup plus problématique dans le cadre conceptuel arendtien. En effet, le totalitarisme empêcherait la pleine compréhension du monde dans lequel nous vivons : « La terrible originalité du totalitarisme ne tient pas au fait qu'une "idée" nouvelle soit venue au monde, mais à ce que les actions mêmes qu'elle a inspirées constituent une rupture par rapport à toutes nos traditions : ces actions ont manifestement pulvérisé nos catégories politiques, ainsi que nos critères de jugement moral »³⁰⁰. Le totalitarisme aurait mis en lumière l'incapacité des catégories politiques traditionnelles à décrire les phénomènes politiques contemporains, ce qui aurait eu pour conséquence de paralyser notre pouvoir de comprendre ce qui s'est alors passé³⁰¹. Arendt appelle donc à une refonte des catégories des sciences sociales. Les totalitarismes, en fonctionnant selon une logique foncièrement antiutilitaire (du moins, du point de vue de la raison d'État), sont incompréhensibles pour quiconque prend comme point de départ la logique de l'intérêt³⁰². De plus, elle estime que la conception uniformisante de l'être humain proposée par les sciences sociales n'est pas complètement innocente. En plus de masquer la singularité propre à chaque évènement (ou

²⁹⁸ Foucault, comme nous l'avons souligné auparavant, pose l'absence de domination comme condition essentielle pour la pratique du souci de soi (cf. *Dits et écrits II, L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p.1529-1530). La pratique éthique véritable serait donc l'affaire de peuples et de classes privilégiées qui ont atteint un certain niveau d'affranchissement.

²⁹⁹ Le dernier cours de Foucault donné au Collège de France qui s'intitule *Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité* s'articule autour de *l'Alcibiade* de Platon, dialogue qui porte sur les vertus morales et pratiques du politique.

³⁰⁰ ARENDT, Hannah, *La nature du totalitarisme*, p.42.

³⁰¹ Arendt rappelle que depuis les débuts de la philosophie politique, les régimes ont toujours été conçus (avec bien sûr les nuances qui s'imposent) comme étant droits ou déviés. Or, le totalitarisme en obéissant à une « loi transcendante » (l'évolution, la lutte des classes) fait de ce type de régime un gouvernement sans lois, mais non arbitraire. À ce sujet, voir : Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, p.98.

³⁰² ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.857.

à chaque individu) et la spontanéité propre à l'homme, elles proposent un modèle qui est inapproprié pour la politique. En effet, selon l'interprétation qu'elle fait d'Aristote, Arendt juge que l'action politique relève de la sagesse pratique (un savoir contingent, ouvert sur l'imprévu) et non d'une quelconque technique qui fonctionne dans un cadre fermé³⁰³. De plus, rappelons qu'Arendt associe technique et violence qui, ensemble, formeraient l'essence de *l'homo faber*. Appliquer un modèle et ses techniques associées à une population impliquerait donc de lui faire violence, d'imposer une forme de domination de manière à éliminer l'imprévu.

Aussi, l'ampleur des crimes et sa structure bureaucratique empêchent d'en arriver à assigner une responsabilité sans équivoque comme le démontre le procès Eichmann. C'est ce qu'Arendt va d'emblée qualifier de « mal radical » pour ensuite le rebaptiser « banalité du mal ». Dans le monde totalitaire où ont disparu les dernières traces d'un monde commun, le mal comme le bien s'entendraient comme étant ce qui est efficace et ce qui ne l'est pas. La mort, censée venir éclairer la vie en lui imposant un terme absolu, deviendrait un simple accident de parcours dans la mesure où le meurtre a été systématisé, planifié³⁰⁴. Ce mal « pire que la mort » serait banal dans la mesure où il ne se présente point comme étant une entreprise diabolique. Radical aussi parce que si l'univers totalitaire étend suffisamment son emprise sur le monde et sur les hommes, la possibilité même de l'exprimer disparaîtra complètement. En effet, en l'absence d'un monde commun, aucune expérience ne serait possible : « Quand le mal absolu est advenu, c'est la possibilité même de l'éprouver, d'en témoigner, et finalement de le juger qui est abolie »³⁰⁵. Ici, la conception humaniste qui présuppose une personne morale capable de juger et de trouver sa voie est inutile depuis que l'expérience du camp a démontré qu'absolument tout en l'homme était malléable, *bios* comme *zoè*. À l'extérieur des camps, nazisme et stalinisme offriraient une identité à la masse rendue possible par l'idéologie qui offrirait l'illusion réconfortante d'une destinée unique plutôt qu'un partage véritable d'institutions communes. Une fois isolé du monde,

³⁰³ ENEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p.141.

