

**Université Paris 8 Saint-Denis UNIVERSITE PARIS 8 SAINT-DENIS**  
**ÉCOLE DOCTORALE PRATIQUE ET THEORIES DU SENS**

**THESE DE DOCTORAT DE PHILOSOPHIE**

Présentée par : **MAGDA REFAA**

**LA NOTION DE GOUVERNEMENTALITE CHEZ FOUCAULT**  
**GOUVERNEMENT CONTRE GOUVERNEMENT**

Sous la direction de : **PATRICE VERMEREN**

Date de soutenance :  
27 mars 2017

**JURY :**

**LAURENCE CORNU**, Université François Rabelais de Tours (Pré-rapporteuse)

**CARLOS CONTRERAS**, Université de Santiago du Chili (Pré-rapporteur)

**CHRISTIAN LAVAL**, Université de Paris Ouest Nanterre-La Défense.

**GEORGES NAVET**, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis (Président)





## Résumé

Cette thèse examine dans un premier temps, la manière dont Foucault établit sa notion de la critique, conçue comme une attitude, un « *êthos* », une façon d'agir, et qui s'articule à une ontologie du présent. Et dans un deuxième temps, la façon dont cette notion de la critique telle que reformulée dans une histoire de la gouvernementalité et inséparable du diagnostic d'une crise inscrite dans les plis des jeux de pouvoir, s'articule avec une analyse qui lui est propre du libéralisme et du néolibéralisme, et qu'il conçoit non pas comme idéologie, mais comme deux formes de gouvernement, et de rationalité gouvernementale complexe.

Il s'agit de décrire comment Foucault élabore son projet critique, en essayant de repérer la manière par laquelle il cherche à établir un diagnostic de ce que nous sommes dans notre présent, par l'analyse critique de ce type de rationalité qui appartient aux sociétés occidentales modernes, et qui se caractérise par une double face individualisante et totalisante. En même temps, c'est une tentative qui vise à élaborer une stratégie de résistance, et à « promouvoir de nouvelles formes de subjectivité » ; à nous émanciper de ce « type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles ». Cette rationalité selon Foucault, trouve son point d'ancrage dans l'« *Aufklärung* ». C'est pourquoi il a fallu questionner d'abord, le rapport entre la critique et l'*Aufklärung* qui le conduit à situer son propre projet critique par rapport à la théorie Kantienne.

Foucault s'interroge sur la relation entre la rationalisation et le pouvoir. Pour lui, il est inutile d'analyser cette rationalité appartenant aux Lumières. Il proposera une autre manière d'étudier les liens entre la rationalité et le pouvoir : d'abord en traitant la rationalisation de la société et de la culture, non pas de manière globale, mais dans plusieurs expériences comme la folie, la maladie, la sexualité, etc. Ensuite, malgré l'importance de la période des Lumières, il faut nous dit Foucault remonter à des processus beaucoup plus éloignés, tels que celui du pouvoir pastoral, afin de comprendre le moment dans lequel nous vivons. D'après Foucault en effet, le pouvoir pastoral a donné lieu à un art de gouverner qui intervient en politique à partir du XVI<sup>e</sup> siècle en formant l'arrière-plan historique de la gouvernementalité. Foucault précise « l'État moderne naît [...] lorsque la gouvernementalité est effectivement devenue une pratique politique calculée et réfléchie ».

L'une des questions fondamentales de cette époque au sortir de la féodalité, c'est : « Comment gouverner ? ». Cette question n'est pas dissociée de cette autre question : « Comment n'être pas gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci ? ». Cette question est selon Foucault, du côté d'une méfiance et d'une résistance au gouvernement. Mais aussi, elle exprime une aspiration à gouverner autrement. Autour de cela se construit la notion d'« attitude critique ».

La critique peut alors s'entendre comme « un art de l'inservitude volontaire », très proche, selon Foucault, de la manière dont Kant définit l'« *Aufklärung* » comme une sortie de l'état de minorité. Il s'agit bien de refuser d'obéir à la vérité en tant qu'elle serait pensée, imposée par un autre, et de penser par soi-même. En effet, l'attitude critique pour Foucault consiste à

repenser la question de l'«*Aufklärung*» de Kant, non pas comme l'aube de la raison, mais comme effort permanent pour interroger la rationalité qui nous régit.

Cela conduit Foucault à interroger le rôle de la philosophie, à savoir si elle peut jouer un rôle de contre-pouvoir. Sa réponse sera que la philosophie peut être un contre-pouvoir à condition de cesser de concevoir le pouvoir d'un point de vue juridique ou moral. Le rôle de la philosophie, sera dès lors de rendre visible ce qui est dans notre vie quotidienne, lié à nous-même et à cause de cela que nous ne percevons pas en tant que tel. Cela aide à intensifier les luttes, les tactiques et les stratégies à l'intérieur des rapports de pouvoir.

Cette thèse aborde ensuite comment l'articulation de la question de la critique telle que Foucault la formule, avec la problématique du gouvernement, lui permet de réélaborer son analyse du pouvoir à partir de la notion de « gouvernementalité ».

Ce diagnostic de la réalité historique amène Foucault à élaborer la méthode généalogique et à poser la question du pouvoir par rapport à cette réalité historique. L'enjeu de la généalogie n'est pas de s'interroger sur le pouvoir comme ensemble global, mais de déterminer les différents dispositifs du pouvoir. La question pour lui, n'est ainsi pas : « Qu'est-ce que le pouvoir ? » mais : « Comment le pouvoir s'exerce-il ? ».

Foucault souligne que ce qui est spécifique du pouvoir, ce n'est pas le pouvoir global, ce n'est pas non plus le pouvoir exercé par les uns sur les autres, mais le pouvoir comme mode d'action qui agit non pas directement sur les autres mais sur leurs actions propres. Il recourt au terme de « conduite » pour exprimer cette relation de pouvoir, en disant que l'exercice du pouvoir, c'est la conduite de conduites des autres dans un champ de possibilité. Dès lors les relations de pouvoir sont moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires que de l'ordre du gouvernement au sens large. Selon Foucault, les relations de pouvoir ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, et rationalisées dans la forme de l'institution étatique. Mais le point le plus important ici, c'est le rapport entre relations de pouvoir et stratégies d'affrontement. Car pour lui, il n'y a pas de relations de pouvoir sans résistances, et donc sans stratégies de lutte.

Mais il faut noter aussi que pour Foucault, la critique de la gouvernementalisation n'est pas extérieure au pouvoir et qu'elle engage comme une opposition interne à l'art de gouverner de l'ordre d'une résistance. Et aussi elle exprime une crise qui s'inscrit dans le dispositif général de gouvernementalité. Foucault explique cela en disant que depuis le XVIIIe siècle, le monde a été traversé par un certain nombre de phénomènes que l'on peut appeler les « crises du capitalisme », mais qui ne se limitent pas au champ économique ou politique. Au contraire, ces crises s'étendent au dispositif général de la gouvernementalité. En effet la critique de « la crise » ici, ce n'est pas seulement une simple réponse à la gouvernementalité mais plutôt, c'est cette articulation entre les deux (critique/gouvernementalité), qui aide à comprendre la question du libéralisme et néolibéralisme tels que Foucault l'a abordée.

## Summary

*This thesis will try to examine at first, the way Foucault establishes his notion of criticism, conceived as an attitude, an "ethos", a way of acting, and which articulates in an ontology of the present. And secondly, the way in which this notion of criticism, as reformulated in a history of governmentality and inseparable from the diagnosis of a crisis inscribed in the folds of the plays of power, articulates with an analysis of his own of the liberalism and the neoliberalism, and such as he conceives not as ideology, but as two forms of government, and of complex governmental rationality.*

*This is the way we try to follow how Foucault elaborates his critical project, by trying to locate the way in which Foucault seeks to establish a diagnosis of what we are in our present, by the critical analysis of this type of rationality which belongs to the modern western societies, and which is characterized by an individualizing and totalizing double face. At the same time, it is an attempt to develop a strategy of resistance, and to "promote new forms of subjectivity"; to emancipate ourselves from that "type of individuality that has been imposed upon us for several centuries". This rationality according to Foucault finds its anchor point in "Aufklärung". This brings us to question at first the relationship between the criticism and the Aufklärung that leads him to place his own critical project with regards to the Kantian theory.*

*Foucault questions the relationship between rationalization and power. For him, it is useless to analyze this rationality belonging to the Enlightenment. He will propose another way of studying the links between rationality and power: at first by handling the rationalization of society and culture, not in a global way, but in several experiences as the madness, the disease, the sexuality Etc. Then, in spite of the importance of the Enlightenment, it is necessary tells us Foucault to go back to far more remote processes, such as that of the pastoral power, to understand the moment in which we live. According to Foucault indeed, the pastoral power gave rise to an art of government which intervenes in politics from the XVIth century, forming the historical background of governmentality. Foucault specifies "the modern state is born ... when governmentality has indeed become a calculated and reflective political practice".*

*One of the fundamental questions of this era after feudalism is "How to govern? ". This question is not dissociated from this other question: "How can we not be governed like that by this in the name of these principles? ". This question is, according to Foucault, on the side of mistrust and resistance to the government. But it also expresses an aspiration to govern otherwise. Around this is constructed the notion of the "critical attitude".*

*Criticism can then get on as "an art of voluntary inservitude" very close, according to Foucault, to the way Kant defines "Aufklärung" as an exit of the state of minority. It is well a question of refusing to obey the truth insofar as it is thought, imposed by another, and to think for oneself. Indeed, the critical attitude to Foucault consists in rethinking the question of Kant's "Aufklärung", not as the dawn of reason, but as permanent effort to question the rationality that governs us.*

*This leads Foucault to question the role of philosophy, whether it can play a role of counter-power. His answer is that philosophy can be counter-power on condition of ceasing to conceive power from a legal or moral point of view. The role of philosophy will then be dice to make visible what is in our daily life, linked to ourselves and because of that which we do not perceive as such. This helps to intensify the struggles, tactics and strategies within power relations.*

*This thesis approaches then how the articulation of the question of criticism as Foucault formulates it, with the problematic of government, allows him to re-elaborate his analysis of power on the basis of the notion of "governmentality".*

*This diagnosis of historical reality led Foucault to elaborate his genealogical method and to ask the question of power with regards to this historical reality. The stake in genealogy is not to question power as a global whole, but to determine the various dispositives of power. The question for him is thus not: "What is power?" but: "How is power exercised?".*

*Foucault emphasizes that what is specific to power is not global power, nor is it the power exercised by one over the other, but power as a mode of action which acts not directly on the others but on their own actions. He uses the term "conduct" to express this power relationship, by saying that the exercise of power is the conduct of the conducts of others in a field of possibility. From then on, power relations are less of the order of confrontation between two adversaries than of the order of government in the broad sense. According to Foucault, power relations were gradually governmentalized, that is to say, elaborated, and rationalized in the form of the state institution. But the most important point here is the relationship between power relations and strategies of confrontation. For him, there are no relations of power without resistances, and therefore without strategies of struggle.*

*But it must also be noted that for Foucault the criticism of the governmentalization is not external to the power but it engages as an internal opposition to the art of governing of the order of a resistance. And it also expresses a crisis that is part of the general system of governmentality. Foucault explains this by saying that since the XVIIIth century, the world was traversed by a certain number of phenomena which can be called the "cries of capitalism" but which are not limited to the economic or political field. On the contrary, these crises extend to the general framework of governmentality. Indeed, criticism of "the crisis" here is not merely a response to governmentality but rather the articulation between the two (criticism / governmentality), which helps to understand the question of liberalism and neoliberalism such as Foucault approached.*



## *Remerciements*

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse Patrice Vermeren pour la confiance qu'il m'a accordée, en acceptant d'être le superviseur de cette thèse.

J'aimerais lui dire à quel point j'ai apprécié sa méthode de direction de recherche, qui m'a laissée une liberté sans frontières pour réfléchir, et en même temps avec toujours la plus grande attention et exigence. Je le remercie pour sa grande disponibilité, malgré ses multiples charges, et pour ses relectures, ses conseils et ses remarques faites toujours de la façon la plus simple et qui se sont toujours révélés pertinents et profonds. Grâce à lui cette thèse a pu être achevée. Et je suis très fière de l'avoir réalisée sous sa direction. Enfin je lui suis d'une extrême gratitude de ses qualités humaines d'écoute et de compréhension tout au long de ce travail doctoral.

Je souhaite exprimer ma profonde gratitude à Mohamed Dowidar, mon professeur égyptien, pour son accueil chaleureux à chaque fois que j'ai sollicité son avis, ainsi que pour ses multiples conseils et ses encouragements permanents.

J'adresse tous mes remerciements et ma gratitude à l'ensemble de mon jury : Laurence Cornu, Carlos Contreras, Christian Laval, Georges Navet.

Je voudrais remercier Philippe Pinon qui a fait la première relecture de cette thèse avec beaucoup d'attention, et sa compréhension de délais toujours serrés. Et aussi à Guy Nicolas pour sa relecture soigneuse des première et deuxième parties. À Béatrice Rettig, j'adresse un remerciement spécial, pour sa relecture attentive, ses remarques intelligentes, et ses efforts pour la mise en page.

Mes vifs remerciements vont également à mes amis : Dany Bastien, Annie Mandois, Catherine Margaté, André Landrain, Patrick Margaté, pour leur soutien moral et leur encouragement permanent et qui m'ont fait me sentir entourée de ma famille. Je remercie aussi l'historien Didier Monciaud pour ses envois de textes et essais sur Michel Foucault.

Je remercie plus particulièrement Samir Amin, professeur et ami pour ses discussions profondes qui ont enrichi ma vision, et la confiance qu'il m'a accordée qui me pousse toujours pour être à la hauteur.

J'adresse ma profonde gratitude à l'esprit du militant et le grand intellectuel, mon professeur Mahmoud Amin El Alem qui m'a pris que le militantisme sans connaissance, c'est le mouvement dans l'air et la connaissance sans militantisme, c'est l'absurde.

J'adresse ma profonde affection à ma famille. À l'esprit de ma mère, et de mon père qui m'ont donné un amour inconditionnel et qui m'ont appris que le plus important dans la vie n'était ni les statues ni l'argent mais les valeurs humaines et la culture. À ma sœur et mes frères qui m'ont toujours soutenue dans la vie. À ma fille qui donne à ma vie son sens et sa couleur. À mes petits enfants qui représentent pour moi la joie absolue et le futur ouvert.

À elle et à lui, je dédie ce travail, ils ne sont jamais rencontrés, elle en Égypte lui en France. Mais ils se sont rencontrés sur le chemin de l'émancipation humaine. Elle, la militante et écrivaine Radwa Achour, l'icône de la révolution égyptienne, lui, le militant et le grand philosophe Michel Foucault.





# Sommaire

<b><u>INTRODUCTION .....</u></b>	<b><u>13</u></b>
QU'EST-CE QUE LA CRITIQUE D'APRES FOUCAULT ? .....	24
POUVOIR ET RESISTANCE.....	31
QU'EST-CE QU'UNE CRISE DE LA GOUVERNEMENTALITE ? .....	41
<b><u>1ERE PARTIE : QU'EST-CE QUE LA CRITIQUE ? .....</u></b>	<b><u>61</u></b>
<b><u>CHAPITRE I : FOUCAULT ET LA QUESTION KANTIENNE DES LUMIERES.....</u></b>	<b><u>63</u></b>
<b><u>1. INTRODUCTION.....</u></b>	<b><u>63</u></b>
2. « L'ART DE N'ETRE PAS TELLEMENT GOUVERNE » OU L'ATTITUDE CRITIQUE .....	65
3. CRITIQUE ET AUFKLÄRUNG .....	70
4. UNE PHILOSOPHIE DU PRESENT.....	71
5. L'AUFKLÄRUNG COMME « ATTITUDE DE MODERNITE ».....	75
5.1 LE CARACTERE NEGATIF DE L'ETHOS PHILOSOPHIQUE.....	76
A. LE REFUS DU CHANTAGE A L' AUFKLÄRUNG .....	76
B. L'OPPOSITION ENTRE AUFKLÄRUNG ET HUMANISME .....	76
5.2 LE CARACTERE POSITIF DE L'ETHOS PHILOSOPHIQUE.....	77
A. LA PHILOSOPHIE COMME CRITIQUE DES LIMITES .....	77
6. L'ARCHEOLOGIE, LA GENEALOGIE ET LA STRATEGIE OU COMMENT PENSER AUTREMENT .....	78
6.1 L'ARCHEOLOGIE : SAVOIR-POUVOIR .....	79
6.2 LA GENEALOGIE .....	80
6.3 LA STRATEGIE FOUCALDIENNE .....	82
7. CONCLUSION .....	83
<b><u>CHAPITRE II : FOUCAULT AVEC MARX ET AU-DELA DE MARX.....</u></b>	<b><u>87</u></b>
1. INTRODUCTION.....	87
2. FOUCAULT, LECTEUR DE MARX.....	88
3. LA CONCEPTION MATERIALISTE DE L'HISTOIRE .....	90
4. MICHEL FOUCAULT ET L'HISTOIRE : DE L'ARCHEOLOGIE A LA GENEALOGIE.....	94
4.1 LA METHODE ARCHEOLOGIQUE DE L'HISTOIRE .....	95
4.2 LA METHODE GENEALOGIQUE DE L'HISTOIRE .....	101
5. FOUCAULT ET MARX : QUELLE ARTICULATION ?.....	102

5.1 LA PRODUCTIVITE DU POUVOIR .....	105
5.2 L'ÉTAT COMME MULTIPLICITE DE RAPPORTS DE FORCE .....	110
5.3 DE L'ACCUMULATION DU CAPITAL A LA GESTION DE LA POPULATION .....	113
6. CONCLUSION .....	117

### **CHAPITRE III : FOUCAULT ET L'ÉCOLE DE FRANCFORT .....** 121

1. INTRODUCTION .....	121
2. LA PERCEPTION DE L'AUFKLÄRUNG EN FRANCE ET EN ALLEMAGNE.....	122
3. LE RETOUR DE L'AUFKLÄRUNG ET L'INTERROGATION SUR LA RELATION POUVOIR/RAISON.	124
4. LA LECTURE DE L'AUFKLÄRUNG, ENTRE FOUCAULT ET LES REPRESENTANTS DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT : .....	125
4.1 LES POINTS DES RAPPROCHEMENTS .....	125
4.2 LES POINTS DE DIFFERENCIATION.....	126
5. CONCLUSION .....	128

### **CHAPITRE IV : LE NIETZSCHEISME DE FOUCAULT .....** 131

1. INTRODUCTION .....	131
2. LA THEORIE DU SUJET EN QUESTION.....	132
3. LE SYSTEME D'INTERPRETATION .....	139
3.2 L'OUVERTURE INDEFINIE DE L'INTERPRETATION .....	141
3.3 TOUT EST INTERPRETATION .....	141
3.4 LA QUESTION DU « QUI » .....	142
4. LA GENEALOGIE HISTORIQUE.....	143

### **CHAPITRE V : LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES : DE CANGUILHEM A FOUCAULT .....** 151

<b><u>1. INTRODUCTION.....</u></b>	<b>151</b>
1. LE CONCEPT DE LA DISCONTINUTE ET L'HISTOIRE DES SCIENCES.....	153
3. LE DISCOURS VERIDIQUE ET L'HISTOIRE DES SCIENCES .....	154
4. LE CONCEPT D'ERREUR ET L'HISTOIRE DE LA VIE.....	156
5. UNE PHILOSOPHIE DE L'ERREUR.....	157
6. CONCLUSION .....	158

### **2EME PARTIE : POUVOIR ET RESISTANCE.....** 161

#### **CHAPITRE I : VERS UNE ANALYTIQUE DES POUVOIRS .....** 163

1. INTRODUCTION : POUVOIR, SAVOIR, VERITE.....	163
--	-----

<b>2. LE POUVOIR ET LA RATIONALISATION : UNE RELATION POLEMIQUE .....</b>	<b>167</b>
<b>3. LE POUVOIR PASTORAL.....</b>	<b>168</b>
A. LA FORMATION DU POUVOIR PASTORAL.....	168
B. LA DISTINCTION ENTRE LE POUVOIR PASTORAL ET CELUI DES GRECS .....	169
LE POUVOIR PASTORAL CHRETIEN.....	171
C. COMMENT LE POUVOIR PASTORAL SE RETROUVE ASSOCIE A SON CONTRAIRE L'ÉTAT.....	172
C.1 LES GRANDS TRAITs MARQUANT LA TRANSFORMATION VERS L'ÉTAT MODERNE .....	172
<b>4. UN NOUVEAU ROLE POUR LA PHILOSOPHIE.....</b>	<b>173</b>
<b>4. LE RAPPORT ENTRE LE POUVOIR POLITIQUE ET L'ECONOMIE .....</b>	<b>175</b>
<b>4.1 DE LA QUESTION DE L'EXPLOITATION ECONOMIQUE AU XIXE SIECLE A LA PROBLEMATIQUE DE L'EXCES DE POUVOIR AU XXE SIECLE.....</b>	<b>176</b>
<b>4.2 VERS UNE NOUVELLE ECONOMIE DU POUVOIR.....</b>	<b>177</b>
<b>4.3 LA GENEALOGIE DU POUVOIR, OU L'INSURRECTION DES SAVOIRS ASSUJETTIS CONTRE LES EFFETS DU POUVOIR CENTRALISE .....</b>	<b>178</b>
<b>4.4 POUVONS-NOUS FAIRE UNE ANALYSE NON ECONOMIQUE DU POUVOIR ? .....</b>	<b>181</b>
A. LES SCHEMAS ECONOMIQUES DE L'ANALYSE DU POUVOIR.....	182
B. LE SCHEMA CONTRAT-OPPRESSION ET LE SCHEMA DOMINATION-REPRESSION DE L'ANALYSE DE POUVOIR.....	183
<b>5. VERS UNE ANALYTIQUE DES RELATIONS DE POUVOIR .....</b>	<b>187</b>
<b>5.1 LA RELATION DE POUVOIR COMME MODE D'ACTION SUR L'ACTION DES AUTRES .....</b>	<b>187</b>
<b>5.2 LE GOUVERNEMENT COMME CONDUITE DES CONDUITES .....</b>	<b>187</b>
<b>5.3 LA LIBERTE.....</b>	<b>188</b>
<b>6. COMMENT ANALYSER LES RELATIONS DE POUVOIR ? .....</b>	<b>190</b>
<b>6.1 RELATIONS DE POUVOIR ET RAPPORTS STRATEGIQUES .....</b>	<b>192</b>
<b><u>CHAPITRE II : LA RESISTANCE COMME CATALYSEUR D'ANALYSE DES RELATIONS DE POUVOIR.....</u></b>	<b><u>197</u></b>
<b>1. INTRODUCTION .....</b>	<b>197</b>
<b>2. L'INSCRIPTION HISTORIQUE DE L'ATTITUDE-CRITIQUE .....</b>	<b>198</b>
<b>3. VERS UNE PHILOSOPHIE ANALYTIQUE.....</b>	<b>199</b>
<b>4. À LA RECHERCHE DE NOUVELLES FORMES DE RESISTANCE.....</b>	<b>202</b>
<b>4.1 LES CARACTERISTIQUES DES NOUVELLES FORMES DE RESISTANCE .....</b>	<b>203</b>
<b>4.2 LA DIFFERENCE ENTRE CES GENRES DE LUTTE ET LES LUTTES REVOLUTIONNAIRES.....</b>	<b>206</b>
<b>4.3 L'ARRIERE-PLAN HISTORIQUE DES NOUVELLES FORMES DE LUTTE .....</b>	<b>207</b>
<b>5. CONCLUSION .....</b>	<b>210</b>
<b><u>CHAPITRE III : FOUCAULT ET LA REVOLUTION IRANIENNE .....</u></b>	<b><u>213</u></b>

1. INTRODUCTION .....	213
2. LA REVOLUTION IRANIENNE .....	213
3. LE GOUVERNEMENT ISLAMIQUE .....	218
4. NOUVELLES CONFIGURATIONS REVOLUTIONNAIRES .....	221
<b><u>CHAPITRE IV : LA BIOPOLITIQUE ET LA GESTION DE LA POPULATION .....</u></b>	<b><u>227</u></b>
1. INTRODUCTION .....	227
2. APPROCHE METHODOLOGIQUE DE LA QUESTION POLITIQUE .....	229
3. LE DEPLACEMENT DE LA DISCIPLINE A LA BIOPOLITIQUE.....	230
<b><u>CHAPITRE V : LES DISPOSITIFS DE SECURITE .....</u></b>	<b><u>241</u></b>
1. INTRODUCTION .....	241
2. LA NOTION DE DISPOSITIF DE SECURITE .....	242
3. LES DISPOSITIFS DE SECURITE ET LE GOUVERNEMENT DE LA POPULATION.....	244
4. L'ECONOMIE POLITIQUE COMME MECANISME REGULATEUR.....	246
5. LA LIBERTE ET LES DISPOSITIFS DE SECURITE.....	248
6. LES DISPOSITIFS DE SECURITE ET L'ECONOMIE DE POUVOIR.....	249
PREMIEREMENT, LE PROBLEME DE L'ESPACE .....	249
DEUXIEMEMENT, LE PROBLEME DE L'EVENEMENT.....	252
TROISIEMEMENT, LA NORMATION DISCIPLINAIRE ET LA NORMALISATION SECURITAIRE .....	255
QUATRIEMEMENT, LE PROBLEME DE LA POPULATION .....	258
<b><u>3EME PARTIE : QU'EST-CE QU'UNE CRISE DE LA GOUVERNEMENTALITE ?.....</u></b>	<b><u>263</u></b>
<b><u>CHAPITRE I : LA GOUVERNEMENTALITE D'APRES FOUCAULT .....</u></b>	<b><u>265</u></b>
1. INTRODUCTION .....	265
2. LA NAISSANCE DE LA NOTION DE LA GOUVERNEMENTALITE .....	267
3. LA CRISE DU GOUVERNEMENT PASTORAL ET LA NAISSANCE DE L'ÉTAT DE POLICE .....	272
4. LA CRISE DU GOUVERNEMENT DISCIPLINAIRE ET L'EMERGENCE DU LIBERALISME .....	276
<b><u>CHAPITRE II : LA REFONDATION INTELLECTUELLE DU LIBERALISME .....</u></b>	<b><u>287</u></b>
1. INTRODUCTION .....	287
2. LA NAISSANCE DU COURANT NEOLIBERAL .....	292
3. LE PROBLEME DU DROIT DANS UNE SOCIETE REGLEE PAR L'ECONOMIE CONCURRENTIELLE	294
3.1 L'ORDRE ECONOMICO-JURIDIQUE .....	296
3.2 L'INTERVENTIONNISME JURIDIQUE .....	298
3.3 LA DEFINITION DE L'ÉTAT DE DROIT.....	299