³⁰⁴ POIZAT, J.-C., *Hannah Arendt, une introduction*, p.64.

l'individu se trouverait privé de son intériorité, des ressources de la solitude. Sans cette dernière, la capacité d'initier ce que Foucault qualifie de « souci de soi » disparaît : il est alors prêt à devenir le sujet d'une gouvernementalité sans limites.

La voie qu'emprunte Arendt pour « sortir d'Auschwitz » diffère sensiblement de celle de Foucault. Comme seule l'existence d'un espace public permettrait (sans en être le résultat) le « souci de soi », la réflexion politique se présente comme condition de la réflexion éthique³⁰⁶. En effet, pour Arendt, « il n'existe absolument aucune assurance non politique contre la politique »³⁰⁷. Alors, « Violence et soumission doivent être surmontées au sein d'un espace politique régi par les lois, assis sur l'autorité d'une fondation et vivant de dissidences ayant vocation à se communiquer dans un dialogue incessant, où nul procès de généralisation ne vient unifier la diversité des opinions »³⁰⁸. Il s'agit alors bel et bien d'une entreprise de refondation d'un monde commun au sens antique du terme dans la mesure où l'on parle de construire un nouvel « espace d'apparences » qui, selon Arendt, seul aurait le pouvoir de donner naissance à l'homme. Cet espace échappe au contrôle disciplinaire dans la mesure où il ne « survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître », c'est-à-dire qu'il n'est pas associé à un espace délimité, ni à une population au sens foucauldien, mais plutôt à la somme des individus qui se sont rassemblés pour agir³⁰⁹. En ce sens, la constitution ne serait pas première, mais viendrait appuyer l'action en précisant les « règles du jeu »³¹⁰. De plus, l'espace d'apparences ménage un vide qui permet de briser le continuum biologique de l'espèce pour laisser apparaître l'homme en lui donnant la parole ; il se libérerait ainsi du cadre disciplinaire, de son savoir, de sa technique et de ses règlements en lui opposant le jeu politique, une *praxis* (qui guide l'individu autant dans

³⁰⁵ *Ibid*, p.65.

³⁰⁶ BELL, Vickky, *Foucault and political reason : Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, The promise of liberalism and performance of freedom, University of Chicago Press, Chicago, 1996, p.92.

³⁰⁷ ARENDT, Hannah, *Correspondance Hannah Arendt-Karl Jaspers*, Lettre 42, p.93 dans Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une introduction*, p.65.

³⁰⁸ ENEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p.129.

³⁰⁹ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.224. La communauté, parce qu'elle s'assemble et se dissout spontanément, est irréductible à une tentative de naturalisation.

³¹⁰ ENEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p.48.

l'éthique que dans la politique) ouverte à l'inédit. L'espace public dégagé par cette nouvelle fondation n'échappe pas aux problèmes associés aux nouvelles règles mises en place : on peut légitimement se demander si elle ne portera pas avec elle les germes d'une autre forme d'assujettissement. Cependant, elle s'inscrirait radicalement en porte à faux avec le principe même de gouvernementalité tel qu'il s'est pensé jusqu'à présent, car elle récuse autant ses institutions (en premier lieu, l'État moderne) que ses méthodes (la discipline, les dispositifs) et son savoir (principalement, la statistique). Suite aux différentes mutations qui auraient mené de l'antique Cité aux sociétés de travailleurs contemporaines, Arendt propose un retour à l'idée d'animal politique sans pour autant sombrer dans la nostalgie de l'agora dont le seul pouvoir prévu (au sens foucaldien du terme) serait la persuasion³¹¹. On sait qu'Arendt estimait, en vertu de notre héritage chrétien, qu'il est aussi un droit de ne pas participer à la politique (*freedom from politics*)³¹². La participation serait alors l'activité d'une élite politique qui, contrairement aux autres, s'est constituée en se choisissant elle-même sur la seule base d'une passion pour l'action, et ce, sans pour autant exclure les autres. L'engagement politique, dans la conception arendtienne, ne devrait pas être ni un devoir ni un privilège, mais – et elle rejoint ici Foucault – quelque chose comme un éthos qui aurait pour fondement plutôt que l'amour de l'Homme, l'amour des hommes et de ce monde dont ils ont accouché ensemble.

³¹¹ Nous nous contenterons ici de préciser qu'Arendt propose de substituer au modèle étatique le modèle des conseils (modèle inspiré autant par les soviets que par les « clubs » de 1789 et de 1871, par les *Räte* de 1918 et les conseils de la Révolution hongroise. *Ibid*, p.132.

³¹² ARENDT, Hannah, *On Revolution*, Penguin books, NY, 2006, p.272.

Conclusion

Bien que l'analyse généalogique et stratégique diffère de la généalogie phénoménologique arendtienne et qu'elles soient par conséquent irréductibles, il n'en demeure pas moins que notre démarche comparative et critique a permis de mettre en lumière, en plus de quelques affinités entre les deux auteurs étudiés, certaines lacunes et même certains problèmes majeurs dans les thèses de la gouvernementalité et des origines du totalitarisme. Pour conclure, il convient donc de souligner les moments importants de cette recherche.

Tout d'abord, l'hypothèse d'une « gouvernementalisation » de l'Occident développée par Foucault nous a permis de mettre en lumière les stratégies, les combats et les technologies mises en place au fil des siècles jusqu'à la naissance des totalitarismes du XX^e siècle. Bien qu'Arendt soit l'une des principales théoriciennes du totalitarisme, la thèse de la cristallisation des totalitarismes développée dans *Les Origines du totalitarisme* soutenue par l'idée d'une « sociétalisation » du politique élaborée dans la *Condition de l'homme moderne* par Arendt, quant à elle, n'arrivait pas à produire une explication satisfaisante de l'irruption du phénomène totalitaire. En effet, l'explication de l'attrait de l'idéologie, c'est-à-dire d'une explication sans faille du monde, développée dans les *Origines* semble être un *a priori* essentiel à l'idée de cristallisation. Ainsi, elle n'explique pas les causes de ce qui se serait présenté comme un choix binaire aux militants : la lutte de classe ou bien la lutte pour la vie. De plus, elle semble confiner les idéologies à un rôle strictement instrumental, celui de moteur de la terreur totalitaire. Or, si le caractère uniformisant de la paranoïa à grande échelle n'est pas à démontrer, cette explication a pour défaut principal de sous-estimer le zèle, du bas de l'échelle jusqu'au sommet, qui animait une bonne partie des populations prétendument « totalitarisée ».

Les thèses foucaaldiennes d'un État faisant fonctionner à plein la biopolitique (1976) et d'une gouvernementalité de parti qui intègre les éléments de la biopolitique (1978)

permettent de régler ces problèmes. Ainsi, toute l'ambiguïté que laissait sciemment planer Arendt autour de la question de la cristallisation afin d'éviter l'historicisme se trouve contourner l'hypothèse d'une gouvernementalité développée à partir du modèle du gouvernement et développé grâce à une série de luttes. Plutôt que l'histoire en tant que donnée brute à analyser, il s'agit d'insister sur les stratégies et sur les technologies mises en place au cours de l'histoire pour arriver à expliquer l'émergence des structures contemporaines. Aussi, la description du fonctionnement de la biopolitique permet d'éclaircir la question de la participation populaire aux régimes totalitaires en présentant la mort de l'autre comme étant nécessaire au renforcement de soi. Le racisme, qui était devenu simplement une idéologie servant à mobiliser les masses devient non seulement la structure même des rapports sociaux, mais également ce qui permet de lier tous les gouvernements du XX^e siècle, qu'ils soient nazis, libéraux, fascistes ou communistes.

Cependant, la thèse de la gouvernementalité présente quelques problèmes que les travaux d'Arendt permettent de mettre en lumière. Ainsi, le rôle du pastorat chrétien dans l'élaboration du cadre politique du gouvernement aurait à être nuancée si l'on en croit l'importance et la manière dont se pratiquait la relation d'autorité dans la Rome antique, ce qui remet en question la distinction binaire entre un Occident isonomique et un Orient pastoral³¹³. Par contre, si la nuance s'applique à l'origine, leurs analyses convergent sur plusieurs points, par exemple sur l'irruption du modèle de la famille comme paradigme politique au cours de la modernité, sur l'importance des sciences humaines pour l'exercice du pouvoir à partir du XIX^e siècle et la critique du modèle de l'intérêt comme grille d'interprétation des relations humaines. Au demeurant, les remarques arendtienne sur l'*animal laborans* permettent d'apporter un éclairage important à la notion de biopolitique chez Foucault. En effet, la description phénoménologique du « travail au service de la vie » nous a permis, en partie, de faire le pont entre l'*homo oeconomicus* et la biopolitique. Cette question, nous l'avons vu, avait été plus ou moins laissée de côté par Foucault. La preuve

qu'Arendt avait saisi l'importance de la vie biologique dans les rapports de gouvernement réside sans doute dans l'importante distinction entre *bios et zoè*, entre vie nue et vie qualifiée. Elle sera intégrée dans *Homo sacer* par Agamben, qui s'inspire librement des deux auteurs. Aussi, bien qu'ils ne soient pas réductibles l'un à l'autre, les concepts de population chez Foucault et de société chez Arendt présentent assez de similitudes pour qu'il soit pertinent d'intégrer les deux approches afin d'approfondir les rapports entre les gouvernements et les masses.