<b>3.4 COMMENT LES NEOLIBERAUX DEFINISSENT-ILS L'ÉTAT DE DROIT ? .....</b>	<b>301</b>
--	------------

### **CHAPITRE III : LA CRISE DU LIBERALISME ET LA NAISSANCE DU**

<b><u>NEOLIBERALISME (1) LE NEOLIBERALISME ALLEMAND.....</u></b>	<b>305</b>
--	------------

<b>1. INTRODUCTION .....</b>	<b>305</b>
<b>2. LE NEOLIBERALISME ALLEMAND.....</b>	<b>309</b>
<b>2.1 LA QUESTION DU MONOPOLE .....</b>	<b>316</b>
<b>2.2 LES ACTIONS CONFORMES .....</b>	<b>316</b>
A. L'ACTION REGULATRICE.....	317
B. L'ACTION ORDONNATRICE .....	317
<b>3. LA POLITIQUE SOCIALE .....</b>	<b>318</b>

### **CHAPITRE IV : LA CRISE DU LIBERALISME ET LA NAISSANCE DU**

<b><u>NEOLIBERALISME (2) LE NEOLIBERALISME AMERICAIN.....</u></b>	<b>323</b>
---	------------

<b>1. INTRODUCTION .....</b>	<b>323</b>
<b>2. QUELLES DIFFERENCES TROUVE-T-ON ENTRE LE NEOLIBERALISME AMERICAIN .....</b>	<b>324</b>
<b>ET LE NEOLIBERALISME EUROPEEN ?.....</b>	<b>324</b>
<b>3. LE NEOLIBERALISME AMERICAIN COMME METHODE DE PENSEE .....</b>	<b>325</b>
<b>3.1 LA THEORIE DU CAPITAL HUMAIN.....</b>	<b>326</b>
3.1.1 LA CRITIQUE DE NEOLIBERALISME AMERICAIN DE L'ANALYSE CLASSIQUE DU TRAVAIL .....	326
3.1.2 LES NEOLIBERAUX AMERICAIN PROPOSE UNE NOUVELLE VISION POUR L'ANALYSE ECONOMIQUE .....	327
3.1.3 LE TRAVAIL COMME CONDUITE ECONOMIQUE.....	328
3.1.4 LES CONSEQUENCES DE LA DECOMPOSITION DU TRAVAIL EN CAPITALE ET EN REVENU .....	329
A. LE CAPITAL HUMAIN COMME COMPETENCE .....	329
B. UNE NOUVELLE DEFINITION DE L'HOMO OECONOMICUS.....	330
C. LE SALAIRE COMME REVENU PRODUIT PAR LE CAPITAL HUMAIN.....	331
DES LORS DE QUOI LE CAPITAL HUMAIN SE COMPOSE-T-IL, D'APRES LES NEOLIBERAUX ?.....	331
3.1.5 LES ELEMENTS CONSTITUANT DU CAPITAL HUMAIN .....	331
A. LES ELEMENTS INNES .....	331
B. LES ELEMENTS ACQUIS .....	332
3.1.6 LE CAPITAL HUMAIN COMPORTE UNE POLITIQUE DE CROISSANCE.....	334
<b>3.2 L'APPLICATION DE LA GRILLE ECONOMIQUE AUX PHENOMENE SOCIAUX .....</b>	<b>336</b>
3.2.1 LA DIFFERENCE ENTRE LES ORDOLIBERAUX ET LES NEOLIBERAUX AMERICAINS PAR RAPPORT .....	336
AUX RAPPORTS SOCIAUX .....	336
A. LES ORDOLIBERAUX ET LES RAPPORTS SOCIAUX.....	336

A.1 LA POLITIQUE DE LA SOCIETE « GESELLSCHAFTSPOLITIK ».....	337
A.2 LA POLITIQUE DE LA VIE « VITAPOLITIQUE » .....	338
B.1 LA GRILLE ECONOMIQUE COMME PRINCIPE DE DECHIFFREMENT DES COMPORTEMENT SOCIAUX .....	340
B.2 LA GRILLE ECONOMIQUE COMME PRINCIPE DE JUGER L'EFFICACITE DE L' ACTION GOUVERNEMENTALE.....	343
<b>3.3 COMMENT LES NEOLIBERAUX TRAITE LA CRIMINALITE ET LE FONCTIONNEMENT DE LA JUSTICE PENALE.....</b>	<b>344</b>

## **CHAPITRE V : LA VERSION FRANÇAISE DU NEOLIBERALISME ALLEMAND.....351**

<b>1. INTRODUCTION : LA PHOBIE D'ÉTAT .....</b>	<b>351</b>
<b>2. DE LA CROISSANCE A LA DECROISSANCE DE L'ÉTAT .....</b>	<b>353</b>
<b>3. LE NEOLIBERALISME FRANÇAIS.....</b>	<b>355</b>
<b>4. LA POLITIQUE SOCIALE EN FRANCE .....</b>	<b>357</b>
<b>4.1 LA SECURITE SOCIALE .....</b>	<b>358</b>
<b>4.2 LE PROJET D'IMPOT NEGATIF.....</b>	<b>359</b>

## **CHAPITRE VI : L'HOMO OECONOMICUS COMME GRILLE D'ANALYSE .....367**

<b>1. INTRODUCTION .....</b>	<b>367</b>
<b>2. LE PASSAGE DE L'HOMMO OECONOMICUS D'ECHANGE A L'HOMO OECONOMICUS DE CONCURENCE</b>	<b>368</b>
<b>3. L'APPLICATION DU MODEL DE L'HOMO OECONOMICUS A TOUT ACTEUR SOCIALE .....</b>	<b>369</b>
<b>4. L'HOMO ECONOMICUS COMME ELEMENT DE BASE DE LA RAISON GOUVERNEMENTALE AU XVIIIIE .....</b>	<b>371</b>
<b>5. L'HETEROGENEITE ENTRE SUJET D'INTERET ET SUJET DE DROIT .....</b>	<b>373</b>
<b>6. L'HOMO OECONOMICUS ET LE POUVOIR POLITIQUE .....</b>	<b>375</b>
<b>7. L'ECONOMIE POLITIQUE COMME CRITIQUE DE LA RAISON GOUVERNEMENTALE .....</b>	<b>377</b>
<b>8. CONCLUSION .....</b>	<b>378</b>

## **CHAPITRE VII : L'HOMO OECONOMICUS ET LA SOCIETE CIVILE.....381**

<b>1. INTRODUCTION .....</b>	<b>381</b>
<b>2. L'HOMO OECONOMICUS ET LA SOCIETE CIVILE.....</b>	<b>383</b>
<b>3. LES QUATRE CARACTERES DE LA SOCIETE CIVILE CHEZ FERGUSON.....</b>	<b>385</b>
<b>3.1 LA SOCIETE CIVILE COMME CONSTANTE HISTORICO-NATURELLE .....</b>	<b>385</b>
<b>3.2 LA SOCIETE CIVILE ASSURE LA SYNTHESE SPONTANEE.....</b>	<b>386</b>
<b>3.3 LA SOCIETE CIVILE COMME MATRICE PERMANANT DE POUVOIR POLITIQUE.....</b>	<b>387</b>
<b>3.4 LA SOCIETE CIVILE COMME MOTEUR DE L'HISTOIRE CIVILE .....</b>	<b>389</b>

<b>4. VERS UN NOUVEAU SYSTEME DE PENSEE POLITIQUE .....</b>	<b>390</b>
<b>4.1 LA QUESTION DES RAPPORTS ENTRE ÉTAT ET SOCIETE .....</b>	<b>392</b>
<b>4.2 LE REGLAGE DE L'EXERCICE DU POUVOIR.....</b>	<b>393</b>
<b>5. CONCLUSION .....</b>	<b>395</b>
<b><u>CONCLUSION.....</u></b>	<b><u>397</u></b>
<b><u>BIBLIOGRAPHIE .....</u></b>	<b><u>405</u></b>
OEUVRES DE MICHEL FOUCAULT : .....	405
ÉTUDES SUR MICHEL FOUCAULT :.....	406
LIVRES GENERAUX : .....	410
REVUES : .....	412



## Introduction

---

Dans plusieurs textes à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, Foucault entame une réflexion sur ce qu'il appelle la philosophie de l'actualité ou l'ontologie de l'actualité.

Foucault repère dans l'essai de Kant « *Was ist Aufklärung ?* » la première formulation d'une philosophie de l'actualité. Depuis le jour où Kant s'est interrogé sur cette question, la philosophie aurait acquis, selon Foucault, une autre dimension.

Dans son parcours philosophique, Foucault traite de ce petit texte plusieurs fois, car il trouve que Kant dans son essai problématise l'actualité dont elle fait partie<sup>1</sup>. Il propose comme tâche philosophique d'analyser non pas seulement le système ou les fondements métaphysiques du savoir scientifique, mais le présent. En effet, Kant par son interrogation sur l'*Aufklärung*, selon Foucault, pose la question : « Que se passe-t-il en ce moment ? Que nous arrive-t-il ? Quel est ce monde, cette période, ce moment précis où nous sommes vivants ? »<sup>2</sup> Autrement dit : qui sommes-nous aujourd'hui ?

Foucault confronte la question de Kant à celle de Descartes du « Qui suis-je ? » en tant que sujet universel, n'importe où, et à tout moment. Mais la question de Kant est celle de qui nous sommes, à ce moment précis de l'histoire<sup>3</sup>.

Depuis la question kantienne, selon Foucault, la grande tâche de la philosophie aura été l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons, de Hegel à l'École de Francfort en passant par Nietzsche, et Max Weber<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Michel SENELLART, « M. Foucault : La critique de la raison gouvernementale », in Guillaume Leblanc et Jean Terrel (dirs.), *Foucault au Collège de France : Un itinéraire*, Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 135.

<sup>2</sup> Michel FOUCAULT, « *The Subject and Power* », Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago : The University of Chicago Press, 1982, tr. fr., « Le Sujet et le pouvoir », *Michel Foucault : Un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris : Gallimard, 1984, *DE*, Vol. II, Texte n° 306, p. 1050.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 1050-1051.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1051, voir aussi, M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au collège de France 1982-1983*, Paris : Gallimard/Seuil, Coll. Hautes Études, 2008, p. 22.

En effet, on peut dire que le commentaire de Foucault sur ce texte de Kant lui permettait alors de définir sa propre position, et sa propre démarche dans la tradition philosophique.

Kant présente, dans son texte, le contexte de l'*Aufklärung* d'une façon presque entièrement négative, c'est-à-dire, l'*Aufklärung* comme une sortie, une « *Ausgang* », et une issue de l'état de minorité. Par minorité, il entend un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité d'un autre pour nous conduire, et délaissé l'usage de notre propre entendement. C'est un état de manque de décision et de courage. En ce sens, l'*Aufklärung* est une attitude de refuser d'obéir à la vérité qui est pensée et imposée par un autre. Elle nous concerne à la fois nous et notre situation présente<sup>5</sup>.

Kant donne en devise de l'*Aufklärung*, un « *Aude saper* », « Aie le courage, l'audace de savoir ». Elle est le moment où l'humanité va faire l'usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité, c'est-à-dire où elle va s'affranchir de tout assujettissement au pouvoir et à l'autorité. C'est précisément à ce moment-là que la critique est nécessaire, puisqu'elle a pour tâche de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce que l'on peut connaître. En d'autres termes, cela serait ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer pour garantir l'autonomie du sujet, car un usage illégitime de la raison fait naître avec l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie<sup>6</sup>.

Selon Foucault, Kant pense l'*Aufklärung* comme le nouage d'un événement ou un ensemble d'événements historiques qui appartiennent à un certain moment du développement des sociétés européennes avec la critique, au sens de critique de la raison. Pour Foucault, ce petit texte se situe à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire<sup>7</sup>.

Il va repenser l'*Aufklärung* kantienne en faisant une esquisse de ce qu'il appelle l'« attitude de modernité ». Pour Foucault, la référence au texte de Kant ne signifie pas un retour au modèle kantien mais permet de poser la question de savoir « si on peut envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période historique »<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Conférence du 27 mai 1978, Société française de philosophie, *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris : Armand-Colin, Avril-Juin 1990, n° 2, *Qu'est-ce que la critique ? Suivie de La Culture de soi*, Paris : Vrin, 2015, Foucault inédit, Coll. Philosophie du présent, p. 40.

<sup>6</sup> Michel FOUCAULT, « *What is Enligthenment ?* », Paul Rabinow (dir.), *The Foucault Reader*, New York : Pantheon Books, 1984, tr. fr., « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 339, p. 1386-1387.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 1387.

<sup>8</sup> *Ibid.*

En effet, Foucault conçoit cette attitude comme « un mode de la relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; et enfin, une manière de penser et de sentir, une manière d'agir et de se conduire qui tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche ». Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un « *êthos* »<sup>9</sup>.

Pour Foucault ce qui est enraciné dans l'*Aufklärung*, c'est un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois « le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome ». Dès lors selon lui, « l'attitude de la modernité » est présente comme différence dans l'histoire à partir de laquelle on la distingue de la période « pré » ou « post » moderne. Et elle se présente aussi comme un effort permanent pour interroger les rationalités qui nous régissent. En d'autres termes, c'est un *êthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique<sup>10</sup>.

Foucault conçoit cet *êthos* historique qui se caractérise comme une critique de ce que nous disons, pensons et faisons, à travers une ontologie historique de nous-mêmes, en lui donnant un contenu positif.

Mais que cela signifie-t-il ?

La réponse de Foucault est ceci, que si la question de Kant était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, la question critique aujourd'hui doit être positive en face de ce qui est universel, nécessaire, obligatoire. C'est-à-dire, que la critique doit s'interroger ce qui est singulier, contingent, et lié à des contraintes arbitraires : « Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible »<sup>11</sup>.

Cela signifie que la critique selon Foucault, au lieu de s'exercer dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, doit s'exercer comme enquête historique à travers les événements qui nous amènent à nous constituer, à nous reconnaître comme sujet de ce que nous faisons, pensons, et disons<sup>12</sup>. En ce sens, cette critique n'est pas transcendantale et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique. Mais elle sera « généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode ».

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid., p. 1387-1390.

<sup>11</sup> Ibid., p. 1393.

<sup>12</sup> Ibid.

Cela veut dire d'abord pour Foucault, que la critique est archéologique au sens où elle ne cherche pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible. Mais elle vise à traiter le discours qui articule ce que nous pensons, faisons et disons comme autant d'événements historiques. Puis, la critique est généalogique de sa finalité, dans la mesure où elle ne se déduit pas de la forme de ce que nous sommes mais, « elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes, la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous faisons ou pensons », et en effet la critique pour Foucault, « ne cherche pas à rendre possible la métaphysique enfin devenue science, elle cherche à relancer aussi loin et aussi largement possible le travail indéfini de la liberté<sup>13</sup>».

Mais pour réaliser cela, il faut que cette attitude historico-critique soit aussi une attitude expérimentale. C'est-à-dire que cette critique qui travaille aux limites de nous-mêmes doit à la fois permettre d'ouvrir un domaine d'enquête historique et être mise à l'épreuve de la réalité, « pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable, et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement »<sup>14</sup>.

La question de cette nouvelle tradition critique n'est pas celles des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible, mais elle concerne l'actualité : qu'est-ce que l'actualité ? Ou encore : quel est le domaine actuel de notre expérience possible ? Il ne s'agit pas ici d'une analyse de la vérité, mais plutôt de ce que Foucault a appelé une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes<sup>15</sup>.

Une autre question immédiatement vient à la suite : comment l'ontologie qui prend pour objet non pas tel être particulier mais l'être en tant qu'être, pourrait-elle avoir quelque chose à voir avec l'actualité ?

La manière dont Foucault conçoit l'*éthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes est une réponse à cette question.

Mais il faut noter nous dit-il, que cette ontologie critique se perd avec tous les projets qui prétendent être globaux et radicaux. Il ajoute que l'expérience nous montre que tous ces projets qui prétendent pouvoir donner des programmes d'ensemble à toutes les sociétés malgré les

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres I, Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris : Gallimard/Seuil, 2008, Coll. Hautes Études, p 22.

différences de culture, de mode de penser, de vision du monde, tout cela, il en a résulté des traditions très dangereuses. Mais ce que Foucault propose plutôt, c'est de se saisir des transformations très précises et même partielles qui ont pu avoir lieu dans un certain nombre de domaines qui concernent nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexes, la façon dont nous percevons la folie ou la maladie, avec ces transformations qui sont faites dans la corrélation de l'analyse historique et de l'attitude pratique afin de parvenir à un monde humain, et une autre économie des relations de pouvoir<sup>16</sup>.

Cet *êthos* se caractérise d'abord en ce que Foucault appelle « le paradoxe de rapports de la capacité et du pouvoir ». Il explique ce qu'il entend là en disant que le grand espoir du XVIIIe siècle était dans la croissance simultanée et proportionnelle d'une part de la capacité technique à agir sur les choses, et d'autre part dans la liberté des individus les uns par rapport aux autres. Autrement dit, l'acquisition des capacités et la lutte pour la liberté. Mais la réalisation de ce but n'est pas aussi facile que le XVIIIe siècle l'avait imaginé. Car l'histoire nous montre que les relations de pouvoir agissent à travers des technologies diverses comme par exemple les domaines de productions économiques, ou les institutions de régulation sociale ou encore les domaines des techniques de communication, etc. Alors l'un des enjeux de cet *êthos* à réaliser ce but de la croissance mutuelle et simultanée entre la capacité technique et la liberté, est de « déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir »<sup>17</sup>.

La seconde caractéristique de cet *êthos* est l'« homogénéité », celle qui nous conduit à l'étude des « ensembles pratiques ». C'est-à-dire que c'est cela, qu'il se trouverait désormais que nous prenons comme domaine homogène de référence, non pas la façon par laquelle les hommes se présentent, non plus les conditions qui les désignent sans qu'ils le sachent, mais ce qu'ils font et la façon dont ils sont agis. C'est-à-dire, pour le dire encore autrement, que ce sont les formes de rationalité qui organisent les manières de faire des hommes, ce qu'on peut l'appeler les aspects technologiques dont ils sont entourés et qui les traversent, « et la liberté avec laquelle ils agissent dans ces systèmes pratiques, réagissant à ce que font les autres, modifiant jusqu'à un certain point les règles du jeu », ce que l'on peut nommer « les versants stratégiques » de ces pratiques. Ainsi, cette homogénéité se réalise à travers ce domaine des pratiques avec leur versant technologique et leur versant stratégique<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que Les Lumières ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 339, p. 1394.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 1394-1395.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 1395.

La troisième caractéristique, c'est la « systématisme » nous dit Foucault. Il s'agit de l'ensemble des pratiques qui relèvent de trois grands domaines : le premier, celui de rapports de maîtrise des choses (le savoir), le second, celui de rapports d'action sur les autres (le pouvoir), le troisième, celui du rapport à soi-même (l'éthique). Ces trois domaines ne sont pas séparés totalement, au contraire ils s'articulent les uns avec les autres. Mais chacun d'entre eux constitue un grand axe qu'il faut analyser dans sa spécificité et son enchevêtrement.

Foucault souligne que l'ontologie historique de nous-mêmes s'occupe d'un nombre indéfini de questions et d'enquêtes que l'on peut multiplier et préciser selon l'analyse que l'on fait, mais quoi qu'il en soit, elles répondent toujours toutes à une « systématisation » que l'on peut interroger de la façon suivante : « comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujet moraux de nos actions ? »<sup>19</sup>.

Enfin, la « généralité » : il s'agit du fait que ces enquêtes historico-critiques sont particulières, c'est-à-dire, qu'elles portent toujours sur quelque chose de précis. Par exemple, un matériel, une époque, un ensemble de pratiques et de discours déterminés. Mais on peut dire que ces enquêtes particulières ont leur généralité, par exemple à l'échelle occidentale. Cela ne signifie pas que l'on aborde cette généralité dans « sa continuité à travers le temps, ni non plus que l'on suive ses variations possibles. Mais ce qu'il faut faire, c'est l'étude des modes de problématisation, c'est-à-dire, où la problématisation consiste en l'interrogation du présent à partir d'une attitude critique qui relève de l'expérience des hommes construisant dans/par l'histoire<sup>20</sup>.

Foucault conclut que l'événement historique de l'*Aufklärung* ne nous pas rendus majeurs et que nous ne le sommes actuellement toujours pas, en proposant l'ontologie critique de nous-mêmes non pas comme une théorie ou une doctrine, ni même un ensemble de savoir accumulé,

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Frédéric GROS, « Problématisation », in, Jean-François BERT, et Jérôme LAMY, (dir.), *Michel Foucault, Un héritage critique*, Paris : CNRS, 2014. p. 125. Gros mentionne dans ce livre que cette notion de « problématisation » apparaît tardivement dans l'œuvre de Foucault. On la trouve dans le cours *Sécurité territoire, population* (1978), mais c'est surtout dans les années quatre-vingt que cette notion sera employée régulièrement. Cette notion recouvre essentiellement chez Foucault le travail même de pensée critique. La pensée n'est pas considérée comme un instrument de démonstration rigoureuse, mais un travail de problématisation, c'est-à-dire qu'elle interroge les certitudes et adopte une attitude de recul critique relativement aux évidences sociales. La modalité majeure de la problématisation est évidemment l'historicisation, par exemple : la folie n'a pas toujours été considérée comme une maladie mentale. Mais cette notion désigne aussi ce qu'il faut chercher, un domaine d'objet à décrire. Voir aussi sur ce sujet, Mathieu, POTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris : PUF, 2004, p. 239-281.

mais « comme une « attitude », un « ethos », une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible »<sup>21</sup>.

L'attitude critique consiste donc à repenser l'*Aufklärung*, non comme l'aube du règne de la raison, mais comme l'effort permanent pour interroger la rationalité qui nous régit. Elle implique par conséquent, que l'on renverse la démarche kantienne, passant d'une critique en des termes transcendants à une critique en des termes pratiques immanents. Si Kant posait la question des conditions formelles de toute connaissance possible (au sens de la *Critique de la raison pure*), Foucault vise à analyser les mécanismes qui dans une société donnée produisent le savoir réel avec les effets de pouvoir qui en résultent<sup>22</sup>.

Autrement dit, si la démarche kantienne passe par une critique en des termes transcendants, à savoir la détermination par la raison des cadres à priori et des limites de la connaissance, Foucault dans sa conférence « Qu'est-ce la critique ? » (1978), montre que « Kant a fixé à la critique dans son entreprise de désassujettissement par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité, comme tâche primordiale, comme prolégomènes à toute *Aufklärung* présente et future, de connaître la connaissance »<sup>23</sup>. C'est-à-dire que si Kant s'inscrit bien dans une tradition de l'attitude critique, c'est à la condition de diminuer la posture de non gouverné sur l'exigence transcendantale<sup>24</sup>, de telle sorte que la question « Comment ne pas être gouverné comme ceci ? » se trouve prise tout entier dans l'éclairage de l'interrogation « Que puis-je connaître ? »<sup>25</sup>.

Foucault lui, pose la question de la connaissance dans son rapport à la domination. La question devient ici une question d'attitude et la critique est redéfinie comme « le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; [...], la critique, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, »<sup>26</sup> ayant pour but le désassujettissement dans le jeu de la politique de vérité<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que Les Lumières », *DE*, Vol. II, Texte n° 339, p. 1395.

<sup>22</sup> M. SENELLART, « M. Foucault : La critique de la raison gouvernementale », *Op. cit.*, p. 136.

<sup>23</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », *Op. cit.*, p. 41.

<sup>24</sup> Frédéric GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », *Lumières*, 2006/2, n° 8, p. 162.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », *Ibid.*, p. 39.

<sup>27</sup> Daniele LORENZINI et Arnold I. DAVIDSON, « Introduction », Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? suivie de La Culture de soi*, Paris : Vrin, 2015, Foucault inédit, Coll. Philosophie du présent, p. 15.

Ainsi le parcours de Foucault est une tentative, une recherche destinée à « nous libérer de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache »<sup>28</sup> afin de construire une nouvelle forme de subjectivité.

Dès lors Foucault propose l'ontologie historique comme projet, comme attitude, comme *éthos* où le rôle de critique est à la fois diagnostic de ce que nous sommes, analyse historique des limites qui nous sont posées, et enquêtes en vue de leur franchissement<sup>29</sup>.

Et pour Foucault, l'attitude philosophique doit se traduire dans différents types d'enquêtes qui trouvent leur cohérence méthodologique, dans une « étude à la fois archéologique et généalogique de pratiques envisagées simultanément comme type technologique de rationalités, mais aussi, jeu stratégique de la liberté »<sup>30</sup>.