L'analyse phénoménologique de la *Condition de l'homme moderne*, qui présente une histoire de la hiérarchisation des expériences humaines, aura succédé à l'approche qualifiée de sociohistorique des *Origines du totalitarisme*, hormis la description magistrale du processus de désubjectivation opérée dans les camps. Toutefois, comme l'a souligné Agamben, autant l'approche sociohistorique que l'approche phénoménologique arendtienne se montrent incapables de témoigner de l'expérience de ceux qui ont vécu l'indicible, c'est-à-dire, bien entendu, les victimes des exterminations de masse, mais aussi les « musulmans » qui furent réduits au stade le plus élémentaire de la vie. Autant l'explication foucauldienne du rôle des camps (un mécanisme parmi tant d'autres pour faire fonctionner « à plein » la discipline), que la thèse arendtienne (le camp comme constituant *essentiel* des régimes totalitaires servant à maintenir la dynamique de la terreur qui leur est indispensable) et d'Agamben (le camp comme laboratoire où serait démontrée la thèse selon laquelle tout est possible) présente des faiblesses. Dans le premier cas, on semble faire fi de tout ce qui se trouve à l'intérieur de la frontière du camp pour se concentrer sur son rôle avec l'extérieur, ce qui passe sous silence l'expérience du camp relégué au rang de simple technique disciplinaire. Dans le second, Arendt semble occulter le fait qu'elle a contribué à mettre en évidence, c'est-à-dire le fonctionnement radicalement différent des camps soviétiques et des camps nazis, le second, comparé à l'Enfer, étant le seul où « la vie fut minutieusement et systématiquement organisée en vue des plus grands tourments

³¹³ Comme chez Foucault, qui avance une union de la logique souveraine et du pastoralat à partir du XVI^e siècle, Arendt, bien qu'elle y voie quelque chose d'essentiel à la pratique de la politique – ce qui est moins évident

possible »³¹⁴. On peine alors à comprendre, comme dans le cas de la thèse foucauldienne, ce qui peut motiver pareil déchaînement de violence. Enfin, la dernière fait d'un camp un laboratoire où serait vérifiée la thèse du « tout est possible ». Si cette dernière permet de distinguer le nazisme et le stalinisme — cette preuve n'est pas la même et ne s'obtient pas de la même manière dans un régime qui fonctionne à l'intérieur d'une logique biologique et dans un autre réglé par la lutte des classes —, elle semble être incorrecte dans sa formulation. Le laboratoire, parce qu'il cherche à isoler les éléments étudiés, serait selon nous plus près du phénomène disciplinaire et carcéral que du camp de concentration avec ses phénomènes de masse et donc du dispositif de sécurité et de la biopolitique. L'expression « usine de la mort », plus usitée, exprime sans doute mieux ce que fut le phénomène concentrationnaire.

Enfin, la réponse à apporter aux totalitarismes est sans doute ce qui distingue les deux philosophes étudiés. Arendt, aristotélisante, estime que la solution passe inévitablement par la refondation d'un espace public qui seul permettrait l'apparition de l'homme et ainsi de mettre fin à sa massification par la « sociétalisation » des individus et à sa superfluité, « élément » du totalitarisme. Foucault, quant à lui, bien qu'il admette qu'il soit impossible de se constituer en tant que sujet dans une situation de domination, estime qu'il s'agirait plutôt de se tourner vers des pratiques de vie « non fascistes ». Ce serait par l'exploration d'autres formes de gouvernement de soi qu'il serait possible d'introduire de nouvelles gouvernementalités. Bien qu'Arendt affirme que l'action politique soit une forme de style de vie et que Foucault souligne que le souci de soi implique nécessairement le souci des autres, les positions sont clairement campées dans le champ de la politique, pour la première, et dans un cadre éthique, chez le second.

Nous arrivons donc à la conclusion que ni Arendt ni Foucault ne proposent une explication satisfaisante du nazisme et du stalinisme. Somme toute, il ressort que tous deux doivent faire intervenir la maladresse ou l'irrationalité du nazisme et — en ce qui concerne

chez Foucault —, constate aussi cette union entre l'autorité et le pouvoir politique.