Puis, si Foucault élabore son projet critique depuis sa notion de l'attitude critique, dans un champ de la philosophie critique, il visera, en même temps, à étudier un événement historique. Ceci à partir de ce qui est de l'ordre d'une attitude critique, mais il en redéfinira la portée de manière assez différente de la discipline historique, ou du moins en rapport avec d'autres enjeux relevant d'un autre champ d'étude historique<sup>31</sup>.

Ces enjeux sont précisément liés au thème de la gouvernementalité pastorale tels que Foucault les a étudiés dans le cours *Sécurité, Territoire, Population*, à partir de la leçon du 8 février 1978. On trouve aussi un prolongement de cette problématique nouvelle dans le début de sa conférence « Qu'est-ce que la critique ? » prononcée à la Société française de philosophie la même année. En effet, pour Foucault, l'histoire de la gouvernementalité et celle de l'attitude critique se croisent l'une l'autre et ceci lui permet d'inscrire son analyse de la gouvernementalité sous l'horizon d'une refonte du projet critique<sup>32</sup>.

Mais que cela signifie-t-il ?

Pour répondre, il faut référer à quelque trait caractéristique de la gouvernementalité pastorale, telle que Foucault la définit comme un art de conduire la conduite des individus, initialement c'était guider les hommes vers leur salut, en un rapport d'obéissance à un autre

---

<sup>28</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, p. 1051.

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 339, p. 1890.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 1396.

<sup>31</sup> Philippe SABOT, « Ouverture : Critique, attitude critique, résistance », Édouard Jolly et Philippe Sabot (dirs.), *Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2013, p. 16.

<sup>32</sup> *Ibid.*

(Dieu, puis le gouvernement pastoral). Foucault souligne que cette opération se déploie comme une technique réfléchie comportant des règles générales, et méthodes d'examen, d'aveux, etc. C'était ce que l'on reconnaît depuis comme « la direction de la connaissance ». Autrement dit, l'art de gouverner les hommes<sup>33</sup>.

On peut comprendre alors que l'intérêt de Foucault de ce modèle de la gouvernementalité vient d'abord de ce fait que se forme au-delà des premières communautés chrétiennes, qui peut prendre des formes différentes mais qui reste toujours caractérisé par un pouvoir général qui réside profondément dans le rôle du berger. Car le pouvoir du berger ne s'exerce pas sur un territoire fixe, mais sur « une multitude en déplacement vers un but »<sup>34</sup>, prenant en charge son troupeau pour lui assurer la subsistance et le salut<sup>35</sup>. Dans ce mode de gouverner, on trouve toujours l'articulation entre sujet, pouvoir, vérité. En d'autres termes, cet art de gouverner consiste à produire l'obéissance d'un sujet par un discours de vérité<sup>36</sup>. Puis ce type de gouvernementalité relève d'un dispositif technologique, situé au point de rencontre entre les technologies de pouvoir et les technologies de soi<sup>37</sup>. En effet, Foucault présente les formes de gouvernementalité comme des relations rationnelles de pouvoir.

Mais quels sont les liens entre cette approche historique et la question de la critique ?

Même si cette approche historique paraît nous éloigner de la question de la critique, elle est indispensable pour bien la comprendre<sup>38</sup>. À partir de cette compréhension de la gouvernementalité, Foucault entend dans cette conférence de 1978, définir la notion de l'« attitude critique » qui est placée au premier plan de son analyse. Il va montrer que ce terme de l'attitude critique est développé en relation avec le phénomène d'une explosion de l'art de gouverner l'homme dans des domaines variés – comment gouverner la maison, comment gouverner les pauvres, comment gouverner l'âme, etc. –, en Europe occidentale au XVe siècle. Ceci marque un déplacement de cet art de gouverner les hommes de l'espace religieux à la société civile<sup>39</sup>. Foucault explique qu'avec cette grande inquiétude autour des manières de gouverner, on peut repérer une autre question qui serait « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci »<sup>40</sup>, etc. En effet ces questions qui sont contrepartie

---

<sup>33</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », Ibid. p. 37.

<sup>34</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid., p. 347.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », *Lumières*, Ibid. 161.

<sup>37</sup> Ph. SABOT, « Critique, attitude critique, résistance », *ibid.* p. 17.b

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? » Ibid. pp. 37,38.

<sup>40</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », Ibid. p. 38.

de l'« art de gouverner », forment une manière de le limiter ou de le transformer, mais aussi une ligne pour le développer. À ce moment, indique Foucault, naît en Europe, une forme culturelle générale, une manière de penser, de faire, une certaine attitude morale et politique, un certain rapport aux autres et à la société. Ce que Foucault va désigner comme « l'art de n'être pas tellement gouverné », en proposant cela comme tout première définition de la critique<sup>41</sup>.

Mais il faut noter que Foucault développe ce thème de l'« attitude critique » en relation avec ce qui est désigné dans le cours du 1<sup>er</sup> mars 1978 comme des « contre-conduites », manifestant dans les mouvements de révolte, une volonté d'« être conduit autrement par autre conducteur, 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 »<sup>42</sup>. Cela recouvre l'histoire du pastorat chrétien à la fin de Moyen-Âge et connaît une intensité particulière au XVI<sup>e</sup> siècle avec les mouvements réformateurs et finalement avec la plus grande révolte que l'occident chrétien a connue, celle de la Réforme protestante de Luther<sup>43</sup>.

En effet Foucault présente explicitement l'étude des « contre-conduites » au pastorat comme étape dans la généalogie de l'attitude critique, en montrant que l'ancrage historique de l'attitude critique réside dans ces mouvements de lutte pour le retour de l'Écriture contre le magistère ecclésiastique, pour l'invocation d'un droit naturel contre la puissance absolue du souverain, pour le raisonnement scientifique contre le poids de l'autorité<sup>44</sup>.

Foucault souligne que ces trois moments historiques dans lesquels s'inscrit l'attitude critique dans l'ordre de la gouvernementalité, ont donné lieu à un changement historique

---

<sup>41</sup> Ibid. Daniele Lorenzini et Arnold I. Davidson, trouvent qu'il y a dans cette formulation de l'attitude critique une possibilité d'une analogie, de ce que Foucault appelle l'« autolimitation de la raison gouvernementale » lors de la première leçon au cours *Naissance de la Biopolitique* (1979). Car selon eux, Foucault insiste sur l'aspect de l'autolimitation de la raison gouvernementale qui tourne autour la question : « comment ne pas trop gouverner ». Et dans le même passage ils écrivent « pourtant, cette analogie n'est que superficielle et somme toute trompeuse, car le libéralisme lui-même demeure une façon spécifique de gouverner les hommes, à laquelle il est donc toujours possible d'opposer le refus d'être gouverné ainsi : l'auto-limitation n'est pas une contre-conduite ». Daniele LORENZINI et Arnold I. DAVIDSON, « Introduction », Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, *Michel Foucault, Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Ibid., note 1, p.17. Mais nous pensons qu'il n'y a pas là la possibilité d'aucune analogie entre les deux notions car dans l'autolimitation de la raison gouvernementale, il s'agit de l'action gouvernementale qui se limite elle-même par le biais de l'économie politique qui la détermine par la nature de chose. En ce sens, la limitation par l'économie politique n'est pas contre la raison gouvernementale mais au contraire elle est de l'ordre de cette raison. C'est une limitation qui réalise l'objectif de cette raison gouvernementale libérale. Mais l'attitude critique vise à réaliser un autre programme de l'ordre de la résistance, et en conséquence un autre objectif de contre-gouvernement, elle constitue une autre raison, ce que on peut appeler la « raison de contre gouvernement ».

<sup>42</sup> M. Foucault, *STP*, Ibid., p p. 197, 198.

<sup>43</sup> Ph. SABOT, Ibid., p. 18.

<sup>44</sup> D. LORENZINI, et A. I. DAVIDSON, Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Ibid. p. 17. Et aussi, Ph. SABOT, Ibid., p. 18.

profond dans la société et la culture occidentale. Il s'agit du développement considérable dans la réflexion philosophique, dans la science, dans l'analyse juridique, etc. de cette période. Mais pour lui, le plus important c'est le foyer de la critique, c'est essentiellement le faisceau de rapports qui noue entre eux, le pouvoir, la vérité et le sujet <sup>45</sup>.

À partir de ce sens-là, selon Foucault, on peut entendre l'attitude critique comme « l'art de l'inservitude volontaire ». En effet, il présente la critique non pas comme une théorie, ni une doctrine, ni un système mais comme manière de refus « d'être gouverné comme cela, par cela ». <sup>46</sup>

On peut voir clairement que la notion de l'attitude critique comme puissance de critique, comme subversion des relations de pouvoir, ou en d'autres termes comme « l'art de l'inservitude volontaire » est du même ordre que la question du projet critique qui cherche à rendre l'homme majeur <sup>47</sup>, et le sortir de l'état de la servitude volontaire.

Cette thèse essaiera d'examiner dans un premier temps, la manière dont Foucault établit sa notion de la critique qu'il conçoit comme une attitude, un « *ethos* », une façon d'agir, et qui s'articule autour d'une ontologie du présent. Et dans deuxième temps, la façon dont il articule la question de l'attitude critique telle que reformulée dans une histoire de la gouvernementalité, et qui est inséparable du diagnostic d'une crise inscrite dans les plis des jeux de pouvoir, avec sa propre analyse du libéralisme et de néolibéralisme, qu'il conçoit non pas comme idéologie, mais comme deux formes de gouvernement, et de rationalité gouvernementale complexe.

---

<sup>45</sup> M.FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », Ibid., p. 39.

<sup>46</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon Kantienne des Lumières », Ibid., p. 162.

<sup>47</sup> Ph. SABOT, Ibid., pp 20, 21.

## Qu'est-ce que la critique d'après Foucault ?

Pour entamer cette problématique, nous étudierons dans la première partie, comment Foucault élabore son projet critique. Dès lors, cette étude aborde, en un premier chapitre, la manière par laquelle Foucault cherche à établir un diagnostic de ce que nous sommes dans notre présent par l'analyse critique de ce type de rationalité à double face individualisante et totalisante qui appartient aux sociétés occidentales modernes. Et en même temps c'est une tentative qui vise à élaborer une stratégie de résistance, afin de « promouvoir de nouvelles formes de subjectivité », et de nous émanciper de ce « type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles », cette rationalité qui selon Foucault trouve son point d'ancrage dans l'« *Aufklärung* ». Cela nous amène à interroger le rapport entre la critique et l'*Aufklärung* qui conduit Foucault à situer son propre projet critique par rapport à la théorie kantienne.

Dans le deuxième chapitre, nous essaierons de comprendre le statut de Marx dans le projet de Foucault. Est-ce que la confrontation menée à son égard est productive ou est-elle une tentative de se débarrasser du marxisme ?

Mais avant de discuter ce sujet polémique concernant la relation de Foucault à Marx, il faut tout d'abord signaler que Foucault distingue nettement Marx du marxisme. Pour lui, Marx est une figure et un évènement historique, porteur de la même historicité que d'autres évènements ou figures. De ce point de vue, Marx appartient au XIXe siècle, son rôle déterminant, typique de ce siècle, ne fonctionnant que pour cette période-là<sup>48</sup>.

Aussi, Foucault pense qu'il faut, dans un premier temps, atténuer les rapports de pouvoir liés au caractère prophétique de Marx. Autrement dit, réduire l'effet que le marxisme exerce en tant que modalité de pouvoir. Dans un deuxième temps, même si Marx énonce une certaine forme de vérité, il faut démontrer qu'il n'en est pas le détenteur décisif, en s'interrogeant sur l'absoluité de ce qu'il en dit<sup>49</sup>. Dans un troisième temps, Foucault évite toujours de tomber dans le piège d'un système de pensée fermé.

En effet, pour Foucault, le marxisme n'est rien d'autre qu'une modalité de pouvoir ou, « En d'autres termes, le marxisme est une somme de rapports de pouvoir ou une somme de

---

<sup>48</sup> Michel FOUCAULT, « Sekai-ninshiki no hôhō : marx-shugi wo dô shimatsu suruka », Entretien avec R. Yoshimoto, 25 Avril 1978, *Umi*, Juillet 1978, tr. fr., « Méthodologie pour la connaissance du monde : Comment se débarrasser du marxisme ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 235, p. 602.

<sup>49</sup> Ibid.

mécanismes et de dynamiques du pouvoir »<sup>50</sup>. De là, Foucault s'interrogera sur le fonctionnement du marxisme dans la société moderne.

Si Foucault s'inspire du livre II du *Capital* de Marx, quelques-uns de ses principes pour aborder le pouvoir dans ses mécanismes positifs, d'un point de vue fonctionnel, c'est-à-dire comme technologie, il considère que le pouvoir n'est pas l'expression d'une classe dominante. En outre, on ne peut pas, selon lui, considérer que la bourgeoisie s'approprie le pouvoir parce qu'elle contrôle les appareils d'État car ces derniers ne sont que des instruments utilisés par la bourgeoisie dans sa confrontation aux autres classes. Le pouvoir est à son sens la multiplicité des rapports de force passant fondamentalement par l'économie, mais aussi par toute une série de relations : entre hommes et femmes, générations, le psychiatre et les malades mentaux, etc. Autrement dit, ces rapports de pouvoir sont des rapports de force qui s'enracinent dans l'ensemble du réseau social.

À partir de cela on peut comprendre que la lutte des classes, n'est pas un jeu à deux, l'une réunissant les propriétaires ou contrôlant le capital, l'autre rassemblant le prolétariat. Elle s'accomplit dans les relations qui se forment et agissent dans les institutions, les groupes, les familles, les appareils de production, etc.

La lutte des classes n'exprime pas seulement le rapport inégal fondé sur l'exploitation économique et la domination politique, mais renvoie à des organisations sociales, des mouvements spontanés, etc., où se multiplient les points de résistance dans la société. Autrement dit un réseau de petits points de résistance qui s'étendent dans tout le corps social.

En conséquence, l'accumulation de surprofit n'est pas seulement le résultat de l'exploitation capitaliste ; elle est plutôt le résultat de l'exercice du sous-pouvoir comme technologie prenant en charge le corps et la vie des individus afin de réaliser le surprofit.

On peut déduire alors qu'aucun parti révolutionnaire ne peut être le seul représentant de la classe dominée. D'autant, pour Foucault, il est une organisation structurée, à la hiérarchie fortement rigide et ainsi, ne peut-il pas représenter la volonté collective des militants – comme il prétend le faire – mais précisément la volonté bureaucratique de ses dirigeants. Nous pouvons dire que cette structure disciplinaire du parti venue des confins du XIXe et du XXe siècles, ne peut plus fonctionner à l'ère du néolibéralisme.

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 600.

La thèse Marxiste insiste sur le fait que les forces productives et les rapports de production constituent la structure interne (ou l'infrastructure), de la société, elle est le fondement sur lequel s'élèvent le juridique, le politique et l'idéologique ensemble (la superstructure). La relation entre ces deux niveaux n'est pas mécanique, mais dans un rapport « dialectique ». À l'opposé de tout cela, Foucault montre qu'en premier lieu, Pouvoir et Savoir ne se superposent pas aux relations de production, mais se trouvent très profondément enracinés dans ceux-ci. En conséquence, la définition de l'« idéologie » au sens marxiste doit être revue.

Puis, précise-t-il : « Dès que l'on prononce le mot "dialectique", on commence à accepter, [...], le schéma hégélien, même si on ne le dit pas, et avec lui une forme de logique qui me paraît inadéquate »<sup>51</sup>. Pour expliquer son point de vue, il recourt au domaine biologique, en montrant qu'on y trouve un nombre important de processus réciproques ou antagonistes, mais cela ne signifie pas qu'il y ait contradiction. C'est-à-dire, il y a, ni de côté positif, ni de côté négatif. Pour Foucault, la lutte ou les processus antagonistes ne constituent pas – comme le présuppose le point de vue dialectique – une contradiction au sens logique du terme<sup>52</sup>. Il n'y a pas de dialectique, il y a des processus antagonistes<sup>53</sup>.

Foucault s'oppose aussi à la vision marxiste de l'histoire selon laquelle le mouvement historique est déterminé par la contradiction interne d'un mode de production. Pour le matérialisme historique, le mode de production n'est pas une structure constante, parce que les forces productives matérielles évoluent en permanence sous l'effet du progrès technique, et qu'en même temps, les rapports de production ainsi que les superstructures correspondantes ont une tendance à la conservation. Cette contradiction entre l'évolution des forces de travail, d'une part, le maintien de rapports de production et la superstructure d'autre part, ne peut se résoudre que par le biais de la lutte des classes. C'est-à-dire que cette transformation sociale reste toujours comme une possibilité, car elle requiert, pour devenir effective, l'élaboration d'une conscience de classe, ce qui implique la constitution du prolétariat en tant que classe au sein de rapports capitalistes de production ; ce qui suscite l'élaboration du parti prolétaire comme représentant de l'identité collective. À partir de cela, la révolution comme possibilité et comme tâche historique pourrait se réaliser.

Foucault, lui, propose une méthode généalogique de l'histoire. Celle-ci rejette tout retour à l'origine, ainsi que toute finalité définitive, c'est-à-dire, l'idée de progrès historique au sens

---

<sup>51</sup> M. FOUCAULT, « Dialogue sur le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 221, Op. cit., p.471.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

moderne<sup>54</sup>. La généalogie cherche à « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone ». En d'autres termes, elle poursuit ce qui peut surgir, ce qu'il y a d'unique et singulier dans les événements. Plus précisément, elle cherche à révéler l'enchevêtrement de contingences responsables d'un événement singulier.

En somme on peut dire que pour Foucault, le mouvement historique ne va pas de la contradiction à la résolution. Foucault opère une totale inversion par rapport aux philosophies dialectiques, en faisant en sorte que la méthode généalogique insiste non pas sur l'universel mais sur le particulier, non pas sur la nécessité mais sur le hasard, non pas sur l'unité mais sur la multiplicité<sup>55</sup>.

Le troisième chapitre traite la relation entre Foucault et l'École de Francfort, en montrant en premier lieu, que les deux s'intéressent au même problème concernant l'aspect paradoxal de la rationalité occidentale par laquelle il se développe économiquement et culturellement, et en même temps avec l'idéologie du progrès lié à la conception de l'histoire dont Foucault s'est donné la tâche de critiquer, et des effets de pouvoir qui prennent la forme d'une oppression qui sera typique des sociétés capitalistes. En deuxième lieu, il présente les divergences entre Foucault d'avec l'École de Francfort. Le projet de l'École de Francfort selon Foucault était de libérer la rationalité occidentale de tout ce qui la fait un système répressif, et d'exploitation dans la société de classe. Mais surtout, Foucault essaie de faire un programme d'une raison libératrice, il dévoile des dispositifs de savoir pouvoir à partir de la posture du refus d'être gouverné.

Le quatrième chapitre s'intéresse à vérifier l'influence de Nietzsche sur Foucault ou plutôt le nietzschéisme de Foucault qui permet pour lui d'abord dans les années cinquante de rompre avec les discours hégéliens, et phénoménologique, ce qui permet ensuite à Foucault dans les années soixante de centrer son analyse sur les modalités discursives de production et de circulation du sens, plutôt que sur la recherche de l'origine du sens ou sur la tentative de restituer le côté caché des choses. Et enfin au début des années soixante-dix, l'empreinte de Nietzsche est plus marquée et ouvre à Foucault un champ des transformations conceptuelles

---

<sup>54</sup> Martin ROBERT et Guillaume RAVARY-OUELLET, « La dialectique peut-elle casser Foucault ? », Jean-Marie FECTEAU et Marcelo OTERO (dirs.), *Michel Foucault entre sujet et révolte*, Québec, 2012, [En ligne], [Consulté le 28 Juillet 2016], Disponible à l'adresse : <http://www.journaldumauss.net/?Michel-Foucault-Entre-sujet-et>

<sup>55</sup> Ibid.

importantes à travers, par exemple les concepts de la généalogie, de la volonté de savoir, et de la microphysique du pouvoir.

Le cinquième chapitre essaiera de comprendre comment Foucault s'inscrit dans une tradition philosophique française du savoir, de la rationalité et du concept. Nous nous concentrerons sur sa relation intellectuelle avec Canguilhem.

Foucault vise à clarifier l'héritage intellectuel de Canguilhem, l'insérant au sein d'un clivage établi depuis le XIXe siècle, entre deux courants de pensée en France : d'un côté « une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet » (Sartre et Merleau-Ponty prenant la suite de Bergson, Lachelier et Maine de Biran), de l'autre « une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept » (Cavaillès, Bachelard, Koyré et Canguilhem poursuivant un type de démarche initiée par Poincaré, Couturat, et Comte)<sup>56</sup>. Même si cette rupture marque une opposition structurante polarisant le champ de la philosophie française, en même temps elle n'a pu elle-même se constituer qu'à partir d'une inspiration phénoménologique commune trouvée chez Husserl.

À la suite, d'une part, de Bachelard et de sa découverte des coupures, ou plutôt la discontinuité qui marque la progression des sciences, et, d'autre part, de Canguilhem qui indique l'existence de cette même discontinuité dans l'histoire de la médecine, Foucault tend à faire une épistémologie fondée sur les mutations et les déplacements qui touchent le champ de la validité de la théorie et des règles d'usage des concepts<sup>57</sup>. Mais pour lui il ne s'agit pas, écrit Jean-François Bert, « de présenter chronologiquement la succession des différentes théories, ou de montrer les caractères dépassés, mais de faire l'histoire de la formation d'un concept en rendant celle-ci indissociable d'une critique radicale des autres formes d'interprétation de l'évolution des savoirs »<sup>58</sup>.

C'est d'abord dans le concept de la discontinuité que l'influence de Canguilhem sur Foucault est la plus évidente<sup>59</sup>. Il s'agit d'opposer une histoire de la longue durée, qui s'occupe

---

<sup>56</sup> M. FOUCAULT, « La vie: l'expérience et la science », *DE*, Vol. II, Texte n° 361, Op. cit., p. 1583-1584.

<sup>57</sup> Jean-François BERT, *Introduction à Michel Foucault*, Paris : La Découverte, 2011, p. 15.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> J. REVEL, *Dictionnaire Foucault*, Op. cit., p. 145.

de trouver des régularités, à une histoire des idées détaillant les phénomènes de rupture, faisant de la discontinuité un concept opératoire<sup>60</sup>.

Foucault s'appuie donc sur cette pratique de la discontinuité dans l'histoire des sciences, pour la mettre surtout à profit dans *Les Mots et les choses*, en s'interrogeant sur les discours cohérents qui caractérisent une époque, et qui prennent un sens spécifique irréductible à d'autres périodes historiques<sup>61</sup>. En effet de nombreux outils méthodologiques et conceptuels mis en œuvre par Foucault, se retrouvent dans l'épistémologie française, celle de Bachelard et particulièrement de Canguilhem, au niveau de leurs formations et de leurs usages<sup>62</sup>.

Canguilhem a proposé avec *Le normal et le pathologique* une « interprétation discontinuiste du pathologique »<sup>63</sup>. Foucault explique que « Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pas pour lui ni un postulat ni un résultat ; c'est plutôt une "manière de faire", une procédure qui fait corps avec l'histoire des sciences parce qu'elle est appelée par l'objet même dont celle-ci doit traiter »<sup>64</sup>.

Nous abordons aussi la question concernant la relation de l'histoire des sciences et la vérité. Pour Foucault, l'histoire des sciences n'est pas l'histoire du vrai. C'est-à-dire, elle n'est pas la découverte progressive d'une vérité inscrite depuis toujours dans les choses ou dans l'intellect. L'histoire des sciences n'est pas non plus une pure et simple histoire des idées et des conditions de leur apparition. Autrement dit, on ne peut pas dans l'histoire des sciences se représenter la vérité comme acquise<sup>65</sup>.

En effet, selon lui, la vérité n'est pas universelle, ni éternelle, elle est une production sociale qui permet certains discours et en interdit d'autres<sup>66</sup>. Dès lors les « discours véridiques », sont « les discours qui se rectifient, se corrigent, et qui opèrent sur eux-mêmes tout un travail d'élaboration finalisée par la tâche de "dire vrai" »<sup>67</sup>. Et ce qui donne à l'histoire des sciences sa spécificité et son importance, c'est la référence à l'ordre du vrai et du faux<sup>68</sup>.

---

<sup>60</sup> Jérôme LAMY, « Foucault et l'épistémologie historique : entre fidélité et déplacements », et Jean-François BERT, « Comment fréquenter Foucault en historien ? », Jean-François Bert et Jérôme Lamy (dirs.), *Michel Foucault : Un héritage critique*, Paris : CNRS, 2014, p.p. 77, 114.

<sup>61</sup> J. LAMY, « Foucault et l'épistémologie historique : entre fidélité et déplacements », et J.-F. BERT, « Comment fréquenter Foucault en historien ? », Ibid., p.p. 77, 115.

<sup>62</sup> J.-F. BERT, « Comment fréquenter Foucault en historien ? », Ibid., p. 72-73.

<sup>63</sup> J. LAMY, « Foucault et l'épistémologie historique : entre fidélité et déplacements », Ibid., p. 116.

<sup>64</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », *DE*, Vol. II, Texte n° 361, Op. cit., p. 1588.

<sup>65</sup> Ibid., p. 1588.

<sup>66</sup> J.-F. BERT, « Comment fréquenter Foucault en historien ? », Ibid., p. 79.

<sup>67</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », Ibid., p. 1588.

<sup>68</sup> Ibid.

En mettant dans cette perspective historico-épistémologique les sciences de la vie, Georges Canguilhem a mis en évidence un certain nombre de traits essentiels : il faut d'abord étudier les sciences selon leur histoire, c'est-à-dire dans le contexte singulier qui est celui d'une société particulière, à un moment historique donné. C'est-à-dire encore, la singularité du développement des sciences les unes par rapport aux autres. Toujours, selon Canguilhem la science doit apparaître dans l'univers qui la rend possible, ce qui signifie que l'ensemble des pratiques, des techniques et des concepts sont agencés pour répondre à des problèmes spécifiques et actuels<sup>69</sup>. Foucault écrit ainsi que les sciences d'une certaine manière, font leur histoire, et ainsi posent-elles la question philosophique de la connaissance d'une façon singulière.

La question de Canguilhem, nous dit Foucault, est ici la suivante : si la phénoménologie cherche le sens originaire de tout acte de connaissance dans le « vécu », ne peut-on pas ou ne doit-on pas le chercher du côté du « vivant » lui-même ?<sup>70</sup> Autrement dit, ne peut-on pas montrer comment l'homme en tant qu'être vivant se met en question dans cette expérience ?<sup>71</sup>

En effet, Canguilhem cherche à trouver des concepts s'articulant avec le savoir sur la vie. C'est-à-dire, le concept en tant que l'un des modes par lequel tout vivant prélève des informations sur son milieu, et par lequel il le structure. L'homme en tant qu'être vivant se déplace toujours sur un territoire indéfini pour recueillir des informations et déplace les choses les unes par rapport aux autres pour les rendre utiles. Former des concepts selon Canguilhem, « c'est une manière de vivre et non pas de tuer la vie ; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie »<sup>72</sup>.

Au centre des problèmes des sciences de la vie, il y a celui de l'erreur. Selon Canguilhem, au niveau le plus profond de la vie, les jeux du code et du décodage laissent place à un « aléa » qui est quelque chose comme une perturbation dans le système informatif. Celui-ci est responsable ou plutôt capable d'une éventuelle erreur. À partir de ce fait, il faut rendre compte de la question de l'« anomalie » qui traverse de part en part toute la biologie, mais aussi des

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 1591. Voir aussi Luca PALTRINIERI, *L'expérience du concept, Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris : La Sorbonne, 2012, Coll. La philosophie à l'œuvre, p. 39.

<sup>70</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », Ibid. p. 1591.

<sup>71</sup> M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *DE*, Vol. II, Texte n° 281, Op. cit., p. 875.

<sup>72</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », Ibid., p. 1593.

mutations et des processus évolutifs qu'il peut induire, ainsi que de l'erreur héréditaire singulière<sup>73</sup>.

En somme, Foucault trouve que la notion de l'erreur permet à Canguilhem dans un premier temps de mettre en évidence la manière selon laquelle l'histoire est faite, sans qu'il ne soit possible de déduire celle-ci de celle-là, comme peut le faire l'évolutionnisme. Dans un deuxième temps, elle lui permet de marquer le rapport entre la vie et la connaissance de la vie, mais aussi de suivre la présence de la valeur et de la norme<sup>74</sup>.

À partir de cela, ajoute Foucault, on peut comprendre l'importance de la pensée et du travail de Canguilhem comme historien et philosophe, car en effet il propose, en opposition à « la philosophie du sens, du sujet, du vécu » une « philosophie de l'erreur, du concept du vivant, comme une autre manière d'approcher la notion de vie »<sup>75</sup>.

## **Pouvoir et résistance**

La deuxième partie visera à étudier le pouvoir, non pas avec P majuscule, et non plus à partir de sa rationalité interne, mais comme des relations qui engagent à la résistance qui y répond. Autrement dit analyser la résistance non pas comme quelque chose d'extérieur au pouvoir mais comme une controverse interne à lui.

Cela nous amène à traiter au premier chapitre, la question du pouvoir au point de vue foucauldien, c'est-à-dire non pas le pouvoir comme une entité cohérente globale et massive, mais les relations de pouvoir qui supposent des conditions historiques complexe d'émergence d'effets multiples. C'est-à-dire, que Foucault vise à poser la question du pouvoir à partir d'une réalité historique et ceci l'amène à élaborer sa méthode généalogique. Selon Foucault l'enjeu essentiel de la généalogie c'est : qu'est-ce que le pouvoir ? Non pas comme questionnement théorique de l'ensemble du pouvoir, mais plutôt l'enjeu est de déterminer ces différents dispositifs de pouvoir, dans leurs mécanismes, dans leurs effets, dans leurs rapports qui

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 1593.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid.

s'exercent à des niveaux différents de la société, dans des domaines et avec des extensions très variées.

Le deuxième chapitre cherche à répondre à la question suivante : Foucault développe-t-il un projet de résistance ou plutôt une stratégie de résistance ?

Nous savons que la question de la résistance joue un rôle essentiel dans l'analytique du pouvoir développée par Foucault pendant les années 70. Il souligne qu'il y a une corrélation incontournable entre formes d'exercice de pouvoir et résistance. Car selon lui, au cœur des relations de pouvoir il y a toujours une insoumission, une résistance. C'est-à-dire celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport à la relation de pouvoir. Ce dont il s'agit c'est qu'à toute relation de pouvoir correspond au moins de façon virtuelle une stratégie de lutte.

Pour vérifier cela, nous abordons d'abord la façon dont Foucault formule la notion de l'« attitude critique ». Il montre que la gouvernementalisation qui est spécifique aux sociétés occidentales au XV-XVIe siècle suscite des mouvements de résistance, que Foucault appelle « attitude critique ». En expliquant que, à cette période, avec la grande inquiétude autour des manières de gouverner, on peut repérer une perpétuelle question qui serait « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, [...] »<sup>76</sup>. Ces questions qui sont adversaires de « l'art de gouverner » sont une manière de le limiter, mais aussi comme une manière de le développer. Foucault indique que la naissance de ce phénomène en Europe, à ce moment-là, a vu émerger une nouvelle forme culturelle générale ; une manière de penser, de faire, d'adopter une attitude morale et politique. Ce que Foucault désigne comme critique et comme « l'art de n'être tellement gouverné ».

Pour Foucault si la gouvernementalisation, c'est un mouvement qui vise à assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir, la critique sera l'art de l'inservitude volontaire.

Cette définition de l'attitude critique, pour lui, est très proche de ce Kant décrivait comme « *Aufklärung* » - comme on a déjà vu plus haut. C'est un moyen de résister à l'excès de pouvoir moderne.

Cela conduit Foucault à s'interroger sur le rôle de philosophie : peut-elle jouer un rôle du côté du contre-pouvoir ?

---

<sup>76</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? Op. cit., p. 38.

D'après Foucault la philosophie peut jouer un rôle comme contre-pouvoir à condition de cesser de concevoir le pouvoir d'un point de vue juridique (légitime/illégitime), ou d'un point de vue moral (bon/mauvais). Mais son vrai rôle est de chercher à « rendre visible ce qui précisément est visible, c'est-à-dire, de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est immédiat, ce qui est intimement lié à nous-même qu'à cause de cela nous ne le percevons pas »<sup>77</sup>. C'est-à-dire encore que la philosophie aura pour rôle d'analyser ce qui se passe quotidiennement dans la relation de pouvoir. Ceci, il l'appelle une « philosophie analytico-politique ».

Dès lors, « il n'y a pas relation de pouvoir sans résistance ». Si la tâche de la philosophie est de rendre visible ce qui se passe quotidiennement dans les relations de pouvoir, cette visibilité va « intensifier les luttes qui se déroulent autour du pouvoir, les stratégies adversaires à l'intérieur des rapports de pouvoir »<sup>78</sup>.

Foucault indique que non seulement ces jeux de pouvoir autour du problème de la vie quotidienne, connaissent une intensité de nos jours qu'ils n'avaient dans la période précédente mais aussi la résistance et les luttes n'ont plus les mêmes formes.

Il repère quelques formes d'opposition qui se sont développées dans l'époque récente, incarnées par exemple dans les relations de pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur leurs enfants, des psychiatres sur les malades mentaux, des médecins sur les malades, de l'administration sur la manière dont les gens vivent, etc. De là il cherche à discerner ce qui caractérise ces formes de lutte. Il constate que ces formes de luttes ne visent pas à l'affrontement à l'intérieur des jeux de pouvoir, mais ils prennent des formes de refus total et de critique massive. Ils sont aussi des phénomènes précis, en des lieux déterminés qui se diffusent très vite et impliquent une série de gens qui ne sont pas concernés par ces problèmes. Ces formes de résistance selon Foucault, sont relativement indifférentes aux régimes politiques, aux systèmes économiques, elle se concentrent toujours sur des problèmes minuscules. De plus elles sont des luttes immédiates c'est-à-dire, elles visent le pouvoir le plus proche qui s'exerce de manière immédiate sur les individus.

Foucault souligne que la différence entre les luttes révolutionnaires classiques et les luttes immédiates actuelles, c'est que les premières suivent l'ordre révolutionnaire qui polariserait l'histoire et qui hiérarchiserait les moments, mais les deuxièmes sont des luttes

---

<sup>77</sup> M. FOUCAULT, « La philosophie analytique de la politique, DE, Vol. II, Op. cit. p. 540.

<sup>78</sup> Ibid.

anarchiques ; elles s'inscrivent à l'intérieur d'une histoire qui est immédiate, s'acceptent et se reconnaissent comme indéfiniment »<sup>79</sup>.

Le troisième chapitre aborde l'interprétation de Foucault de la révolution iranienne. En effet, ses écrits sur la révolution iranienne, rédigés dans un style journalistique, pour le quotidien italien « Corriere della sera », ne s'attachent pas tant à l'instauration d'un ordre nouveau mais bien à la révolte en soi, celle du refus total du pouvoir et de la volonté collective d'un peuple. Autrement dit, l'enthousiasme de Foucault ne porte pas sur ce qui suivra cette révolution selon ses conséquences politiques, mais plutôt, sur ce qui est en train de se former à ce moment-là.

Dès lors, on peut dire que Foucault mettra l'accent sur l'expérience de l'événement. La révolution sera pour lui un champ expérimental dans lequel il mettra à l'épreuve ses concepts théoriques du savoir, du pouvoir, et de la vérité. Il essaiera de repérer là où s'inscrivent les relations de pouvoir, et quelles méthodes sont utilisées dans une telle réalité. Autrement dit, de mettre en évidence « les relations de pouvoir à travers l'affrontement des stratégies »<sup>80</sup> dans un événement concret. Mais aussi pour mettre à l'épreuve sa compréhension des nouvelles formes de résistance, comme on vient de voir.

Ce que Foucault veut affirmer, c'est que « ce ne sont pas les idées qui mènent le monde »<sup>81</sup> mais c'est le monde qui a des idées<sup>82</sup>. Foucault a cherché par ces reportages à analyser le point de rencontre de « ce que l'on pense » avec « ce qui advient ». Il précise : « les intellectuels travailleront avec des journalistes au point de croisement des idées et des événements »<sup>83</sup>.

En effet, ce que Foucault cherche, ce n'est pas seulement les conjectures ou les différentes raisons derrière l'événement, c'est à analyser les mécanismes de pouvoir et à comprendre par où cet événement s'engage : « comment ça se passe, entre qui et qui, entre quel point et quel point, selon quels procédés et avec quels effets »<sup>84</sup>.

Les événements de la révolution iranienne de 1978-1979 mettent en lumière les instances d'un mouvement islamique radical qui ne se satisfera pas de demander un retour aux valeurs de

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 546.

<sup>80</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1044.

<sup>81</sup> M. FOUCAULT, « Les « reportages d'idée » », Ibid., p. 707.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 3.

la tradition religieuse, mais mènera une critique féroce de la civilisation occidentale dans son ensemble.

Dès lors, Foucault questionnera ce contre quoi exactement les iraniens se révoltent.

Il interrogera des hommes de l'opposition démocratique puis concevra que le peuple iranien refuse tout un ensemble : la modernisation, le despotisme, la corruption. Au niveau économique, toutes les grandes ambitions du pouvoir furent rejetées par toutes les classes sociales car ces projets de modernisation rapides bouleversaient l'économie traditionnelle.<sup>85</sup>

Foucault constate qu'en effet, le peuple iranien voit dans les Pahlavi, un régime d'occupation, un régime qui a la même forme que tous les régimes coloniaux qui ont asservi l'Iran depuis le début du siècle<sup>86</sup>.

Dès lors, indique-t-il, « les événements récents ne signifient pas le recul des groupes les plus retardataires devant une modernisation trop brutale ; mais le rejet, par toute une culture et tout un peuple, d'une modernisation qui est en elle-même un archaïsme »<sup>87</sup>.

Si nous osions donner une interprétation sur la question de la « modernisation » dans les pays islamiques au Proche-Orient, nous dirions que ce concept de la « modernisation » a deux sens contradictoires dans la mémoire collective du peuple. D'une part, elle se réfère au progrès économique et social, à la démocratie politique et à l'ouverture culturelle. Mais d'autre part, elle renvoie à la colonisation, à la stagnation économique et sociale et à l'identité culturelle perdue. Avec la mondialisation, c'est le deuxième sens qui deviendra prédominant, même si la colonisation au sens classique était de l'ordre du passé. En effet, elle est remplacée par les formes de domination économique, politique, et culturelle allant avec la mondialisation. Ceci a créé une situation bien pire de ces pays. Si au temps de la colonisation, les peuples ont mené des luttes de libération nationale, avec la mondialisation, ils cherchent à se libérer eux-mêmes selon un sens propre de l'identité culturelle et de l'histoire.

Ceci expliquerait le refuge dans la religion d'une majorité des peuples de ces pays en l'absence aussi d'un projet national. Mais il faut mentionner que ce recours à la religion est devenu un phénomène général à travers le monde, qui s'inaugure dans les années soixante-dix avec la mondialisation. Dans les pays occidentaux, la religion était loin de la vie sociale et

---

<sup>85</sup> Michel Foucault, « Le chah a cent ans de retard », *Ibid.*, p. 680.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 680.

politique, elle restait un appui spirituel face aux différentes formes de pressions morales ou matérielles que l'individu subit. Cette séparation entre la religion et la vie réside profondément dans la mémoire collective des occidentaux, depuis la Renaissance. Pour les peuples du Proche-Orient, la religion islamique n'est pas seulement une religion, elle est avant tout une culture et une identité collective, une manière de vivre. Et surtout, face à l'histoire de la colonisation, la mémoire collective associe la victoire de la civilisation islamique d'une période de l'histoire et l'Islam comme religion et comme idéologie. Dès lors, l'islam serait un chemin de libération de la servitude de l'Occident.

Foucault vérifie que l'islam devient en conséquence le seul remède à la souffrance, ou le moyen de retrouver une identité perdue, d'autant plus qu'il est très enraciné dans la société iranienne. C'est lui qui depuis des siècles règle la vie quotidienne de la société et celle de la famille. En effet, il constitue une « valeur refuge » selon un sociologue Iranien que cite Foucault<sup>88</sup>.

Pour Foucault, cela explique clairement pourquoi ce soulèvement réclame un « gouvernement islamique ». Foucault en conclut que la religion chiite transforme le mécontentement, la haine, la misère et le désespoir, en une colère décuplée<sup>89</sup>.

Foucault repère dans le soulèvement iranien, l'émergence de nouveaux mécanismes, de nouvelles formes de résistance qui appartiennent à la mondialisation. En premier lieu, la population s'oppose à mains nues à un régime parmi les mieux armés et à l'une des polices des plus redoutables au monde, cela sans recourir à la lutte armée, mais avec obstination et courage. La conséquence est que les soldats n'osent plus tirer. En deuxième lieu, la révolte s'étend sans conflits entre les opposants au régime, les différentes classes sociales demeurant unies dans la lutte<sup>90</sup>. En troisième lieu, l'absence d'objectifs à long terme. Foucault ne considère pas cela comme un facteur de faiblesse, bien au contraire : « c'est parce qu'il n'y a pas de programme de gouvernement, c'est parce que les mots d'ordre sont courts qu'il peut y avoir une volonté claire obstinée, presque unanime »<sup>91</sup>.

Mais le plus stupéfiant, dit-il encore, est que malgré l'absence de politisation, se discerne une volonté collective parfaitement unifiée. Cette volonté collective transcende les clivages sociaux. Une seule chose est à l'ordre du jour : le départ du Chah, qui signifie aussi la fin de la

---

<sup>88</sup> Ibid., p. 685.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> M. FOUCAULT, "Le citron et le lait," Ibid., p. 702.

<sup>91</sup> Ibid.

dépendance, la disparation de la police, la redistribution des revenus pétroliers, la chasse à la corruption, de nouveaux rapports avec l'Occident, mais aussi avec le monde Arabe et l'Asie, enfin, la réactivation de l'Islam, signifie, aller vers autre mode de vie<sup>92</sup>.

Foucault explique que le rôle quasi mythique de Khomeiny, par-delà les différences sociales et politiques vient du fait qu'il n'est pas un homme politique, il ne représente aucun parti, ni aucun gouvernement, mais Khomeiny se présente comme « le point de fixation d'une volonté collective »<sup>93</sup>.

En février 1997, la révolution iranienne finira par triompher. Mais on peut dire que rien n'a radicalement changé, car un régime en remplacera un autre, et celui du Chah se verra supplanté par l'autorité des mollahs.

Foucault explique d'abord, même s'il y a en Iran un gouvernement des mollahs, il reste que ce qui s'est passé tout au long de l'année 1978 menace tout gouvernement de tendance despotique. Le soulèvement iranien est un phénomène dont le monde depuis longtemps n'avait pas donné d'exemple<sup>94</sup>. En effet, dit-il, l'important est « de faire ressortir ce qu'il y a de non réductible dans tel un mouvement »<sup>95</sup>.

Il refuse de s'accorder à l'idée qu'il est « inutile de vous soulever ce sera toujours la même chose »<sup>96</sup>, car pour lui « On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité, (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle »<sup>97</sup>.

Le quatrième chapitre essaie de suivre le déplacement que fait Foucault de l'analyse des relations de pouvoir à l'« étude de l'art de gouverner » qui les organise.

Dans le dernier cours *Il faut défendre la société* ainsi dans *La volonté de savoir* qui sont publiés en même année en 1976, Foucault indique pour la première fois qu'à partir du milieu du XVIIIe siècle, le pouvoir politique avait entrepris d'investir un nouveau domaine qui est la vie de l'espèce humaine. Ce déplacement marque deux directions complémentaires, d'une part,

---

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> M. FOUCAULT, "Le chef mythique de la révolte de l'Iran", *DE*, Ibid., p. 715-716.

<sup>94</sup> M. FOUCAULT, « Inutile de se soulever », *DE*, Ibid., p. 793.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid.

des mécanismes disciplinaires aux dispositifs biopolitiques de sécurité, d'autre part, des relations de pouvoir au gouvernement.

Foucault affirme que les sociétés occidentales ont conçu le pouvoir essentiellement comme la règle, la loi, la prohibition. Quant à lui, il propose un nouveau concept de pouvoir non pas à partir de la loi du souverain ou encore à partir de la règle et de la prohibition mais à partir des relations entre partenaires d'une situation précise, ou plutôt dans un ensemble d'actions qui s'induisent et se répondent les unes, les autres.<sup>98</sup>

Dans la conférence intitulée « Les mailles du pouvoir », Foucault a identifié les facteurs qui exigeaient les transformations des mécanismes du pouvoir au niveau des relations comme au niveau des fonctionnements. Foucault a montré que le pouvoir qui s'exerce de haut en bas, du souverain au sujet a cessé de bien fonctionner dans une société en voie de développement capitaliste. Il présente deux freins, d'un côté, le pouvoir ne pouvait pas contrôler tout le corps social ; et de l'autre côté, le prélèvement obligatoire du pourcentage sur les récoltes au profit du clergé, du maître et du pouvoir royal. Ce processus était très onéreux, car il y avait toujours une soustraction économique. Tout cela exigeait l'apparition d'un autre mécanisme de pouvoir qui contrôle les choses et les personnes jusqu'au moindre détail. C'était la discipline comme nouveau mécanisme de pouvoir qui est apparue du XVIIe jusqu'au XVIIIe siècles. Le pouvoir disciplinaire est selon Foucault une technologie qui vise à contrôler les individus leurs comportements et leurs aptitudes, et à multiplier ses capacités par des techniques de surveillance, de dressage, afin de le mettre à la place où il sera le plus utile.<sup>99</sup>

À partir du XVIIIe siècle, avec l'expansion démographique et le développement du capitalisme, cela exige la partition d'une autre technologie de pouvoir qui répond aux insuffisances de la discipline et qui ne peut s'homogénéiser que dans des cadres limités : l'école, l'hôpital, l'atelier, etc. Le pouvoir politique entreprend de réguler les problèmes de la population. À ce moment-là les procédures de l'exercice de pouvoir n'interviennent pas sur chaque individu comme dans la discipline mais sur la population comme un ensemble ou une entité qui possède des processus biologiques spécifiques : santé, hygiène, natalité, longévité, mortalité, etc.. On parle dès lors de « Biopolitique ».

Les nouvelles techniques de pouvoir n'excluent pas la discipline, au contraire, les deux technologies de pouvoir vont se superposer dans ce pouvoir sur la vie qui s'exerce sur le

---

<sup>98</sup> M. FOUCAULT, « Les mailles de pouvoir », *DE*, Vol. II, *Ibid.*, p. 1002, 1003.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 1009.

« l'homme-corps » et « l'homme-espèce », que Foucault appelle « Biopouvoir ». C'est ainsi, que le biopouvoir apparaît décomposable en deux pôles : d'un côté une « anatomo-politique », qui s'exerce sur le corps de l'individu, c'est la discipline. Et d'un autre côté la biopolitique, qui s'applique au « corps-espace » et à ses processus biologiques d'ensemble (santé, hygiène, natalité, longévité, mortalité, etc.). Le biopouvoir tend à transformer les techniques de pouvoir afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de procédés disciplinaires. Mais aussi l'ensemble des vivants constitués en population.<sup>100</sup>

Dans le cinquième chapitre, cette thèse suivra comment Foucault traite la notion de dispositif de sécurité.

Dans les trois premières leçons du cours de 1977-1978, Foucault définit les « dispositifs de sécurité » en les mettant en comparaison avec les mécanismes légaux et les mécanismes disciplinaires.

Il va indiquer les caractéristiques essentielles de chacun d'entre eux. La première c'est le mécanisme légal fonctionnant depuis le Moyen-Âge jusqu'au XVIIe siècle avec le partage binaire entre le permis et le défendu, c'est-à-dire cela consiste à poser une loi et fixer une punition à celui qui l'enfreint<sup>101</sup>. La loi vient d'en haut, de la volonté de souverain, pour agir sur la réalité en interdisant ce qui est contraire à cette volonté du souverain.<sup>102</sup> Cela correspond à la monarchie absolue, ou plutôt à l'État de justice. La deuxième, c'est le mécanisme disciplinaire qui a apparu à partir du XVIIe siècle. Ce mécanisme consiste en un système légal encadré par des mécanismes de surveillance et de correction.<sup>103</sup> Cela correspond à la période du mercantilisme et du caméralisme, ou à l'État administratif. Et la troisième forme, c'est les dispositifs de sécurité qui se caractérisent par l'insertion du phénomène en question à l'intérieur d'une série d'événements de manière à ce que le phénomène en quelque sorte s'annule lui-même.<sup>104</sup> Cela correspond à l'État de gouvernement.

Si Foucault considère le système légal archaïque, et le système disciplinaire comme moderne, il va définir le dispositif de sécurité comme contemporain. Cela ne signifie pas qu'il y a une succession entre eux. Mais, en effet ces modalités forment chacune un édifice complexe

---

<sup>100</sup> M. COMBES, *La vie inséparée, vie et sujet au temps de la biopolitique*, Paris : Dittmar, Col. Philosophie, 2011, p. 23.

<sup>101</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 7.

<sup>102</sup> Jean TERREL, *Politique de Foucault*, Paris : PUF, Coll. Pratique théorique, 2010, p. 47.

<sup>103</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid., p.p. 7,9.

<sup>104</sup> Ibid., p.p. 8, 61.

dans lequel on trouve les trois techniques, mais ce qui va changer c'est le perfectionnement de ces techniques et surtout la domination d'une technique dans le système de corrélation entre elles.<sup>105</sup>

Mais pour bien comprendre ce que Foucault entend par dispositif de sécurité, il faut le mettre en perspective par rapport à son analyse globale.

Foucault dit dans le résumé du cours de *Sécurité, Territoire, Population*, que son étude porte sur la genèse d'un savoir politique qui met la population au centre de ses préoccupations, ainsi que les mécanismes ou les technologies qui vont assurer la régulation de cette population. Puis, il définit également un nouvel axe d'analyse. Celui-ci consiste à mettre en relation la population, la sécurité, et le gouvernement. Enfin, il insiste sur le fait que cela marque un vrai déplacement de l'État territorial à l'État de population. Cela veut dire que la recherche de Foucault va mettre l'accent, non pas sur la sûreté du territoire propre aux mécanismes de la souveraineté, mais sur les diverses technologies de sécurité corrélatives du gouvernement de la population.<sup>106</sup>

En effet, ce déplacement n'est pas dissocié d'une part de ce que Foucault appelle biopouvoir et biopolitique, et d'autre part de ce cadre de nouvelle rationalité politique qui est le « libéralisme », non pas comme système économique mais comme « rationalisation de l'exercice du gouvernement ». C'est-à-dire le libéralisme comme rationalité gouvernementale fondée sur le principe du « laisser faire » dans la mesure où il doit s'accompagner de techniques de contrôle et ainsi de dispositifs de sécurité.

Foucault dit que la liberté et la sécurité forment le cœur de la nouvelle raison gouvernementale et ainsi qu'ils animent de l'intérieur les problèmes de l'économie de pouvoir propre au libéralisme.<sup>107</sup>

Foucault présente quelques traits généraux de ces dispositifs de sécurité. Il étudie d'abord la question de l'espace pour montrer comment les trois modalités du pouvoir, légal, disciplinaire, et sécuritaire, agissent dans l'espace, en prenant la ville comme exemple<sup>108</sup>. Il montre comment les notions de population et de « milieu » sont ainsi corrélatives<sup>109</sup>. Il traite

---

<sup>105</sup> Ibid. p.p. 8, 10.

<sup>106</sup> Ibid., p. 373.

<sup>107</sup> Ibid., p. 65.

<sup>108</sup> Ibid., p. 14.

<sup>109</sup> Ibid., p. 22

ensuite le problème de l'aléatoire, en choisissant l'exemple de la disette et de la circulation des grains, où la question de la population et de « l'économie politique libérale » sont directement liées. Puis, de là, il étudie la normalisation comme modalité spécifique de la sécurité, en prenant l'exemple de la variole et de l'inoculation du vaccin, et distingue ainsi la normation disciplinaire de la normalisation des dispositifs de sécurité<sup>110</sup>. Enfin, il aborde ce qui est pour lui le problème précis de ce cours : « La corrélation entre la technique de sécurité et la population, comme à la fois objet et sujet de ces mécanismes de sécurité, c'est-à-dire l'émergence non seulement de cette notion, mais de cette réalité de la population »<sup>111</sup>. Foucault pense que ce problème forme une idée et une réalité absolument modernes par rapport au fonctionnement et au savoir politique du XVIIIe siècle.

### **Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernementalité ?**

La troisième partie de la thèse porte sur le problème de la crise de la gouvernementalité. Cette notion de crise de la gouvernementalité est introduite dans le cours *Naissance de la Biopolitique* (1979). Ces crises s'étendent au dispositif général de gouvernementalité. Foucault précise : « Il me semble que l'on pourrait faire l'histoire de ces crises du dispositif général de gouvernementalité »<sup>112</sup>. À partir de cela, il propose de faire une histoire de ces crises du dispositif général de gouvernementalité, en donnant des exemples<sup>113</sup> : la première crise est celle du pouvoir pastoral au XVIème siècle, où la révolte a pris des expressions religieuses et spirituelles. Puis la deuxième, c'est la crise de la discipline à la fin du XVIIème, début XVIIIème siècles, avec cette immense critique du despotisme, de la tyrannie de l'arbitraire qui explose dans la seconde moitié du XVIIIe siècle<sup>114</sup> et qui suscite l'émergence du libéralisme, qui à son tour entre en crise de façon « due à l'inflation des mécanismes compensatoires de la liberté »<sup>115</sup>.

À partir de cela le premier chapitre traitera la problématique de la gouvernementalité. Ce concept présente un prolongement plus approfondi, un déplacement dans la réflexion théorique de Foucault. Son projet était d'étudier, - dans la continuité de ses précédents travaux -, en quoi

---

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid. p. 13.

<sup>112</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid. p. 71.

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Ibid. p. 78.

<sup>115</sup> Ibid., p. 70.

consistait cette nouvelle technologie de pouvoir apparue au XVIII<sup>e</sup> siècle, ayant pour objet la population. Comment étions-nous passés de la souveraineté territoriale à la régulation des populations ? Quels ont été les effets de cette mutation sur le plan des pratiques gouvernementales ?<sup>116</sup>

À travers cette analyse qui prend en considération la vie de la population et la double dimension du pouvoir sur la vie, soit individuel dans « la discipline » soit globale dans « la biopolitique », apparaît la notion de gouvernementalité<sup>117</sup> qui caractérise la formation d'une nouvelle forme de rationalité politique qui se constitue au cours du XVII<sup>e</sup> siècle et prend une forme aboutie au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>118</sup>.

Pour la première fois lors de la leçon du 1<sup>er</sup> février 1978, Foucault introduit cette notion de gouvernementalité. Il donne d'abord une définition qui désigne un régime de pouvoir spécifique à l'Occident qui s'est mis en place au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans ce contexte la gouvernementalité était : « [...] l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexion, 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 le savoir de l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité »<sup>119</sup>.

Pour Foucault, la gouvernementalité correspond donc à un processus de rationalisation qui s'appuie sur deux éléments fondamentaux, qui sont, d'une part, une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, un ensemble de savoirs. Ces techniques et ces savoirs s'appliquent au nouvel ensemble de « la population ».

Dans cette étape de la réflexion de Foucault, la notion de la gouvernementalité lui permet de dessiner un domaine spécifique de la relation de pouvoir en rapport avec le problème de l'État, mais dès le cours du Collège de France *Naissance de la biopolitique* (1979), cette notion sert à décrire non seulement les mécanismes et les procédures constitutives d'un régime de pouvoir particulier (l'État de police, le gouvernement libéral), mais aussi la manière dont on conduit la conduite des hommes<sup>120</sup>. Au sens que l'exercice du pouvoir c'est d'une part mener

---

<sup>116</sup> M. SENNELART, « Situation des cours », *STP*, Ibid., p. 394-395.

<sup>117</sup> M. COMBES, *La Vie inséparée : Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Op. cit., p. 40.

<sup>118</sup> Pierre LASCOURMES, « La gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies du pouvoir », Colloque « Foucault : Usages et actualités », 4, 5 et 6 mai 2004, Université Marc Bloch, Strasbourg, *Le portique, Foucault : Usages et actualités*, 2004/1 et 2, n° 13-14, p. 173.

<sup>119</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p.111.

<sup>120</sup> M. SENELLART, « Situation de cours » *STP*, Op. cit., p. 406.

les autres selon des mécanismes de coercition, et d'autre part, une manière de se comporter dans un champ plus au moins ouvert de possibilité<sup>121</sup>. Foucault explique que cette définition constitue une grille d'analyse pour les relations de pouvoir. C'est-à-dire que cette grille d'analyse de la gouvernementalité est valable afin « d'analyser la manière dont on conduit la conduite des fous, des malades, des délinquants, des enfants »<sup>122</sup>. Et cette même grille on peut l'utiliser pour analyser des phénomènes d'une autre échelle comme par exemple une politique économique ou la gestion de la population<sup>123</sup>.

Il explique que l'analyse de cette grille de la gouvernementalité n'est pas limitée à un domaine précis qui serait défini sur une échelle allant du micro pouvoir au macro-pouvoir, mais c'est une question de méthode, de point de vue qui est valable pour toutes les échelles<sup>124</sup>.

Maurizio Lazzarato écrit que Foucault introduit une nouveauté remarquable, par cette notion de micro-pouvoir, car il montre que la macro-gouvernementalité libérale n'est possible que par l'exercice de micro-pouvoirs sur une multiplicité. Les deux niveaux sont inséparables<sup>125</sup>.

Foucault distingue entre la « gouvernementalité » et le « gouvernement », qui semblent se confondre l'un avec l'autre. Il définit la première comme étant le champ stratégique de la relation de pouvoir, au sein duquel s'établissent des « conduites de conduite » qui caractérisent le second. La gouvernementalité à cette étape n'est plus une séquence historique déterminée, comme dans le cours de 1978, mais les relations de pouvoir relèvent d'une analyse stratégique<sup>126</sup>.

Après que nous présentions la définition du concept de la « gouvernementalité » et les différentes formes qu'elle a prises dans la réflexion de Foucault. Le deuxième chapitre va d'abord étudier la crise de pastorat et l'émergence de l'État de police. Et puis, la crise de l'État de police et l'émergence du libéralisme.

Nous essayons, premièrement de présenter le mode de gouverner du pastorat qui s'exerce comme une technique de fixation des identités des individus à travers un rapport d'obéissance

---

<sup>121</sup> M. FOUCAULT, « LE sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Op. cit., p. 1056.

<sup>122</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op.cit. p. 192.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> Maurizio LAZZARATO, « Biopolitique/Bioéconomique », article publié initialement dans la revue *Multitudes*, n° 22, automne 2005, republié dans la *Revue des revues de l'ADPF*, sélection de mars 2006, [en ligne], <[www.google.com](http://www.google.com)> consulté le 12 juillet 2015, p. 1.

<sup>126</sup> M. SENELLART, « Sitation des cours », *STP*, Op. cit., p. 407-408.

à une direction, à partir de la production d'un discours vrai sur lui-même. Cette manière de gouverner l'homme tend à diriger la vie quotidienne, la pratique religieuse, et la conduite des individus. Nous pouvons apercevoir que ce mode de gouverner renvoie à la définition de la gouvernementalité comme « conduite des conduites », comme ensemble des techniques destinées à diriger la conduite des hommes. La gouvernementalité, en ce sens se confond presque avec la notion de pouvoir pastoral.

Le pastoral connaît de profondes mutations à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, sous des aspects tout à fait multiples. D'une part, la défaite des structures féodales avec ses conséquences sur le plan politique et économique. Et d'autre part, l'apparition du mouvement de la Réforme puis de la Contre-réforme qui remet en question la manière spirituelle de diriger les hommes sur terre vers leur salut.<sup>127</sup> Selon Foucault, il faut comprendre que tous ces mouvements de protestation comme des indices d'une crise majeure qui a affecté le mode de gouverner pastoral ainsi que motivé une révolte contre le type de pouvoir religieux et moral qui avait pris forme au Moyen-Âge. Mais il faut souligner que les résistances au pastoral, ne sont pas extérieures au Christianisme, mais bien intérieures. Elles utilisent les mêmes éléments tactiques inhérents au régime dont elles tentent de se dissocier.

Ces crises théologico-politiques vont déclencher toute une série des questions autour la manière de gouverner. Et comme dit déjà, cette question n'est pas dissociée de cette autre question : comment n'être gouverné comme cela, par cela, etc. Autour de cela se construit « la notion de l'attitude critique » Cela suscite l'émergence d'un autre art de gouverner, celui du mercantiliste.

L'objectif de ce gouvernement mercantiliste est le renforcement de l'État par la production, les échanges commerciaux et l'accumulation monétaire, ainsi que la croissance de la population comme force de travail<sup>128</sup>. La façon de gouverner selon la raison d'État se caractérise, premièrement, par ce que Foucault a appelé à l'époque la « police », c'est-à-dire la réglementation indéfinie de la société selon un modèle de la « discipline » qui va « prendre en charge l'activité d'individus jusqu'à leur grain le plus ténu »<sup>129</sup> par des mécanismes disciplinaires de surveillance, de dressage et de correction avec toute une série de techniques adjacentes, médicales, psychologiques, qui relèvent de la transformation éventuelle des

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 93.

<sup>128</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 7.

<sup>129</sup> Ibid., p. 7-9.

individus<sup>130</sup>. Et deuxièmement, elle se caractérise par un appareil diplomatico-militaire permanent ayant pour objectif de défendre l'intérêt d'État et d'assurer son indépendance par rapport à l'ensemble des autres pays<sup>131</sup>.

Dès lors, selon la raison d'État, la politique extérieure d'un gouvernement ne doit pas être de rejoindre la position unificatrice d'un empire, mais elle doit autolimiter ses propres objectifs qui sont : défendre ses intérêts et assurer son indépendance par rapport aux autres pays. En revanche, la politique intérieure de l'État de police est de réglementer la vie de ses sujets, dans tous ses aspects, même les plus ténus<sup>132</sup>. Cet exercice illimité de l'État de police va être limité par le droit, qui s'exprime, au nom du droit naturel imprescriptible qu'aucun souverain ne peut transgresser ainsi que par le contrat social comme contrat constitutif du souverain<sup>133</sup>. Foucault résume que tout cela forme « le corps concret de cet art nouveau de gouverner qui s'ordonnait aux principes de la raison d'État », et qui a pour domaine d'application l'État<sup>134</sup>.

Le deuxième point, c'est la crise du gouvernement disciplinaire et l'émergence du libéralisme. Foucault explique pourquoi l'art de gouverner qui a été élaboré au XVI<sup>e</sup> siècle et continu au long du XVII<sup>e</sup> siècle, avec le thème de la raison d'État, se trouve bloqué au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il souligne deux raisons à ce blocage. La première relève des événements historiques : guerre de Trente Ans, puis, les grandes émeutes paysannes et urbaines, au milieu du siècle et la crise qui a obéré toute la politique des monarchies occidentales à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>135</sup>. La deuxième raison de ce blocage, s'explique, d'une part, par la question du gouvernement de la famille qui se réfère à cette époque à la gestion par le père des biens pour la famille. Et d'autre part, par la structure institutionnelle rigide de la souveraineté.

Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec l'apparition des physiocrates, la figure de l'État de gouvernement n'est plus seulement définie par son territoire, mais aussi par la population qui l'occupe<sup>136</sup>.

Foucault essaie d'identifier les processus historiques qui enclenchent le déblocage de l'art de gouverner en montrant d'abord comment l'expansion démographique au XVIII<sup>e</sup> siècle et les problèmes de population prennent une nouvelle dimension. Cela revient à l'instrument de la

---

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid., p. 7- 8.

<sup>132</sup> Ibid., p. 8-9.

<sup>133</sup> Ibid., p. 9-10.

<sup>134</sup> Ibid., p. 7.

<sup>135</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid., p. 105.

<sup>136</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid., p. 113.

statistique – qui avait fonctionné déjà à l'intérieur des cadres administratifs de la souveraineté. Elle permet également de quantifier les phénomènes propres à la population contrairement de la période précédente, où la famille forme le noyau de la gestion gouvernementale<sup>137</sup>.

Cette perception des problèmes spécifiques à la population permet la constitution d'un savoir de gouvernement que l'on appelle précisément l'économie<sup>138</sup>.

Par ces deux facteurs, la population, et l'économie, le problème du gouvernement a pu être pensé, réfléchi, calculé hors du cadre juridique de la souveraineté.

Dès lors, en suivant ce fil d'analyse, Foucault montre que les réseaux continus et multiples entre la population, le territoire et la richesse permettent l'apparition de l'économie politique comme science, et en même temps, comme une technique d'intervention gouvernementale qui va intervenir sur le champ de l'économie et sur la population. Cela marque « le passage d'un régime dominé par les structures de souveraineté, à un régime dominé par les techniques de gouvernement » qui se fait au XVIII<sup>e</sup> siècle autour de la population, et par conséquent autour de l'économie politique. C'est le libéralisme.<sup>139</sup>

Foucault conclut que le gouvernement, la population et l'économie politique constituent à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle une série solide qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui.

Il va montrer comment l'économie politique va jouer un rôle régulateur dans la raison gouvernementale moderne par la découverte de mécanismes intelligibles : « la naturalité », c'est-à-dire la nature propre des objets sur laquelle l'action gouvernementale portera, ainsi que celle de l'action gouvernementale elle-même. C'est cela qu'il faut étudier dans sa nécessité propre par l'économie politique<sup>140</sup>. À partir de la formation de cette notion de « naturalité », le gouvernement ne va pas faire ce qu'il veut, mais faire uniquement en respectant « la nature des choses ». Car s'il s'oppose aux lois des objets qu'il manipule, il y aura des conséquences négatives. Autrement dit, il y a « réussite ou échec qui sont maintenant les critères de l'action gouvernementale, et non plus, légitimité ou illégitimité »<sup>141</sup>.

Dès lors, le problème de l'art de gouverner va consister à se positionner entre le maximum et le minimum de ce que fixe la nature des choses<sup>142</sup>. En d'autres termes, on peut dire que

---

<sup>137</sup> Ibid., p. 107-108.

<sup>138</sup> Ibid., p. 109.

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 18.

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid., p. 21.

l'action gouvernementale se limite elle-même en fonction d'une marge d'action déterminée par cette naturalité<sup>143</sup>.

Foucault souligne que la liberté est devenue avec cette gouvernementalité libérale, non pas une liberté au sens d'un « soit libre », mais au sens d'une liberté de production, une liberté du marché, une liberté du droit de propriété, et aussi une liberté de l'expression. En effet l'intégration des libertés dans l'art de gouverner libéral formé au XVIIIe siècle implique un rapport de production/destruction avec la liberté. Car d'un côté, il faut produire la liberté, et d'un autre côté il faut établir des limitations, des contrôles contre les différentes menaces, ou l'intervention maladroite,<sup>144</sup> c'est-à-dire il faut mettre en place des mécanismes de sécurité.

En somme on peut dire que la gouvernementalité libérale constitue d'une part une série de mécanismes qui relèvent de l'économie, qui relèvent de la gestion de la population, et d'autre part un certain nombre d'instruments qui vont assurer que le désordre, l'irrégularité, l'illégalismes seront empêchés ou réprimés qui sont les dispositifs de sécurité.

Les chapitres deux, trois, quatre et cinq de cette troisième partie, se consacreront à la question de la crise du libéralisme et la naissance du néolibéralisme.

Ces chapitres essayeront d'abord, de se concentrer sur la dimension de la crise du libéralisme, et les différents efforts pour le sauver. C'est la troisième crise du gouvernement que celle du libéralisme qui se noue au XXe siècle autour de la question de l'excès d'État<sup>145</sup>, ou de la phobie d'État. Celle-ci, selon Foucault, est l'un des signes majeurs des crises de gouvernementalité, en précisant que la crise du libéralisme n'est pas la projection pure et simple des crises du capitalisme dans la sphère de la politique. On peut le constater en liaison avec ces crises économiques du capitalisme, ou en décalage chronologique avec elles. C'est une « crise du dispositif général de gouvernementalité »<sup>146</sup>, c'est-à-dire que celle-ci pose essentiellement le problème des modalités de l'intervention politique en matière économique et sociale et celui de sa justification doctrinale<sup>147</sup>.

Foucault précise que cette crise du libéralisme « due à l'inflation des mécanismes compensatoires de la liberté »<sup>148</sup>, c'est-à-dire la nécessité de l'intervention gouvernementale

---

<sup>143</sup> Ibid., p. 19.

<sup>144</sup> Ibid., p. 65.

<sup>145</sup> J.-C. MONOD, « Qu'est-ce qu'une "crise de gouvernementalité" ? », Op. cit., p. 62.

<sup>146</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p.p. 71, 78.

<sup>147</sup> P. DARDOT et C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde*, Op. cit., p. 123.

<sup>148</sup> M. Foucault, *NBP*, Ibid., p. 70.

pour faire face d'une part à la nouvelle question économique et sociale, et d'autre part à la menace des systèmes communiste, socialiste, national-socialisme, et fasciste. Mais la politique économique interventionniste de type keynésien qui a été mise en pratique entre les années 1930 et 1960, par l'État providence, suscite à partir des années 1927-1930, des critiques contre l'intervention excessive de l'État dans la vie économique ainsi que la vie quotidienne, par les libéraux allemands de l'École de Fribourg et les libéraux américains dits libertariens<sup>149</sup>.

Le colloque Walter Lippmann de 1938 et la Société du Mont-Pèlerin créée en 1947 ont été les principales instances d'élaboration du programme néolibéral, en mettant en question tous les acquis du Keynésianisme – l'intervention de l'État, la régulation de l'économie, la protection sociale, le droit du travail, etc.<sup>150</sup>

Afin d'aborder l'analyse de Foucault, il est utile de commencer par la façon dont il conçoit la distinction entre le libéralisme et le néolibéralisme. Pour Foucault cette différence a à voir avec la façon dont ils se concentrent chacun sur l'activité économique. Le libéralisme classique – rappelons-nous - fait de l'échange la matrice de la société. Il établit une homologie, où le rapport sur le marché peut être compris comme un échange de certaines libertés pour un ensemble de droits et de libertés. Le néolibéralisme étend le processus de l'activité économique, pour en faire une matrice générale des relations sociales et politiques, en mettant l'accent non pas sur l'échange mais plutôt sur la concurrence<sup>151</sup>.

D'après Foucault le libéralisme classique et le néolibéralisme partagent l'idée générale de l'*homo oeconomicus* par la façon dont ils tendent à faire une anthropologie particulière de l'homme en tant que sujet économique à la base de la politique. Ce qui les différencie, c'est que le premier met l'accent sur une anthropologie de l'échange, et le deuxième sur celle de la compétition. Le passage de l'échange à la concurrence a des effets profonds : si tout échange a été considéré comme naturel, la concurrence est considérée par les néolibéraux comme relativement artificielle. Elle doit être protégée contre la tendance des marchés à créer des monopoles, et contre les interventions de l'État. Cette compétition nécessite donc une intervention non pas sur le marché, mais sur les conditions mêmes du marché<sup>152</sup>.

---

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Pierre DARDOT, Christian LAVAL, La nouvelle raison du Monde, essai sur la société néolibérale, Op. cit. p. 158.

<sup>151</sup> M. FOUCAULT, NBP, Op. cit.,

<sup>152</sup> Ibid., p. 28

Dans sa Leçon du 31 janvier 1979, Foucault va chercher à voir comment se présente la programmation néolibérale. Il essaie d'abord de repérer le cadre historique dans lequel le néolibéralisme a pris corps, en montrant qu'il y a deux formes distinctes de néolibéralismes, historiquement, et théoriquement : la première, c'est le néolibéralisme allemand, ou le courant de l'École de Fribourg, qui correspond historiquement à la République de Weimar, à la crise de 29, au développement du nazisme, à la critique du nazisme, et enfin à la reconstruction de l'Allemagne après la guerre. La deuxième, c'est le néolibéralisme américain ou le courant de l'École de Chicago, qui se réfère à la période de la politique du New Deal, à la critique de la politique de Roosevelt<sup>153</sup>.

En effet ces deux courants s'unissent contre leur adversaire, le courant keynésien qui règne dans les pays d'Europe après-guerre, et offrent des réponses radicales contre l'intervention de l'État dans le domaine économique<sup>154</sup>. Foucault abordera les deux courants en analysant d'une part, la « politique de la société » des ordolibéraux en s'appuyant précisément sur les sociologues allemands Röpke et Rüstow. Et d'autre part, le néolibéralisme américain et la théorie de Schutz et Becker.

Ainsi, par cette analyse détaillée, Foucault veut présenter, non pas l'histoire de divers courants néolibéraux pour montrer les points de convergences et les points des divergences ; mais pour mettre en évidence les éléments structuraux qui ont contribué à la naissance du gouvernement néolibéral et de montrer ce qui forme la singularité du néolibéralisme. Cela ne signifie pas que Foucault défend le néolibéralisme, bien au contraire, il le critique, mais il utilise les éléments de la pensée néolibérale elle-même comme outils critiques, comme meilleurs instruments pour penser autrement.

Premier point à souligner dans le néolibéralisme allemand : l'intervention gouvernementale n'est pas moins fréquente, moins active, moins continue que dans un autre système comme par exemple, la politique de type keynésienne, ou le plan Beveridge, etc. Ce qui l'en différencie, c'est le point d'application de cette intervention. Le gouvernement néolibéral ne tend pas à corriger les effets destructeurs du marché sur la société, mais il intervient « sur la société elle-même, dans sa trame, et dans son épaisseur ». C'est cela qui permet de constituer un régulateur général du marché sur la société<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> Ibid., p. 151.

Mais qu'est-ce que cela veut dire ? En effet les néolibéraux pensaient que le gouvernement ne doit pas être un gouvernement économique qui reconnaît et observe les lois économiques, comme celui des physiocrates, mais un gouvernement de la société. Ainsi la société devient l'objet de l'intervention gouvernementale, de la pratique gouvernementale. Autrement dit le gouvernement intervient sur la société pour que les mécanismes concurrentiels à chaque instant et à chaque point de l'épaisseur sociale, puissent jouer le rôle de régulateur<sup>156</sup>.

Deuxième point, les néolibéraux tendent non pas à instaurer une société marchande de consommation dans laquelle la valeur d'échange constituerait à la fois, la mesure et le critère des principes de communication des individus entre eux, et les principes de circulation des choses<sup>157</sup> ; mais une société régulée par le marché constituée à partir des principes régulateurs de la concurrence. C'est-à-dire, ce que les néolibéraux cherchent à obtenir, ce n'est pas une société soumise aux effets de la marchandise, mais c'est une société soumise à la dynamique concurrentielle. Selon l'expression de Foucault, ce n'est pas une société du supermarché, mais une société de l'entreprise. Il s'agit d'obtenir une société « indexée » non pas sur la marchandise mais sur la multiplicité des entreprises<sup>158</sup>.

Troisième point : la modification profonde dans le système de la loi et dans l'institution juridique, car la multiplicité des entreprises suscite plus d'actions gouvernementales pour les laisser jouer, ce qui permet éventuellement beaucoup de frictions, qui nécessitent un corps juridique solide<sup>159</sup>. Foucault écrit à ce sujet qu'une « [...] société indexée à l'entreprise et société encadrée par une multiplicité d'institutions judiciaires, ce sont les deux faces d'un même phénomène »<sup>160</sup>.

Quant au néolibéralisme américain, il se focalise sur le modèle social de l'entreprise de Becker, selon lequel l'individu lui-même doit devenir Entreprise. En effet cette théorie du « capital humain » opère un grand déplacement du concept classique de l'*homo-oeconomicus* référant à l'homme de l'échange qui est un partenaire dans le processus d'échange vers l'homme entrepreneur. Cela veut dire que l'homme-entrepreneur est à lui-même son propre capital, et son propre producteur. Il est donc pour lui-même la source de ses revenus.

---

<sup>156</sup> Ibid., p. 151-152.

<sup>157</sup> Ibid. p. 152.

<sup>158</sup> Ibid.

<sup>159</sup> Ibid. 155.

<sup>160</sup> Ibid.

Enfin on peut dire que ces deux cours que Foucault consacre à analyser le libéralisme et le néolibéralisme servent à démontrer l'importance de saisir le présent en examinant la manière dont la vérité et la subjectivité sont produites<sup>161</sup>.

Pour cela, Foucault ne s'intéresse pas au libéralisme comme doctrine ou comme valeur philosophique de la modernité, mais comme pratique concrète ou plutôt, comme art de gouverner des personnes et des choses. Foucault cherche à comprendre le renouvellement constant du libéralisme devenu aujourd'hui le « néolibéralisme ; à comprendre son succès à survivre, en résolvant de manière pragmatique la tension que parfois il crée lui-même.

À plusieurs reprises dans ses travaux de recherche, Foucault définit son projet comme une interrogation sur la manière dont le sujet est constitué à partir de la multiplicité des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées. Analyser le libéralisme et le néolibéralisme est une façon de répondre à cette interrogation qui plonge ses racines dans la question kantienne que Foucault reformule ainsi : qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire ? et afin de refuser ce que nous sommes et établir une nouvelle subjectivité. C'est la raison pour laquelle le travail de Foucault s'intéresse à interroger la manière dont le néolibéralisme n'est pas seulement une manière de gouverner ou de gérer l'économie mais il est surtout lié intimement au gouvernement de l'individu selon une définition particulière de la façon de vivre<sup>162</sup>.

Nous pouvons dire, ce qui est le plus important pour Foucault, c'est la façon dont l'*homo oeconomicus* se transforme en passant de créature de l'échange à créature de la concurrence. Ceci implique un changement général dans la manière dont l'être humain se fait lui-même un sujet<sup>163</sup>.

Le sixième chapitre est en effet, un prolongement des chapitres précédents dans lesquels Foucault étudie le néolibéralisme. Ce chapitre étudie d'abord l'*homo-oeconomicus* comme grille d'analyse, puis sa relation avec la société civile.

Foucault montre que la tentative chez les néolibéraux américains d'appliquer l'analyse économique à une série d'objets, de domaines de comportements, ou de conduites qui appartiennent aux champs sociaux – comme par exemple le mariage, l'éducation des enfants, et la criminalité –, pose à la fois des problèmes théoriques et de méthode. D'abord le problème

---

<sup>161</sup> Jason READ, « A genealogy of Homo-Economicus : Neoliberalism and production of subjectivity », *Foucault studies*, n° 6, p. 26, 2009.

<sup>162</sup> Jason READ, *Ibid.*, p. 27.

<sup>163</sup> *Ibid.*

de la légitimité de l'application de ce modèle économique, puis, le problème son application, au niveau pratique. En effet pour Foucault tous ces problèmes tournent autour de la notion de l'*homo oeconomicus*. À partir de cela il pose la question de savoir dans quelle mesure cette notion est-elle appropriée ? Et dans quelle mesure le fait d'appliquer, le modèle de l'*homo oeconomicus* à tout acteur social est-il fécond ?<sup>164</sup>

D'après Foucault, l'enjeu le plus important du problème de l'*homo oeconomicus*, c'est « le problème de l'identification de l'objet d'analyse économique avec toute conduite rationnelle quelle qu'elle soit qui impliquerait une allocation optimale de ressources rares à des fins alternatives »<sup>165</sup>. Derrière cette définition, explique Foucault, on trouve l'idée de la possibilité d'une généralisation de l'implication de l'économie dans toute conduite. Cette idée se réfère à l'économie en tant que celle des conduites rationnelles impliquant une allocation optimale de ressources à des fins alternatives. Dès lors toute conduite rationnelle quelle qu'elle soit qui implique une allocation optimale de ressources à des fins déterminées parmi d'autres fins alternatives relève de l'analyse économique, comme par exemple un système symbolique, ou un certain nombre de règles de construction, etc.

Foucault poursuit : quelqu'un comme Becker – le plus radical parmi les libéraux américains – va plus loin, en disant que les lois et l'analyse économique peuvent parfaitement s'appliquer à des conduites non rationnelles, c'est-à-dire, à des conduites qui ne cherchent pas à optimiser l'allocation des ressources rares à une fin déterminée parmi d'autres fins alternatives<sup>166</sup>. Pour Becker, « l'analyse économique au fond peut parfaitement trouver ses points d'ancrages et son efficacité si seulement la conduite d'un individu répond à cette clause, la réaction de cette conduite ne sera pas aléatoire par rapport au réel »<sup>167</sup>. Foucault explique qu'ainsi, « toute conduite qui va répondre de façon systématique à des modifications dans les variables du milieu, doit pouvoir relever d'une analyse économique »<sup>168</sup>. Autrement dit toute conduite, selon Becker, qui accepte la réalité. Dès lors l'*homo oeconomicus*, c'est celui qui accepte la réalité et l'économie, qui va « se définir comme la science systématique des réponses aux variables du milieu »<sup>169</sup>.

Bien que cette définition soit très vaste, commente Foucault, elle présente un certain nombre d'intérêts au niveau pratique, dans la mesure où l'on peut intégrer à l'économie toute

---

<sup>164</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 271-272.

<sup>165</sup> Ibid.

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> Ibid.

<sup>169</sup> Ibid.

une série de techniques qui s'appellent les techniques d'analyse comportementales et qui soulèvent alors beaucoup d'intérêt aux États-Unis. On peut trouver cette méthode sous les formes les plus rigoureuses dans l'œuvre du psychologue américain Burrhus Frederic Skinner (1904-1990). Cette méthode des techniques d'analyse comportementale, consiste, non pas à faire l'analyse de la signification des conduites, mais à savoir comment un jeu de stimulations va pouvoir, par des mécanismes de renforcement entraîner des réponses systématiques, à partir desquelles on peut introduire d'autres variables de comportement.

Pour Foucault cela montre que toutes ces techniques d'analyse comportementale peuvent parfaitement s'intégrer dans la définition de l'économie telle que la donne Becker<sup>170</sup>.

Foucault insiste sur ceci que la définition de l'*homo oeconomicus* chez Becker, bien qu'elle ne soit pas reconnue par la majorité des économistes, permet de montrer un paradoxe de l'*homo oeconomicus* tel qu'il apparaît au XVIIIe siècle.

En premier lieu, dit Foucault, l'*homo oeconomicus* au XVIIIe siècle fonctionne comme un élément intouchable par rapport à l'exercice du pouvoir. Du point de vue d'une théorie de gouvernement, c'est le sujet du « laisser-aller, laisser-faire » auquel il ne faut pas toucher, car son intérêt va spontanément converger avec celui des autres<sup>171</sup>. Autrement dit, l'*homo oeconomicus*, « c'est le partenaire, [...] d'un gouvernement dont la règle est laissez-faire »<sup>172</sup>.

En deuxième lieu, l'*homo oeconomicus* tel que le définit Becker, c'est celui qui accepte la réalité ou qui répond de manière systématique à des modifications que l'on introduit artificiellement dans le milieu. En somme, « c'est celui qui est éminemment gouvernable »<sup>173</sup>. Foucault résume ce paradoxe ainsi : « De partenaire intangible du laissez-faire, l'*homo oeconomicus* apparaît maintenant comme corrélatif d'une gouvernementalité qui va agir sur le milieu et modifier systématiquement les variables du milieu »<sup>174</sup>.

Le chapitre suivant aborde ce deuxième point : la relation entre l'*homo-oeconomicus* et la société civile. Il commence par la question qui se pose à partir de l'apparition simultanée et corrélative de la problématique du marché, du mécanisme des prix, et de l'*homo oeconomicus*, c'est-à-dire : comment l'art de gouverner s'exerce-t-il dans un espace de souveraineté peuplé

---

<sup>170</sup> Ibid.

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Ibid.

<sup>174</sup> Ibid.

par des sujets économiques ? Ou comment faire pour que le souverain ne renonce à aucun de ses domaines d'action, qu'il soit politique ou économique ?<sup>175</sup>

Foucault explique que cette problématique de la gouvernementabilité des individus caractérisés à la fois comme des sujets de droit et des sujets économiques suscite l'émergence d'un nouveau champ qui les enveloppe. Mais il ne s'agit pas là simplement de la combinaison de ces deux éléments. Au contraire, ils vont faire partie intégrante d'un ensemble complexe. C'est ce nouvel ensemble, selon Foucault, qui caractérise « l'art libéral de gouverner »<sup>176</sup>.

Pour que l'art de gouverner, précise Foucault, puisse conserver son caractère global sur l'ensemble de l'espace de souveraineté, pour qu'il garde sa spécificité et son autonomie par rapport à la science économique, il faut donner à cet art de gouverner un champ de référence nouveau, une réalité nouvelle sur laquelle il va s'exercer. Ce champ nouveau dit Foucault, c'est la « société civile »<sup>177</sup>.

Dès lors, la société civile, qui est corrélative du nouvel art de gouverner libéral, et qui est associée à l'émergence de l'économie politique, apparaît comme une solution de ce qui semble une impasse théorique, celle de la gouvernabilité de l'*homo oeconomicus*<sup>178</sup>.

Nous tentons dans ce chapitre, dans un premier temps, de voir comment Foucault conçoit la société civile, en la situant par rapport au projet global qui constitue sa réflexion. Dans un deuxième temps, nous abordons la notion de la société civile foucauldienne en tant qu'elle remet en question la raison gouvernementale libérale.

Pour Foucault, la notion de société civile, et les éléments qui constituent le cadre de cette notion de société civile, tout cela a pour but de répondre à la question essentielle : comment gouverner selon des règles de droit un espace de souveraineté peuplé par des sujets économiques ? Comment élaborer une raison ou un principe de gouvernement, autrement que par le droit, et autrement que par l'économie ?<sup>179</sup>

En ce sens, la société civile dit Foucault, n'est pas une idée philosophique, mais elle est « un concept de technologie gouvernementale, ou plutôt le corrélatif d'une technologie de gouvernement dont la mesure rationnelle doit s'indexer juridiquement à une économie entendue

---

<sup>175</sup> Ibid., p. 298.

<sup>176</sup> Ibid., p. 298-299.

<sup>177</sup> Ibid., p. 299.

<sup>178</sup> Céline SPECTOR, « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », *Lumières*, 2007, n° 8, p. 169-191.

<sup>179</sup> Ibid., p. 299.

comme processus de production et d'échange »<sup>180</sup>. Autrement dit, « l'économie juridique d'une gouvernementalité indexée à l'économie politique : c'est cela le problème de la société civile »<sup>181</sup>.

Dans l'analyse foucauldienne donc, l'*homo oeconomicus* est « le point abstrait, idéal et purement économique qui peuple la réalité dense, pleine et complexe de la société civile »<sup>182</sup>. Mais aussi, la société civile, « c'est l'ensemble concret à l'intérieur duquel il faut, pour pouvoir les gérer convenablement, replacer ces points idéaux que constituent les hommes économiques »<sup>183</sup>. Dès lors l'*homo oeconomicus* et la société civile sont deux éléments inséparables qui constituent l'ensemble de la technologie de la gouvernementalité libérale<sup>184</sup>.

Foucault va à ce sujet consulter un texte statutaire à propos de la société civile, le texte de Ferguson : *Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), traduit en français en 1783<sup>185</sup>.

La société civile dans le texte de Ferguson se trouve définie par quatre caractères majeurs. Le premier, c'est la société civile comme constante historico-naturelle. Pour Ferguson, la société civile est une donnée au-delà de laquelle il n'existe rien ou si quelque chose existe, cela est inaccessible pour nous et c'est le fait que l'état de nature, c'est celui où l'homme vit en état social – en société complexe ou en société simple.

Le deuxième caractère, c'est d'assurer la synthèse spontanée des individus. Cela ne signifie pas le recours à un contrat, ou à une union volontaire, ni à une déléation de droits naturels à quelqu'un d'autre. Mais Ferguson trouve que si la société civile opère une synthèse, ce sera par la somme des satisfactions réciproques dans le lien social lui-même. C'est-à-dire, c'est une réciprocité entre les individus qui fait le tout.

Foucault commente l'hypothèse de la synthèse spontanée de Ferguson en montrant qu'on n'est pas là dans un système de l'échange de droit, mais « dans un mécanisme de la multiplication immédiate qui a bien la même forme que cette multiplication immédiate du profit dans la mécanique purement économique des intérêts »<sup>186</sup>. Bien que la forme soit la même, dit Foucault, les éléments et les contenus sont différents. C'est-à-dire, ce qui lie les individus dans

---

<sup>180</sup> Ibid., p. 299-300.

<sup>181</sup> Ibid., p. 300.

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> Ibid.

<sup>184</sup> Ibid.

<sup>185</sup> Ibid., p. 302.

<sup>186</sup> Ibid.

la société civile, ce n'est pas le maximum de profit dans l'échange, ce n'est pas l'intérêt économique, mais c'est toute une série d'éléments que l'on peut appeler des « intérêts désintéressés ». C'est, selon Ferguson, le sentiment, la sympathie, les mouvements de bienveillance des individus les uns envers les autres, mais aussi la répugnance pour d'autres individus. Et tout ce jeu des intérêts désintéressés est beaucoup plus large que l'intérêt économique égoïste<sup>187</sup>.

Troisième caractère de la société civile, c'est qu'elle forme une matrice permanente du pouvoir politique. D'abord, Foucault demande : comment le pouvoir se construit-il dans la société civile ? Et qu'est-ce qui va être l'équivalent de ce que les juristes appelaient le « *pactum subjectionis* », le pacte de sujétion qui oblige des individus à obéir à certains autres ?

Foucault montre alors comment Ferguson dans l'« *Essai sur l'histoire de la société civile* » rompt avec l'idée selon laquelle le pouvoir politique va prendre sa place dans l'histoire, à partir d'une situation d'égalité et de liberté naturelle entre les hommes, que ce soit en s'établissant par un pacte de sujétion, par le renoncement à certains droits, ou par l'acceptation de la souveraineté de quelqu'un autre. Ferguson, plutôt, va décrire l'émergence spontanée du pouvoir politique qui s'opère par un lien de fait. C'est-à-dire que les individus concrets sont liés entre eux par un certain nombre de rôles différents, que chacun va jouer dans la société, de sorte que l'on peut trouver des formes de division du travail, non seulement dans le domaine de la production, mais aussi dans le processus par lequel les décisions du groupe sont prises<sup>188</sup>.

Le quatrième caractère, c'est la société civile comme moteur de l'histoire. Pour rendre la chose plus claire, Foucault montre d'abord que la société civile comme synthèse et subordination spontanée chez Ferguson comporte une certaine forme d'équilibre et de stabilité. Les hommes se lient spontanément entre eux par des liens de bienveillance, en formant des communautés, et dans ces communautés les subordinations s'établissent par consentement immédiat. Ces aspects de la société civile produisent un équilibre fonctionnel d'ensemble, sous lesquels apparaissent un certain nombre de communautés<sup>189</sup>.

Ensuite Foucault, après avoir montré que la société civile chez Ferguson fonctionne par une sorte de lien et d'équilibre spontané, mentionne qu'à l'intérieur de ce lien spontané, les intérêts économiques sont également des liens spontanés, mais qui sont de nature dissociative.

---

<sup>187</sup> Ibid., p. 304-305.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> Ibid.

Ceci va introduire de manière spontanée une situation déséquilibrée dans la société civile. Selon Ferguson, le mécanisme de dissociation est donc dû simplement à l'égoïsme économique qui va prendre forme<sup>190</sup>.

Foucault explique que l'analyse de Ferguson nous montre comment à partir du jeu économique qui a lieu au sein de la société civile, cette dernière va passer par toute une série de transformations historiques.

Il est important de souligner que Foucault voit dans l'analyse de Ferguson sur la société civile une pensée non dialectique de l'histoire. C'est-à-dire l'émergence d'acteurs historiques qui procèdent sur un mode qui n'est pas celui de l'infrastructure/superstructure<sup>191</sup>. Comme Céline Spector le dit, ce à quoi Foucault s'intéresse le plus dans l'analyse de Ferguson, c'est l'« innovation du social », celle d'une politique irréductible à l'économie ou au juridique<sup>192</sup>, comme Foucault le dit lui-même, en la distinguant des caractéristiques de la notion de société civile chez Hobbes, Rousseau, et Montesquieu<sup>193</sup>.

Premièrement, Foucault indique que la notion de société civile recouvre un domaine de relations sociales, de liens entre les individus, qui constituent des unités collectives et politiques, ni purement économiques, ni purement juridiques<sup>194</sup>.

Deuxième aspect de la société civile, elle apparaît comme une articulation de l'histoire sur le lien social. C'est-à-dire que l'histoire ne vient pas comme un développement logique qui vient prolonger une structure juridique donnée au départ. La société civile n'est pas non plus ce principe de dégénérescence par rapport à l'état de nature. Mais l'histoire de la société civile, c'est une formation perpétuelle de nouveau tissu social, de nouvelle relation, de nouvelle structure économique et par conséquent de nouveau type de gouvernement<sup>195</sup>.

Enfin, la notion de société civile permet de montrer une relation interne et complexe entre les liens sociaux et le rapport d'autorité sous forme de gouvernement<sup>196</sup>.

En effet la notion de société civile conduit à une série de problèmes, qui permettent d'écarter le problème théorique et juridique de la constitution originnaire de la société. Mais cela

---

<sup>190</sup> Ibid.

<sup>191</sup> Céline SPECTOR, « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », Op. cit., p. 176.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 312.

<sup>194</sup> Ibid., p. 311.

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Ibid.

ne signifie pas, explique Foucault, que le problème juridique de l'exercice du pouvoir à l'intérieur de la société civile ne va pas se poser, mais qu'il va se poser d'une autre façon. C'est-à-dire, si la question juridique au XVIIe et au XVIIIe siècle est : comment pourrait-on retrouver à l'origine de la société civile la forme juridique qui va limiter par avance l'exercice du pouvoir ? La question ensuite sera simplement : comment limiter l'exercice du pouvoir à l'intérieur d'une société, où les phénomènes de subordination existent déjà ?<sup>197</sup>

Ce chapitre après avoir présenté globalement ces approches de la société civile, il va aborder la redistribution ou plutôt, selon Foucault, une sorte de recentrement/décentrement de la raison gouvernementale<sup>198</sup>. Pour bien expliquer ce qu'il entend par là, Foucault se réfère au problème de l'exercice du pouvoir, tel qu'il se pose aux juristes et aux historiens à partir du XVIe siècle – qui est apparu au Moyen-Âge : comment peut-on régler l'exercice du pouvoir chez celui qui gouverne ?<sup>199</sup>

Foucault explique que pendant longtemps, l'idée de régler, ou plutôt de limiter l'exercice du pouvoir, se trouve du côté d'une sagesse du souverain. C'est-à-dire que celui-ci gouverne selon les lois humaines et divines que Dieu a prescrites. Mais cette sagesse, en quoi doit-elle consister ? En effet, selon Foucault, il faut chercher cette sagesse du côté de la vérité sur laquelle le gouvernement va se régler : vérité du texte religieux, vérité de la révélation, vérité de l'ordre du monde. C'est cela qui doit être le principe de réglage de l'exercice du pouvoir<sup>200</sup>.

À partir du XVIe-XVIIe siècles, dit Foucault, le réglage de l'exercice du pouvoir ne se fait pas selon la sagesse, mais selon le calcul, c'est-à-dire le calcul de la richesse, le calcul des relations sociales, le calcul des facteurs de puissance, etc. À ce moment-là, on ne cherche pas à régler le gouvernement sur la vérité, mais on cherche à le régler sur la rationalité. C'est ce qui selon Foucault marque les formes modernes de la technologie gouvernementale.<sup>201</sup>

Comme on a vu plus haut, Foucault montre comment Ferguson dans l'« Essai sur l'histoire de la société civile » va décrire l'émergence du pouvoir politique non pas par le contrat, ou par l'union volontaire, ni par la délégation de droit à un autre. Mais le pouvoir politique s'élabore spontanément par un lien de fait, c'est-à-dire que les individus sont liés

---

<sup>197</sup> Ibid., p. 312.

<sup>198</sup> Ibid.

<sup>199</sup> Ibid., p. 314-315.

<sup>200</sup> Ibid., p. 315.

<sup>201</sup> Ibid.

entre eux par un certain nombre de rôles différents, de sorte que l'on peut trouver des formes de division du travail, non pas à partir du processus économique mais à partir des liens sociaux.

Si la notion de la société civile selon Foucault a permis de montrer une relation interne et complexe entre les liens sociaux et le rapport d'autorité sous la forme du gouvernement, peut-on prétendre que Foucault a aussi cherché de cette façon comment régler un gouvernement socialiste peut être imaginé à partir des liens sociaux ?



## **1ère Partie : Qu'est-ce que la critique ?**

---



# CHAPITRE I : Foucault et la question Kantienne des Lumières

## 1. Introduction

---

Dans son article « "Omnes et singulatim" : Vers une critique de la raison politique », Foucault explicite quelle est la tâche de la philosophie en mettant en œuvre une critique de la raison politique.

« [...], depuis Kant, le rôle de la philosophie a été d'empêcher la raison de dépasser les limites de ce qui est donné dans l'expérience ; mais, dès cette époque - c'est-à-dire, avec le développement des États modernes et l'organisation politique de la société -, le rôle de la philosophie a aussi été de surveiller les abus de pouvoir de la rationalité politique, ce qui lui donne une espérance de vie assez prometteuse. »<sup>1</sup>

Peut-on faire l'hypothèse de ce que le parcours de pensée de Foucault aura été un effort permanent pour démontrer et analyser la relation entre la rationalité moderne et les excès du pouvoir ?

Si cela est le cas, il faut situer quelques points importants de ce parcours :

Premièrement, Foucault repère et analyse une rationalité spécifique appartenant à la culture occidentale moderne et se rapportant aux Lumières.

Deuxièmement, Foucault ne cherche pas à analyser la rationalité globale de la société et de la culture, mais à saisir les diverses formes de rationalité à la fois régionales et historiques, c'est-à-dire qu'il analyse la rationalité à travers la façon dont elle s'exerce, dans différents domaines, et dont chacun renvoie à une expérience fondamentale : la folie, la maladie, la mort, le crime, la sexualité, etc.<sup>2</sup> En effet Foucault affirme que dans chacun de ces domaines, on peut trouver un ensemble de pratiques qui s'articulent et constituent un système de savoir-pouvoir, et ce système historique et régional est une manière rationnelle d'ordonner les pratiques<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Michel FOUCAULT, « "Omnes and Singulatim" : Towards a Criticism of Political Reason », Conférences à l'Université de Stanford, 10 et 16 octobre 1979, S. McMurrin S (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, t. II, Salt Lake City : University of Utah Press, 1981, tr. fr., « "Omnes et singulatim" : Vers une critique de la raison politique », *Le Débat*, 1986/4, n° 41, DE, Vol. II, Texte n° 291, p. 954.

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », DE, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1044.

<sup>3</sup> Takashi SAKAMOTO, « L'Histoire foucauldienne de la raison entre l'homme kantien et le neveu de Rameau », *Lumières*, 2011/2, n° 16, p. 107.

Troisièmement, Foucault indique que les Lumières sont en général considérées comme une phase extrêmement importante dans l'histoire de l'Occident, en particulier dans le développement d'une nouvelle forme politique qui est celle de l'État moderne, se caractérisant par une forme de pouvoir à la fois globalisante et totalisante. Il ajoute que cet État moderne comporte, de plus, « une combinaison si complexe de techniques d'individualisation et de procédure totalisatrices », telles qu'on n'a jamais vu dans toute l'histoire des sociétés<sup>4</sup>. Malgré cela, selon lui, il faut se référer à des processus plus lointains dans l'histoire, pour « [...] comprendre par quels mécanismes nous nous sommes retrouvés prisonniers de notre propre histoire »<sup>5</sup>. C'est-à-dire, qu'il faut remonter, dit-il, à cette vieille technique de pouvoir qui s'appelle « le pouvoir pastoral »<sup>6</sup>.

Cela le conduit à analyser le développement des techniques de pouvoir destinées à diriger les individus d'une manière continue et permanente. Il explique que la « ligne de conduite » marquant son précédent travail, ce sont les rapports entre des expériences comme la folie, la mort, le crime ou la sexualité, et diverses technologies de pouvoir. Aussi son travail portera-t-il désormais sur « le problème de l'individualité » ou plutôt de l'identité en rapport avec le problème du « pouvoir individualisant » », autrement dit sur le problème de la formation du sujet, ou de la subjectivation<sup>7</sup>.

En effet, Foucault dans la continuité de la tradition critique dans laquelle il souhaite s'inscrire, cherche à établir un diagnostic de ce que nous sommes dans notre présent, par l'analyse critique de ce type de rationalité appartenant aux sociétés occidentales modernes, et qui se caractérise par un double aspect individualisant et totalisant<sup>8</sup>. Et en même temps, c'est une tentative qui vise à une stratégie de résistance, afin de « promouvoir de nouvelles formes de subjectivité »<sup>9</sup> et à nous émanciper de ce « type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles »<sup>10</sup>.

Cette rationalité trouve son point d'ancrage dans l'*Aufklärung*<sup>11</sup> :

« [...] l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons constitue de plus en plus la grande tâche philosophique. Sans doute le problème philosophique le plus infaillible est-il celui de l'époque

---

<sup>4</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1047-1048.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 1044.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 1048.

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, « "Omnes et singulatim" : Vers une critique de la raison politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 291, p. 955.

<sup>8</sup> Michel SENELLART, « M. Foucault : La critique de la raison gouvernementale », Op. cit., p. 131.

<sup>9</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1051.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 1051.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 1044.

présente, de ce que nous sommes à ce moment précis. Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de "double contrainte" politique que sont l'individualisation, et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. »<sup>12</sup>

À partir de cette perspective, nous essayerons dans un premier temps d'examiner la manière dont Foucault établit la notion de critique qu'il conçoit comme une « attitude critique », un « *ethos* », une façon d'agir qui s'articule autour d'une « ontologie du présent » ; et dans un deuxième temps, nous interrogerons les rapports entre la critique et l'« *Aufklärung* », qui le conduira à situer son propre projet de critique au regard de la critique kantienne.

## **2. « L'art de n'être pas tellement gouverné » ou l'attitude critique**

Dans sa conférence devant la Société Française de Philosophie, le 27 mai 1978, éditée en 1990 dans le Bulletin de la société de la Philosophie, sous le titre de « Qu'est-ce que la critique ? » avec en sous-titre « Critique et *Aufklärung* », Foucault commence par s'excuser de ne pas lui avoir donné un titre. Il ajoute : « je n'avais guère trouvé de titre ; ou plutôt il y en avait un qui me hantait mais que je n'ai pas voulu choisir [...], c'eût été indécent »<sup>13</sup>. Il poursuit : « En réalité la question [...] dont je veux toujours vous parler, est : « Qu'est-ce que la critique ? ». Mais à la fin de son intervention, il dira : « Vous voyez pourquoi je n'avais pas pu donner, osé donner un titre à ma conférence qui aurait été *Qu'est-ce que l'Aufklärung* ? »<sup>14</sup>.

Pour quelle raison Foucault n'a-t-il pas donné le titre énoncé en fin d'intervention ?

Pour Frédéric Gros ce point est un peu énigmatique, car la question est plutôt : pourquoi donc ce titre « Qu'est-ce que l'*Aufklärung*? », lui était-il apparu « indécent » ?<sup>15</sup>

En effet, on peut considérer que cette conférence de 1978 est une esquisse de ce qui deviendra le texte publié en 1984 aux USA dans *The Foucault Reader* sous le titre de *What is Enlightenment ?* « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Ce dernier est composé essentiellement de la deuxième heure de la première leçon du cours *Le gouvernement de soi et des autres* de l'année 1982-1983, au Collège de France. Il est aussi paru dans le numéro de mai 1984 du Magazine littéraire, un autre écrit portant le même titre « Qu'est-ce que les Lumières ? »

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 1051.

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 36.

<sup>14</sup> Ibid., p. 53.

<sup>15</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit., p. 161.

constitué d'une transcription partielle mais précise de la première heure de la même leçon du cours 1983. En effet les deux publications – l'américaine et la française – prennent comme base la première leçon du cours, donné au Collège de France durant les années 1982-1983<sup>16</sup>.

En indiquant les différences entre les deux textes, Frédéric Gros estime que Foucault après une contextualisation générale du texte de Kant dans la première heure, entre dans le détail de ses premières lignes. Et l'ouvrage américain reprend, d'une manière assez brève et synthétique plusieurs points du cours, alors que celui en français se présente comme une transcription précise<sup>17</sup>.

Dans sa conférence « Qu'est-ce que la critique ? », Foucault se référait à la pastorale chrétienne, et au fait que l'Église chrétienne exerce une activité singulière appartenant spécifiquement au pouvoir pastoral. Cette activité prend en charge chaque individu tout au long de sa vie et quel que soit son âge ou son statut pour le guider vers le salut dans un rapport d'obéissance<sup>18</sup>.

Foucault souligne que cette opération se déploie comme une technique réfléchie comportant des règles générales, des méthodes d'examen, des dispositifs d'aveux, etc. Cela est connu sous l'expression de « la direction de la connaissance », nommée par l'Église grecque « *techné technôn* » et par l'église romaine latine « *ars artium* », autrement dit, l'art de gouverner les hommes. Foucault précise que celui-ci est resté longtemps lié à des pratiques limitées – même dans la société médiévale – à des groupes spirituels relativement restreints<sup>19</sup>.

Philippe Sabot nous dit que l'intérêt de Foucault pour ce modèle de gouvernementalité vient du fait que d'une part ce modèle – au-delà des premières communautés chrétiennes – peut prendre d'autres formes, mais reste toujours articulé autour de trois éléments principaux : le pouvoir, la vérité, le sujet. Et d'autre part, que ce type de gouvernement, « relève bien d'un dispositif technologique subtil, situé au point de rencontre entre les technologies de pouvoir et les technologies de soi »<sup>20</sup>. C'est-à-dire, comme l'explique Frédéric Gros, que la

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 159-160.

<sup>17</sup> Ibid., p. 160.

<sup>18</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 36.

<sup>19</sup> Ibid., p. 37.

<sup>20</sup> Philippe SABOT, « Ouverture : Critique, attitude critique, résistance », Édouard Jolly et Philippe Sabot (dirs.), *Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2013, p. 17.

gouvernementalité « consiste à produire l'obéissance d'un sujet au moyen d'un discours de vérité »<sup>21</sup>.

À partir du XV<sup>e</sup> siècle, nous dit Foucault, on assiste à une véritable explosion de « l'art de gouverner l'homme » marquée par un déplacement de l'espace religieux à la société civile. On voit aussi sa démultiplication dans des domaines variés : comment gouverner la maison, comment gouverner les individus, comment gouverner les pauvres, comment gouverner les armées, comment gouverner les différents groupes, les cités, les États, etc. En effet on peut dire que cette question du « Comment gouverner ? » sera la question fondamentale de l'époque<sup>22</sup>.

Foucault montre que cette « gouvernementalisation » spécifique aux sociétés occidentales des XV-XVI<sup>e</sup> siècles, suscite des mouvements de résistance qui peuvent être caractérisés selon lui par une « attitude critique ». Il explique que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner, on peut repérer une perpétuelle question qui est « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs, et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux »<sup>23</sup>. En effet, ce questionnement oppositionnel induisant une résistance est une manière de limiter, de trouver une juste mesure à « l'art de gouverner », mais aussi, pour celui-ci, une amélioration de ce qu'il a mis en place. Par ailleurs, Foucault signale qu'au même moment, naît en Europe une forme culturelle générale ; une façon d'être partagée par toutes les sociétés, une manière de penser, de faire, d'adopter une attitude morale et politique, un certain rapport aux autres et à la société. Il appelle cela « l'attitude critique ». Il ajoute qu'il fait cette proposition « comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné »<sup>24</sup>.

Même si la définition paraît très générale, très vague, elle permet néanmoins, selon Foucault, de repérer les divers points d'ancrage historiques de cette « attitude critique » qu'est le retour aux Écritures contre le magistère ecclésiastique, dans l'invocation d'un droit naturel contre la puissance absolue du souverain, dans le raisonnement scientifique contre le poids de l'autorité<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit., p. 161.

<sup>22</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 37.

<sup>23</sup> Ibid., p. 38.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

Il convient, pourtant, de noter en premier lieu que la conférence « Qu'est-ce que la critique ? » se présente comme un prolongement de l'analyse effectuée dans son cours *Sécurité, Territoire, Population* au Collège de France en 1978 aussi<sup>26</sup>, dans lequel il évoquait une série de contre conduites, s'opposant à des modes de gouvernementalité, plus précisément le gouvernement pastoral<sup>27</sup>.

En deuxième lieu, Foucault avance dans sa conférence une analyse de la « gouvernementalité pastorale », proposée trois mois auparavant au Collège de France, en montrant que « la gouvernementalisation » qui caractérise les sociétés occidentales modernes des XVe-XVIe siècles, n'est pas dissociée de la question : « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela »<sup>28</sup>. Il vise aussi à montrer que la critique de cette gouvernementalisation n'est pas extérieure au pouvoir, mais qu'elle engage comme une controverse interne à l'art de gouverner, de l'ordre d'une résistance<sup>29</sup>.

« [...] Si on donne bien à ce mouvement de la gouvernementalisation de la société et des individus à la fois, l'insertion historique [...] il semble qu'on pourrait placer de ce côté-là à peu près ce qu'on appellerait l'attitude critique. En face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner. »<sup>30</sup>

En troisième lieu, à partir de ces trois mouvements historiques – la critique du magistère ecclésial, le recours du droit naturel contre le pouvoir absolu du souverain, la critique scientifique face à l'autorité –, l'attitude critique s'inscrit en opposition interne dans l'ordre de la gouvernementalité, où à chaque fois elle met en crise un ensemble de relations de pouvoir et la manière même dont ces relations vont jouer entre elles : le pouvoir, la vérité et le sujet. C'est ceci qui forme pour Foucault le foyer de la critique.

« La Bible, le droit, la science ; l'écriture, la nature, le rapport à soi ; le magistère, la loi, l'autorité du dogmatisme. On voit comment le jeu de la gouvernementalisation et de la critique, l'une par rapport à l'autre, ont donné lieu à des phénomènes qui sont, je crois, capitaux dans l'histoire de la culture occidentale, qu'il s'agisse du développement des sciences philosophiques, qu'il s'agisse du développement de la réflexion, de l'analyse juridique, de la réflexion méthodologique. Mais surtout, on voit que le foyer de la critique, c'est essentiellement le faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre, ou l'un aux deux autres, le pouvoir, la vérité et le sujet. »<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> Daniele LORENZINI et Arnold I. DAVIDSON (dirs.), « Introduction », Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? suivie de La Culture de soi*, Op. cit., p. 16.

<sup>27</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit., p. 161.

<sup>28</sup> D. LORENZINI et A. I. DAVIDSON (dirs.), « Introduction », Ibid., p. 16.

<sup>29</sup> P. SABOT, « Ouverture : Critique, attitude critique, résistance », Op. cit., p. 18.

<sup>30</sup> M. FOUCAULT., « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 38.

<sup>31</sup> Ibid.

En quatrième lieu, dans le cours *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault se concentre sur les résistances apparaissant dans le champ de la pastorale chrétienne, en les définissant comme des « contre conduites », des attitudes par lesquelles se manifeste la volonté d'être conduit autrement, et qu'il présente en revanche explicitement dans sa conférence comme une étape dans la généalogie de l'attitude critique<sup>32</sup>.

En cinquième lieu, Foucault conçoit la critique non pas comme une théorie, ni une doctrine, ni un système, mais bien en termes de refus<sup>33</sup> « d'être gouverné comme cela, par cela »<sup>34</sup>. À partir de cette perspective historique, il propose le concept d'attitude critique en tant qu'« art de l'inservitude volontaire » :

« [...] si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, [...] je dirai que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; [...], la critique, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler d'un mot, la politique de la vérité. »<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> D. LORENZINI, A. I. DAVIDSON (dirs.), « Introduction », Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? suivie de La Culture de soi*, Op. cit., p. 17.

<sup>33</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit., p. 162.

<sup>34</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 38.

<sup>35</sup> Ibid., p. 39.

### 3. Critique et *Aufklärung*

Malgré son caractère empirique et approximatif, cette définition de l'attitude critique est très proche, fait-il remarquer, de ce que Kant définissait en tant que l'*Aufklärung*<sup>36</sup>. Plus précisément elle correspond, non pas à la critique kantienne, mais à la réponse de Kant à la question « *Was ist Aufklärung ?* » en 1784. C'est ainsi que l'*Aufklärung* au sens de Kant sera de l'ordre de l'attitude critique<sup>37</sup>. Car pour lui l'*Aufklärung* est caractérisée par un mouvement visant à rendre les hommes majeurs, à partir d'un état de minorité. Cette minorité est définie tout d'abord par « une incapacité dans laquelle l'humanité serait tenue, incapacité à servir de son propre entendement » sans la direction d'une entité extérieure. Ensuite il y a une corrélation entre d'une part, « une autorité qui s'exerce et qui maintient l'humanité dans cet état de minorité », et d'autre part, ce que Kant appelle « un manque de décision et de courage »<sup>38</sup>.

En ce sens l'*Aufklärung* kantienne est une attitude de refus d'obéissance à la vérité qui est pensée et imposée par une autorité extérieure, c'est un refus de se soumettre à priori à des systèmes qui nous font obéir au moyen de discours<sup>39</sup>. Autrement dit l'*Aufklärung* est un moyen de résister à l'excès de pouvoir moderne<sup>40</sup>.

Ceci explique, pour Philippe Sabot, l'hésitation de Foucault dans sa conférence « Qu'est-ce la critique ? » entre les deux titres, puisqu'il s'agit au fond de la même question<sup>41</sup>. Mais, Daniele Lorenzini et Arnold I. Davidson écrivent, eux, en effet, que Foucault vise à redéfinir radicalement, l'entreprise kantienne, afin de la déplacer en direction de ce qu'il appelle l'« attitude critique »<sup>42</sup>. C'est-à-dire que « si Kant a déporté l'attitude critique et la question de l'*Aufklärung* dans la question de la critique épistémologico-transdantale »<sup>43</sup>, Foucault quant à lui fait le chemin inverse, posant la question de la connaissance dans son rapport à la domination<sup>44</sup>, « [...] à partir d'une certaine volonté décisive, de n'être pas gouverné, cette volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa

---

<sup>36</sup> Ibid. p. 40.

<sup>37</sup> P. SABOT, « Ouverture : Critique, attitude, résistance », Op. cit., p. 20.

<sup>38</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 40.

<sup>39</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit., p. 162.

<sup>40</sup> Yoshiyuki SATO, « Subjectivation et résistance, Sur le tournant de Foucault », *Cahiers philosophiques*, Scérén CNDP, Octobre 2004, n° 99, p. 36.

<sup>41</sup> P. SABOT, « Ouverture : Critique, attitude critique, résistance », Op. cit., p. 21.

<sup>42</sup> D. LORENZINI, A. I. DAVIDSON (dirs.), « Introduction », Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? suivie de La Culture de soi*, Op. cit., p. 11-15

<sup>43</sup> Ibid., p. 15.

<sup>44</sup> Ibid.

minorité. Question d'attitude »<sup>45</sup>. C'est pour cela que le titre « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? », a pu lui paraître « indécent ».

#### **4. Une philosophie du présent**

En effet Foucault s'est souvent référé à ce petit texte de Kant intitulé « *Was ist Aufklärung* ? », car il y voit une philosophie entrant dans la temporalité du présent, et qui problématise l'actualité dont elle fait partie<sup>46</sup>.

Foucault signale que la pensée philosophique a abordé le questionnement sur son propre présent de trois façons : la première distingue le présent, par les grands événements tout au long de l'histoire du monde – comme dans *Le Politique* de Platon. La deuxième interroge le présent dans le but de repérer les signes annonciateurs d'un événement prochain – ce qu'on peut voir chez Saint Augustin. La troisième traite le présent comme Vico, le voyant comme un point de transition vers un monde nouveau<sup>47</sup>. Mais la spécificité de Kant est de l'aborder à partir de cette question : « Qui sommes-nous, à ce moment précis de l'histoire ? »<sup>48</sup>. L'*Aufklärung*, dit Foucault, nous concerne à la fois nous, et la situation présente. L'*Aufklärung* est une « *Ausgang* », une sortie, un dégagement de l'état de minorité, elle concerne la pure actualité<sup>49</sup>.

Mais pour Foucault, il apparaît que cette définition relève d'un mouvement de la négativité. Pour quelle raison cela lui apparaît-il tel ?

Dans ses autres écrits sur l'histoire, assure Foucault, Kant interroge l'origine, ou la finalité intérieure d'un processus historique, mais dans l'*Aufklärung*, « il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur, il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? »<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 53.

<sup>46</sup> M. SENELLARD, « M. Foucault : La critique de la raison gouvernementale », Op. cit., p. 135.

<sup>47</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 339, Op. cit., p. 1382-1383.

<sup>48</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1051.

<sup>49</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Ibid.*, p. 1383.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 1383.

En ce sens, ce texte a ouvert un nouveau champ dans la philosophie, celui de la « philosophie de l'actualité », et on ne peut pas le réduire à la réflexion critique ou historique de Kant<sup>51</sup>.

Foucault repère quelques traits permettant de saisir comment Kant en vient à la philosophie du présent :

En premier lieu, Kant indique que l'*Aufklärung* est un processus qui nous dégage de l'état de minorité tel qu'il le désigne, comme un état de notre volonté ; dans lequel on accepte l'autorité d'autrui<sup>52</sup>.

En deuxième lieu, Foucault remarque que cette sortie est présentée comme un processus en train de se dérouler, mais aussi comme une tâche et une obligation. Kant précise dès le premier paragraphe que l'homme est responsable de son état de minorité, il faut donc concevoir qu'il ne peut en sortir que par le changement qu'il opère sur lui-même, par lui-même. D'une façon significative, dit Foucault, Kant donne pour devise de l'*Aufklärung* : « *Aude saper* », « Aie le courage, l'audace de savoir ». L'*Aufklärung* est donc un processus où les hommes sont collectivement engagés, tout en ayant à le réaliser individuellement. Les hommes d'après lui, sont à la fois, éléments et acteurs dans ce processus<sup>53</sup>.

En effet, précise Foucault, Kant définit l'*Aufklärung* « comme le passage de l'humanité à son état de majorité situé dans l'actualité par rapport à ce mouvement d'ensemble et ses directions fondamentales ». En conséquence « chacun se trouve responsable d'une certaine façon de ce processus d'ensemble »<sup>54</sup>.

Le troisième trait repéré est l'emploi ambigu du mot « *Menschheit* » ou « L'Humanité » dont l'importance est grande dans la conception kantienne de l'Histoire. Aussi Foucault se demande-il si l'*Aufklärung* est un changement historique qui a trait aux conjectures politiques et sociales de tous les hommes sur la terre, ou si elle concerne le changement affectant ce qui constitue l'humanité de l'être humain. La réponse Kantienne malgré une apparence simplicité est équivoque et complexe<sup>55</sup>. Foucault, reprendra le propos de Kant quant à l'accès à la majorité de l'homme, déterminant les conditions par lesquelles l'homme sort de sa minorité. Kant y voit,

---

<sup>51</sup> Y. SATO, « Subjectivation et résistance, Sur le tournant de Foucault », Op. cit., p. 79.

<sup>52</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 339, Op. cit., p. 1383.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 1383-1384.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 1386-1387.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 1384.

deux conditions qui sont à la fois spirituelles et institutionnelles, éthiques et politiques. La première concerne l'obéissance et l'usage de la raison. Il désigne d'abord l'état de minorité par un « Obéissez, ne raisonnez pas ». Pour lui ce modèle s'exerce dans la discipline militaire, le pouvoir politique, et l'autorité religieuse. Kant dit même, l'humanité ne sera pas majeure lorsqu'on n'aura plus à obéir, mais elle sera majeure lorsqu'on dira : « Obéissez, et vous pourrez raisonner autant que vous voulez ». Il donne quelques exemples très simples, parmi lesquels celui de l'impôt : « Payer l'impôt, mais pouvoir raisonner autant qu'on veut sur la fiscalité »<sup>56</sup>. C'est-à-dire qu'être humain ne signifie pas de refuser toute forme d'obéissance, car il y a une certaine soumission indispensable au fonctionnement de la société<sup>57</sup>. Dans le même temps l'individu a toute latitude pour raisonner comme il l'entend.

Foucault remarque qu'on pourrait penser que ce point-là ne comporte aucune différence avec ce que l'on conçoit depuis le XVI<sup>e</sup> siècle comme « la liberté de conscience », c'est-à-dire le droit de penser comme on veut, à condition qu'on obéisse comme il faut. Cependant, Kant fait intervenir une autre distinction. Celle qui différencie l'usage privé de l'usage public : la raison doit être libre en public mais soumise dans le privé – ce qui est bien différent, relève Foucault, de ce que l'on entend par « liberté de conscience ». C'est-à-dire que, selon Kant, l'homme fait un usage privé de sa raison lorsqu'il a un rôle à jouer dans la société – comme être soldat, être fonctionnaire, avoir des impôts à payer, etc. Dans tous ces cas, l'homme est tenu d'appliquer des règles pour poursuivre des fins particulières. Dès lors, l'homme ne peut pas avoir un usage libre de sa raison. Kant ne demande pas à ce que l'on pratique une obéissance aveugle, mais à ce que l'on adapte l'usage de la raison suivant des circonstances déterminées<sup>58</sup>.

En revanche, raisonner en tant qu'être raisonnable, c'est être libre de raisonner. Dès lors l'usage de la raison est public et libre. L'*Aufklärung* se réalise d'après Kant « lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre, et de l'usage public de la raison »<sup>59</sup>.

Cela conduit Foucault à un quatrième questionnement, d'essence politique. En effet, il cherche alors à trouver dans le propos de Kant, comment l'usage de la raison publique peut s'exercer sans limite, tandis que les individus obéissent autant que cela est possible. C'est là que l'*Aufklärung* devient une question politique. Kant proposera d'une manière à peine voilée à Frédéric II une sorte de contrat que Foucault appelle le « contrat du despotisme rationnel avec

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 1384-1385

<sup>57</sup> Olivier DEKENS, *Qu'est-ce que les Lumières ? De Foucault*, Col. La philothèque, Bréal : Rosny, 2004, p. 93.

<sup>58</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 339, Op. cit., p. 1385.

<sup>59</sup> Ibid., p. 1385.

la libre raison »<sup>60</sup>, c'est-à-dire, que l'institution politique pourrait obtenir de ses sujets une authentique obéissance à la condition qu'elle leur garantisse une totale liberté dans l'usage public, et surtout que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle<sup>61</sup>.

Ces quatre traits, présentés de manière ambiguë, selon Foucault, réunissent ce que Kant entend exactement par l'*Aufklärung* en termes de philosophie du présent. Cependant la critique apparaît nécessaire, car elle détermine les conditions dans lesquelles l'usage public est légitime, pour connaître les limites de notre connaissance, c'est-à-dire « ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer », à contrario de l'usage illégitime de la raison qui fait naître l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie. Dès lors, souligne Foucault, selon Kant, « La critique c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung* ; et inversement, l'*Aufklärung*, c'est l'âge de la critique ». <sup>62</sup>

On pourrait comprendre là que pour Kant se nouent dans l'*Aufklärung* un ensemble de processus historiques complexes, à un certain moment du développement des sociétés européennes, avec l'esprit critique au sens de la critique de la raison et en font un événement ou un ensemble d'événements.

L'hypothèse que souhaite examiner Foucault est que ce petit livre de Kant se trouve à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion historique. Il explique : « C'est la première fois qu'un philosophe lie ainsi de façon étroite et de l'intérieur, la signification de son œuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit »<sup>63</sup>.

En effet ce que Foucault veut dire ici, c'est que la réflexion sur aujourd'hui comme différence dans l'histoire, est ce qui est propre à l'*Aufklärung*, et qui forme la tâche de la philosophie moderne<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 1386.

<sup>61</sup> Ibid., p. 1386. Et O. DEKENS, *Qu'est-ce que les Lumières ? De Foucault*, Op. cit., p. 94.

<sup>62</sup> Ibid., p. 1386.

<sup>63</sup> Ibid., p. 1387.

<sup>64</sup> O. DEKENS, *Qu'est-ce que les Lumières ? De Foucault*, Ibid., p. 95.

## 5. L'*Aufklärung* comme « attitude de modernité »

Foucault repensera l'*Aufklärung* Kantienne en faisant une esquisse de ce qu'il appelle l'« attitude de modernité ». Pour lui, la référence à ce texte ne signifie pas un retour au modèle Kantien, mais consiste à se demander « si on peut envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période historique »<sup>65</sup>.

Foucault définira d'abord cette attitude comme un « mode de relation à l'égard de l'actualité, un choix volontaire qui est fait par certains, [...], une manière de penser, et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui tout à la fois marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un « *êthos* »<sup>66</sup>.

Ce dont il s'agit, au lieu d'aborder la modernité comme une période de l'histoire ou des traits caractéristiques d'une période, c'est de chercher comment la modernité se trouve en lutte avec des attitudes de contre modernité<sup>67</sup>. Autrement dit l'attitude de modernité, qui est une « certaine manière de penser, de dire, d'agir, également un certain rapport à ce qui existe »<sup>68</sup>, constitue la forme par laquelle on peut distinguer la période moderne de celles « pré » ou « post moderne ».

Ce qui en son sens est enraciné dans l'*Aufklärung*, c'est un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois « le rapport au présent, le mode d'être historique, et la constitution de soi-même comme sujet autonome »<sup>69</sup>. Autrement dit c'est l'attitude de la modernité qui se présente d'une part, comme une réflexion sur le présent – comme différence dans l'histoire –<sup>70</sup> et d'autre part, comme un effort permanent pour interroger les rationalités qui nous régissent. Autrement dit encore, c'est un *êthos* philosophique qu'on pourrait caractériser par une critique permanente de notre être historique<sup>71</sup>.

Foucault distingue deux caractères à cet *êthos* ; il désigne le premier comme négatif et le deuxième comme positif.

---

<sup>65</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que Les Lumières ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 339, Op. cit., p. 1387.

<sup>66</sup> Ibid., p. 1387.

<sup>67</sup> Ibid., p. 1387.

<sup>68</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 36.

<sup>69</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », Ibid., p. 1390.

<sup>70</sup> Ibid., p. 1387.

<sup>71</sup> Ibid., p. 1390.

## 5.1 Le caractère négatif de l'*êthos* philosophique

### A. Le refus du chantage à l'*Aufklärung*

Premièrement, le caractère négatif de l'*êthos* philosophique : d'abord il faut que cet *êthos* échappe à ce que Foucault appelle le « chantage » de l'*Aufklärung*. C'est-à-dire, être pour ou contre, ce qui se présente sous la forme intellectuelle et politique d'une façon simpliste et autoritaire : soit on accepte l'*Aufklärung* et on reste dans la tradition de son rationalisme ; soit on le critique et on tend à échapper à ses principes de rationalité. Au lieu de cela, il préconise l'« analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés », ce qui implique « une série d'enquêtes historiques aussi précises que possible ; et ces enquêtes ne seront pas orientées rétrospectivement vers le « noyau essentiel de rationalité » qu'on peut trouver dans l'*Aufklärung*, mais « elles seront orientées vers « les limites actuelles du nécessaire » : c'est-à-dire, vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour « la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes »<sup>72</sup>.

### B. L'opposition entre *Aufklärung* et Humanisme

Ensuite, poursuit-il, dans cette critique permanente de nous-mêmes, de l'*êthos*, il faut éviter la confusion entre l'*Aufklärung* et l'Humanisme. C'est-à-dire, que le premier est un ensemble d'événements et de processus historiques qui appartiennent à un moment déterminé du développement des sociétés européennes<sup>73</sup> : « Cet ensemble comporte des éléments de transformations sociales, des types d'institutions politiques, des formes de savoir, des projets de rationalisation, des connaissances et des pratiques, des mutations technologiques »<sup>74</sup>. Malgré l'importance de ces phénomènes à ce moment-là, Foucault affirme plutôt que c'est « le mode de rapport réflexif au présent »<sup>75</sup> qui se trouve fondateur d'une forme nouvelle de réflexion philosophique.

En revanche l'Humanisme, pour Foucault est une question très différente de celle de l'*Aufklärung*. En effet, c'est plutôt là un ensemble de thèmes s'appuyant constamment sur

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 1390-1391.

<sup>73</sup> Ibid., p. 1391.

<sup>74</sup> Ibid., p. 1391.

<sup>75</sup> Ibid., p. 1391.

certaines conceptions de l'homme, et qui apparaissant à plusieurs reprises à travers le temps dans les sociétés européennes. Ces thèmes sont variables dans leurs contenus ainsi que leurs valeurs. Foucault donne des exemples : on peut trouver au XVIIe siècle un humanisme critique du Christianisme, ou de la religion en général, et tout au contraire, un humanisme chrétien s'opposant au premier. Au XIXe siècle, on peut également trouver un humanisme critique et hostile à l'égard de la science et un autre la défendant. Le marxisme est humaniste, ainsi que l'existentialisme, tout comme le personnalisme. En somme, nous dit Foucault, l'humanisme depuis le XVIIe siècle, a toujours recours à une conception de l'homme empruntée à la religion, à la science ou à la politique pour justifier sa/ses propres conceptions de l'homme<sup>76</sup>.

Pour autant, remarque-t-il, il ne faut pas considérer que tout ce qui a pu se réclamer de l'humanisme est à rejeter. Mais en même temps, souligne-t-il, l'humanisme est trop divers et trop inconstant pour pouvoir servir à l'analyse sur le présent<sup>77</sup>.

À partir de là, Foucault suggère d'opposer cette conception de l'homme récurrente et toujours dépendante de l'humanisme au « principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie : c'est-à-dire un principe qui est au cœur de la conscience historique que l'*Aufklärung* a eue d'elle-même »<sup>78</sup>. Pour Foucault il y a ainsi plutôt une tension entre l'*Aufklärung* et l'humanisme qu'une identité.

## **5.2 Le caractère positif de l'*éthos* philosophique**

### **A. La philosophie comme critique des limites**

Deuxièmement, le caractère positif de l'*éthos* philosophique. Il se présente selon Foucault comme attitude limite. Autrement dit, la critique, c'est l'analyse de limites et la réflexion sur elles<sup>79</sup>.

Mais qu'est-ce que Foucault entend par « limite » ?

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 1392.

<sup>77</sup> Ibid., p. 1392.

<sup>78</sup> Ibid., p. 1392.

<sup>79</sup> Ibid., p. 1392-1393.

Foucault se réfère à la question Kantienne dans *La Critique de la raison pure* qui interdit à la raison de passer la limite de l'expérience possible. Autrement dit « savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir »<sup>80</sup>. Ici la limite Kantienne a un sens négatif. Inversement Foucault pense que la critique aujourd'hui doit être une question positive : discerner, « dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible »<sup>81</sup>.

Cette définition entraîne que la critique s'exercera non plus dans la recherche des structures formelles mais comme enquête historique à travers les événements qui nous amène à nous constituer et à nous connaître comme sujets.<sup>82</sup> Donc, l'*êthos* philosophique, propre à l'ontologie critique de nous-même présente comme une épreuve historico-pratique des limites que pouvons franchir.<sup>83</sup> En ce sens, précise Foucault, « cette critique n'est pas transcendante » mais « généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode »<sup>84</sup>.

Autrement dit, cette attitude doit se traduire dans un travail d'enquêtes diverses appliquant les méthodes archéologique et généalogique, ainsi que des jeux stratégiques.

Que peut-on entendre par cela ?

## **6. L'Archéologie, la généalogie et la stratégie ou comment penser autrement**

On peut dire d'abord que la méthode de Foucault se caractérise globalement comme un déplacement par rapport à la méthode Kantienne qui s'interroge en premier lieu sur la légitimité des modalités historiques de la connaissance, puis ensuite, sur les rapports de pouvoir – ce qui correspond à établir dans un premier temps une phase critique, puis dans un second temps à s'interroger sur la dimension politique. Foucault propose d'envisager une procédure

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 1393.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid., p. 1394.

<sup>84</sup> Ibid., p.

différente<sup>85</sup>. Au lieu de prendre le problème de la connaissance comme point de départ, il propose de partir de celui du pouvoir. En effet, il cherche ainsi à déterminer d'une part comment tel élément de savoir peut avoir des effets de pouvoir ; où ce savoir se trouve intégré au sein d'un système qualifié comme « vrai, ou probable ou incertain ou faux », et d'autre part comment tel procédé de coercition peut prendre « la forme et les justifications propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace. » Sa méthode consiste ainsi non pas en une enquête en légitimité, mais à faire l'épreuve de ce qu'il appelle l'« événementialisation ». Pour mieux expliciter ce qu'il entend par « événementialisation », il faut présenter les trois moments d'analyse de la méthode foucauldien : l'archéologie, la généalogie et la stratégie.

## **6.1 L'archéologie : Savoir-pouvoir**

Foucault propose à ce niveau-là non pas de commencer par opérer le partage de la légitimité, ou d'assigner les points de l'erreur et de l'illusion que l'on trouve dans la conception Kantienne de la critique<sup>86</sup>, mais d'utiliser une grille d'analyse en termes de « Savoirs/Pouvoirs ». Le premier terme, celui du savoir, « se réfère à toutes les procédures et les effets de connaissance qui sont acceptables à un moment donné et dans un domaine défini »<sup>87</sup> et le second, le pouvoir, recouvre « toute une série de mécanismes particuliers, définissables et définis, qui semblent susceptibles d'induire des comportements ou des discours »<sup>88</sup>. Il explique que ces deux procédures consistent à prendre des ensembles d'éléments que l'on peut repérer en première approche, donc de façon tout à fait empirique et provisoire, des connexions entre des mécanismes de coercition, et des contenus de connaissance. Il souligne que ce que l'on cherche n'est pas de savoir ce qui est vrai ou faux, fondé ou non fondé, réel ou illusoire, scientifique ou idéologique, légitime ou abusif, mais quels sont les liens, quelles sont les connexions qui peuvent être repérées entre mécanismes de coercition et éléments de connaissance, quels jeux de renvoi et d'appui se développent des uns aux autres<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Nicolas ROUILLOT, « La méthode Foucault : Archéologie, généalogie, et stratégie, Pour une enquête des processus d'événementialisation », [En ligne], *Les Contemporaines*, Publié le 30 Juillet 2008, p. 1, [Consulté le 26 Juillet 2016], Disponible à l'adresse :

<https://web.archive.org/web/20081111171259/http://www.lescontemporaines.fr/spip.php?article24>

<sup>86</sup> Ibid., p. 1.

<sup>87</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 49.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid., p. 48.

Il insiste sur le rôle méthodologique des deux termes « savoir-pouvoir » : considérant que cette grille analytique n'est pas composée de deux catégories, mais qu'« il s'agit plutôt de décrire un nexus de savoir-pouvoir qui permette de saisir ce qui constitue l'acceptabilité d'un système, que ce soit le système de la maladie mentale, de la pénalité, de la délinquance, de la sexualité »<sup>90</sup>.

En effet on peut dire que la démarche analytique de Foucault passe par un examen du nexus savoir-pouvoir permettant de ressaisir un ensemble dans sa positivité, c'est-à-dire, un ensemble de faits observables, en mettant en évidence ce qui les rend acceptables, non pas en général, mais seulement là où ils sont acceptés, autrement dit, ce qui constitue leur acceptabilité historique. On voit bien ici que Foucault s'écarte du point de vue fondamental de la loi, mais aussi du souci de légitimation, propre à la critique Kantienne, « en allant au système d'acceptation, analysé à partir du jeu savoir-pouvoir ».<sup>91</sup> C'est la dimension archéologique.

## **6.2 La généalogie**

La méthode généalogique, selon Foucault est en quelque sorte complémentaire de la méthode archéologique. Car elle consiste à contourner deux difficultés propres à cette dernière : d'abord, les ensembles positifs dont elle traite ne sont pas évidents à saisir. Puis ces ensembles étant singuliers, ils sont dénués de forme pure<sup>92</sup>.

Pour Foucault, ce qui rend acceptable un fait positif, ce n'est pas qu'il soit rendu positif par un quelconque droit originaire, ou par habitude, ou encore par la force des mécanismes de pouvoir et de justification, mais ce sont ses conditions d'acceptabilité. La méthode généalogique permet à partir de l'idée que cela ne va pas de soi, et que ceci n'est inscrit dans aucun à priori, de proposer deux opérations corrélatives, l'une étant de « dégager les conditions d'acceptabilité d'un système », l'autre de « suivre les lignes de rupture qui marque son émergence »<sup>93</sup>. Pour expliciter mieux ceci, Foucault traite d'exemples concrets : la folie et la maladie mentale se superposent dans le système institutionnel et scientifique de la psychiatrie, alors qu'au départ cela ne va pas de soi ; l'emprisonnement et la discipline pénitentiaire

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 48-49.

<sup>91</sup> Ibid., p. 49.

<sup>92</sup> N. ROUILLOT, « La méthode Foucault : Archéologie, généalogie et stratégie », Op. cit.

<sup>93</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 50.

viennent s'articuler dans un système pénal ; le désir, la concupiscence et le comportement sexuel des individus s'imbriquent les uns aux autres dans un système de savoir et de normalité appelé sexualité, sans pour autant que cela soit inscrit dans un quelconque à priori. Il fait remarquer que l'acceptabilité d'un système passe par ce qui le rend au départ difficile à accepter, à savoir, la dimension arbitraire de sa traduction en termes de connaissance et de sa violence en termes de pouvoir. Il y a donc nécessité de focaliser l'attention sur la structure pour mieux en suivre les artifices<sup>94</sup>.

Ensuite, pour lui, la méthode généalogique répond à une seconde difficulté produite par le niveau de l'archéologie : les ensembles positifs ne sont pas analysés comme des universaux auxquels l'histoire apporte avec ses circonstances particulières un certain nombre de modifications. Mais ce qu'il s'agit de rattraper ce sont des singularités pures, donc ni une essence, ni une espèce. La folie, la sexualité, et le système moral des punitions sont à considérer comme des singularités absolues dans le monde occidental moderne. Cela signifie qu'avec la méthode foucauldienne, on ne peut pas avoir recours à une quelconque forme pure ou à un principe fondateur. Son archéologie n'est pas fondée sur des principes, mais c'est une grille de lecture à partir d'un nexus du savoir-pouvoir. L'enjeu du refus des universaux est de maintenir l'analyse dans le champ d'immanence des singularités pures. Mais la focalisation sur les singularités de l'archéologie entraîne aussi de ne plus rendre compte des passages, ni de donner des explications<sup>95</sup>. C'est à ce moment que la généalogie intervient pour se focaliser sur une nouvelle façon de concevoir l'intelligibilité d'un fait<sup>96</sup>.

Foucault précise que ces positivités ne relèvent pas de procédures dites explicatives auxquelles est conférée une valeur causale à trois conditions :

1. La première valeur causale offrant une valorisation de l'économie pour les uns, et de la démographie pour les autres comme détermination à la dernière instance.
2. La deuxième obéit à une pyramidalisation pointant vers la cause, ou l'origine unitaire.
3. La troisième établit une certaine inévitabilité ou du moins, se rapproche de la nécessité<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> N. ROUILLOT, « La méthode Foucault : Archéologie, généalogie, et stratégie », Op. cit.

<sup>97</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 50-51.

À partir de ce triptyque, Foucault explique que l'analyse des positivités qui s'intéresse aux singularités pures ne se rapporte pas à une espèce ou une essence mais à des conditions d'acceptabilités, c'est-à-dire :

« [...] cette analyse suppose le déploiement d'un réseau causal à la fois complexe et serré, mais sans doute d'un autre type, un réseau causal, qui n'obéirait pas justement à l'exigence de saturation par un principe profond unitaire pyramidalisant et nécessaire. Il s'agit d'établir un réseau qui rende compte de cette singularité comme d'un effet : d'où la nécessité de la multiplicité des relations, de la différenciation entre les différents types de relations, de la différenciation entre les différentes formes de nécessité des enchaînements, de déchiffrement des interactions et des actions circulaires et la prise en compte du croisement de processus hétérogènes. »<sup>98</sup>

Autrement dit, pour lui, l'important n'est pas de ramener un ensemble de phénomènes à une cause dont ils dérivent, mais de mettre en intelligibilité une positivité singulière, dans ce qu'elle a justement de singulier. Foucault précise que si la genèse consiste à s'orienter plutôt vers l'unité d'une cause principale lourde d'une descendance multiple, la généalogie au contraire, « consiste à restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais comme l'effet mis en intelligibilité »<sup>99</sup>.

### **6.3 La stratégie foucauldienne**

La stratégie constitue le troisième niveau de l'analyse foucauldienne. Celle-ci sert à expliciter ce qu'il va falloir prendre en considération dans la généalogie, et à qualifier la manière dont les liens se tissent à l'intérieur du réseau étudié. Foucault remarque que la mise en intelligibilité des phénomènes ne fonctionne pas selon un principe de fermeture. Car d'abord, les relations permettant de révéler cet effet singulier sont, dans leur totalité, des relations d'interaction entre des individus ou des groupes, c'est-à-dire qu'elles impliquent des sujets, des types de comportements, des décisions, des choix. Ainsi, ce réseau de relations intelligibles a son support non pas dans la nature des choses, mais dans la logique propre d'un jeu d'interaction avec ses marges toujours variables et non certaines<sup>100</sup>.

Ensuite, ces relations que l'on essaie d'établir pour rendre compte d'une singularité comme effet, sont en perpétuel décrochement les unes par rapport aux autres. Il faut considérer

---

<sup>98</sup> Ibid., p. 51.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid., p. 52.

la logique des interactions selon plusieurs strates : à un certain niveau, cette logique joue entre des individus. Elle peut alors garder à la fois ses règles, sa spécificité et ses effets singuliers. Mais à un autre niveau, cette logique peut constituer des interactions avec d'autres éléments. Ainsi, aucune de ces dernières n'apparaissent comme primaires ou totalisantes. Chacune peut être replacée dans un jeu qui la dépasse ; et inversement aucune, aussi locale qu'elle puisse être, n'est sans effet ou sans risque d'effet sur celle dont elle fait partie et qui l'englobe. Enfin Foucault conclut schématiquement qu'il y a un enchevêtrement entre ce qui reconduit le même processus et ce qui le transforme. C'est-à-dire qu'il faut rendre compte des stratégies d'individus et de groupes ayant le droit de prendre des décisions, mais aussi de celles qui intègrent des éléments nouveaux comme les institutions, les mouvements sociaux, les partis. Il ajoute : « Il s'agirait là de toute une forme d'analyse que l'on pourrait dire stratégique »<sup>101</sup>.

## **7. Conclusion**

Foucault en conclusion, proposera ceci que l'archéologie, la généalogie et la stratégie ne sont pas des niveaux successifs mais trois dimensions simultanées de la même analyse devant permettre de saisir « les conditions qui rendent acceptable une singularité dont l'intelligibilité s'établit par le repérage des interactions et des stratégies auxquelles elle s'intègre »<sup>102</sup>.

L'événementialisation réunit ainsi trois éléments : d'abord, le « nexus savoir-pouvoir » qui rend acceptable un système institutionnel, ainsi que son discours de légitimation<sup>103</sup>. C'est le rôle de l'archéologie. Ensuite, vient l'analyse généalogique qui porte son attention sur la singularité comme effet<sup>104</sup>. Enfin, l'analyse des stratégies caractérisant ces interactions perpétuelles, et repérant par quoi et à partir de quoi l'apparition d'un événement est possible<sup>105</sup>.

En conséquence, au lieu de poser le problème en termes de connaissance et de légitimation, Foucault propose d'aborder la question par le biais de l'analyse du pouvoir et de l'événementialisation. L'enjeu n'est pas de faire fonctionner le pouvoir entendu comme domination, maîtrise, à titre de donnée fondamentale d'un principe unique d'explication ou

---

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> N. ROUILLOT, « La méthode Foucault : Archéologie, généalogie et stratégie », Op. cit., p. 3.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 53

de loi incontournable. Tout au contraire, le pouvoir est ici considéré « toujours comme relation dans un champ d'interaction, il s'agit de le penser dans une relation indissociable avec des formes de savoir, et il s'agit de le penser toujours de telle manière qu'on le voit associé à un domaine de possibilité et par conséquent de réversibilité, de renversement possible »<sup>106</sup>.

En effet le problème pour Foucault sera, au lieu de poser la question de savoir par quelle erreur ou illusion, par quels défauts de légitimité la connaissance vient-elle à induire des effets de domination<sup>107</sup>, de poser celle du « nexus de savoir et pouvoir » où les éléments de pouvoir et les éléments de savoir ne sont pas extérieur les uns aux autres. Ceci permet dans premier temps, d'effectuer le passage de l'observation empirique d'un ensemble d'élément (le système de la maladie mentale, de la pénalité, de la sexualité, etc.), à son acceptabilité historique, soit, au niveau archéologique. Dans un deuxième temps, cela permet de montrer que ces ensembles ne vont pas de soi, et qu'ils ne sont inscrits dans aucun *à priori* transcendantal. Aborder donc ces ensembles comme des « singularité pures », comme des effets, sans les rendre à l'unité d'une cause principale, c'est le niveau généalogique qui vise à restituer « les conditions d'apparition d'une singularité » à partir d'une multiplicité des éléments déterminants qui ne fonctionnent jamais selon un principe de fermeture. Car les relations qui permettent l'émergence d'un effet singulier sont mises en jeu dans un champ de possibilités, d'ouverture, d'incertitude, d'indécisions, de retournement et de dislocations éventuelles qui les rendent fragile et impermanentes, autrement dit un champ des stratégies multiples<sup>108</sup>. Ces effets, selon Foucault sont « des événements, rien de plus, rien de moins que des événements »<sup>109</sup>.

Foucault demande : ne faudrait-il pas dorénavant essayer d'effectuer le chemin inverse à Kant en réintégrant la question de l'« *Aufklärung* » dans le projet critique et en mettant la question de la connaissance dans son rapport à la domination, à partir d'une certaine volonté décisionnelle individuelle et collective, permettant de ne pas être gouverné ? En d'autres termes, l'attitude « de sortir, comme disait Kant de sa minorité »<sup>110</sup>.

On peut dire ici que Foucault propose un cadre analytique général qu'il appelle « historico-philosophique »<sup>111</sup>, visant à explorer les rapport entre « les structures de

---

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> D. LORENZINI, A.I. DAVIDSON (dirs), « Introduction », Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? suivie de La Culture de soi*, Op. cit., p. 20-21.

<sup>109</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 53.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid.

rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés », et par lequel il essaie « de voir sous quelles conditions [...] ou quelles généralisations on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet »<sup>112</sup>. Ainsi, cette redéfinition de l'*Aufklärung* devient la perspective « transhistorique » depuis laquelle Foucault repense tout son travail<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> D. LORENZINI, A.I. DAVIDSON (dirs), « Introduction », Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? suivie de La Culture de soi*, Op. cit., p. 19.



## CHAPITRE II : Foucault avec Marx et au-delà de Marx

---

### 1. Introduction

Nous essaierons dans cette partie de comprendre quel est le statut de Marx dans le projet de Foucault. Est-ce que la confrontation menée à son égard est productive ou est-ce une tentative de se débarrasser du marxisme ?

En effet la relation qu'il a à Marx et à son idéologie est complexe : on peut suivre dans son œuvre des rapprochements mais aussi des éloignements ; comme le dit Roberto Nigro, Foucault pense avec Marx sans toujours le citer et lorsqu'il le fait c'est pour le critiquer lui ou ceux qui semblent être ses disciples<sup>1</sup>.

Etienne Balibar voit qu'au cours de son développement théorique Foucault passe d'une rupture avec le marxisme en tant que théorie, à une « alliance tactique » marquée par l'utilisation de certains concepts marxistes. Il affirme que la différence entre les deux philosophes provient de ce que Foucault adhère à un « matérialisme du corps ». S'opposant à cela, Thomas Lemke, estime que Balibar ne tient pas compte de changements théoriques importants dans l'œuvre de Foucault, notamment après la publication de la *Volonté de Savoir* (1976), ce changement est marqué par l'émergence d'une problématique du gouvernement proche selon lui d'une perspective marxiste<sup>2</sup>.

Mais avant de discuter ce sujet polémique concernant la relation de Foucault à Marx, Il faut tout d'abord signaler que Foucault distingue nettement Marx du marxisme. Pour lui, Marx est une figure et un évènement historique, porteur de la même historicité que d'autres évènements ou figures. De ce point de vue, Marx appartient au XIXe siècle et son rôle déterminant, typique de ce siècle, ne fonctionnant que pour cette période-là<sup>3</sup>.

Aussi, Foucault pense qu'il faut, dans un premier temps, atténuer les rapports de pouvoir liés au caractère prophétique de Marx. Autrement dit, réduire l'effet que le marxisme

---

<sup>1</sup> Roberto NIGRO, « Foucault lecteur et critique de Marx », dans Jacques BIDEAU, Eustache KOUVÉLAKIS, (ed.) *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris : PUF, Actuel Marx confrontation, 2001, p. 434.

<sup>2</sup> Thomas LEMEK, « Marx sans Guillemets : Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme » *Actuel Marx*, N° 36, second semestre 2004, p. 14.

<sup>3</sup> Michel FOUCAULT, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme ? », *DE*, Vol. II, Texte N° (235), Ibid. p. 602.

exerce en tant que modalité de pouvoir. Dans un deuxième temps, même si Marx énonce une certaine forme de vérité, il faut démontrer qu'il n'en est pas le détenteur décisif, en s'interrogeant sur l'absoluité de ce qu'il en dit<sup>4</sup>. Dans un troisième temps, Foucault évite toujours de tomber dans le piège d'un système de pensée fermé. Il dit :

« Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien. J'appelle théoricien celui qui bâtit un système général soit de déduction, soit d'analyse, et l'applique de façon uniforme à des champs différents. [...]. Je suis expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant »<sup>5</sup>.

À partir de là, on peut comprendre pourquoi Foucault récuse tout marxisme élaboré en système<sup>6</sup>. Plus précisément, il refuse tout point de vue marxiste « [...] prisonnier de ce qu'on peut appeler la force de la vérité et de ses effets »<sup>7</sup>. C'est-à-dire qu'il recherchera constamment « qu'est-ce qui est juste et qu'est-ce qui n'est pas juste » par rapport au « véritable et authentique Marx »<sup>8</sup>. Foucault refuse tout marxisme fonctionnant en système fermé tout comme il rejette tout ce qui enferme les individus dans ce que l'on peut appeler « la force de la vérité ».

En effet, pour Foucault « [...] le marxisme n'est rien d'autre qu'une modalité de pouvoir dans un sens élémentaire. En d'autres termes, le marxisme est une somme de rapports de pouvoir ou une somme de mécanismes et de dynamiques du pouvoir »<sup>9</sup>. De là, Foucault s'interrogera sur le fonctionnement du marxisme dans la société moderne.

## **2. Foucault, lecteur de Marx**

Il faut d'abord, relever qu'à partir des années soixante-dix, le travail théorique de Foucault le conduit à porter un regard nouveau sur les modes de fonctionnement de la société moderne et sur la manière dont les hommes sont pris dans des mécanismes qui les constituent comme individus. Ce tournant passe par des conceptions nouvelles du pouvoir, du gouvernement et du sujet<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *DE*, Vol. II, Texte (281), Ibid. p. 861.

<sup>6</sup> R. NIGRO, « Foucault lecteur et critique de Marx », Ibid., p. 434.

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme ? », Ibid., p. 602.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid. p. 600.

<sup>10</sup> Yves MICHAUD, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », Cités, 2000, n° 2, p. 11.

Yves Michaud mentionne que ce tournant théorique dans l'œuvre de Foucault ne consiste pas en un renversement fondamental de ses concepts, ni de ses approches. Il « va seulement jusqu'au bout des implications de ses idées sur la volonté de savoir et les rapports de pouvoir »<sup>11</sup>.

Pour montrer comment Foucault lit Marx au fil de son travail, nous pensons qu'il faut distinguer deux étapes :

La première recouvre le début des années soixante-dix avec pour point d'orgue la parution de *Surveiller et punir* (1975). À cette époque Foucault s'intéresse aux recherches historiques de Marx et s'interroge sur la généalogie du capitalisme. La seconde commence avec l'apparition du premier tome de l'histoire de la sexualité, *La volonté de savoir* (1976)<sup>12</sup>.

Il confiera : « Personnellement, dans l'œuvre de Marx, ce qui m'attire, ce sont les ouvrages historiques, comme ses essais sur le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte, sur la lutte des classes en France ou sur la Commune »<sup>13</sup>. Cependant, il soulignera que malgré sa qualité analytique et son efficacité, Marx se trompe souvent dans ses projections :

« Or ces analyses, dans les ouvrages historiques, se terminent toujours par des paroles prophétiques. C'étaient des prophéties sur un avenir tout proche, des prophéties à court terme [...]. Mais on peut dire que les prophéties de Marx étaient presque toutes fausses. En analysant la situation de 1851-1852, juste après le coup d'État, il dit que l'effondrement de l'empire est proche ; il parle de la fin du système capitaliste et se trompe sur l'échéance de la dictature bourgeoise. [...] Cela peut s'appliquer aux prophéties à long terme. Par exemple, la notion de la disparition de l'État est une prophétie erronée. »<sup>14</sup>

Pourquoi, se demande Foucault, une analyse d'une rare intelligence et les faits qu'elle annonce sont-ils aussitôt démentis par la réalité ?

Il suppose alors que ce qui se produit dans l'œuvre de Marx est, en quelque sorte, un jeu entre la formulation d'une suite logique en discours prophétique et la définition d'une cible<sup>15</sup>.

Mais que cela signifie-t-il plus précisément ?

---

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Roberto NIGRO, « Foucault lecteur et critique de Marx », Jacques Bidet et