Arendt — du stalinisme pour être en mesure de boucler leur analyse des systèmes totalitaires³¹⁵. Nous estimons plutôt qu'il existe quelque chose comme une gouvernementalité de parti qui tire ses origines de l'Antiquité et qui propose une articulation originale des mécanismes de pouvoir, mais qu'il est impossible de la trouver à l'intérieur de l'œuvre foucauldienne ni de la produire en tentant de produire une simple synthèse avec la philosophie de Hannah Arendt.

³¹⁴ ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, p.793.

³¹⁵ Cette dernière remarque, comme nous l'avons souligné précédemment, est à prendre avec précaution en ce qui concerne Foucault puisqu'il s'agit d'une conclusion tirée à partir d'une affirmation qui n'est pas reprise explicitement autre part dans son œuvre.

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Payot/Rivages, Paris, 2003.
- , *Homo sacer*, Du Seuil, Paris, 1997.
- APPLEBAUM, Anne, DAUZAT, Pierre-Emmanuel, *Goulag : Une histoire*, B. Grasset, 2005.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1983.
- , *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris, 1972.
- , *Essay in understanding*, Harcourt, Brace & Co., 1994.
- , *Juger*, Du Seuil, Paris, 1991.
- , *La crise de la culture*, Gallimard, coll. Folio essais, Paris, 1972.
- , *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990.
- , *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, Paris, 2002.
- , *On révolution*, Penguin books, NY, 2006.
- ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, Flammarion, Paris, 2004.
- , *Rhétorique*, Flammarion, Paris, 2007.
- BARRY, Andrew *et al.*, *Foucault and political reason : Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- BICHAT, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Gérard et Cie, Verviers, 1973.
- BLANCHETTE, Louis-Philippe, Michel Foucault : Genèse du biopouvoir et dispositifs de sécurité, *Lex Electronica*, vol. 11, n°2.
- BONNAFOUS-BOUCHER, Maria, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- BRAUN, Kathrin, Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault, *Times and Society*, 16, 1, 2007.
- BROSSAT, Alain, *L'épreuve du désastre : le XXe siècle et les camps*, Albin Michel, Paris, 1996.
- CHILDERS, Thomas *et al.*, *Reevaluating the Third Reich*, Holmes & Meier, 1993.

- DAGENAIS, Daniel *et al.*, *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, PUL, 2003.
- DUMÉZIL, Georges, *Mythes et dieux des Indo-européens*, Flammarion, Paris, 1992.
- ÉNEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris, 1984.
- ESCHYLE, SOPHOCLE, EURIPIDE, *Théâtre complet*, De Fallois, Paris, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 2001.
- , *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 2001.
- , *Histoire de la sexualité tome I*, Gallimard, Paris, 1978.
- , *Histoire de la sexualité tome III*, Gallimard, Paris, 1984.
- , «*Il faut défendre la société*», Gallimard/Seuil, Paris, 1997.
- , *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
- , *Le gouvernement de soi et des autres tome I*, Gallimard/Seuil, Paris, 2008.
- , *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- , *Naissance de la biopolitique*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004.
- , *Sécurité, territoire, population*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004.
- GENEL, Katia, Le biopouvoir chez Foucault et Agamben, *Methodos*, 4, 2004.
- HOMÈRE, *L'Iliade*, Flammarion, Paris, 2000.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Flammarion, Paris, 2000.
- , *Projet de paix perpétuel*, Flammarion, Paris, 1991.
- LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, Robert Laffont, Paris, 2005.
- MARX, Karl, *Le Capital*, Gallimard/La Pléiade, Paris, 1965.
- MILCHMAN, Alan et ROSENBERG, Alan, *The European Legacy*, vol 2, no. 4, Michel Foucault and the genealogy of the holocaust, 1997.
- , *Postmodernism and the Holocaust*, Rodopi B.V., Amsterdam – Atlanta, 1998.
- MILLER, James, *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York, 1993.
- NIGRO, Roberto, De la guerre à l'art de gouverner : un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault ?, *Labyrinthe*, 22, 2005.
- OBER, Josiah, *Athenian Legacies*, Princeton University Press, Princeton, 2005.
- PLATON, *La république*, Gallimard, Paris, 1993.

- , *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Garnier Frères, Paris, 1969.
- POIZAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*, Calmann-Lévy, Paris, 2003.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 2003.
- RICOEUR, Paul, *Préface à la Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1992.
- ROUSSET, David, *Les Jours de notre mort*, Du Pavois, 1947.
- SERENY, Gita, *Au fond des ténèbres. De l'euthanasie à l'assassinat de masse : un examen de conscience*, Famot, 177.

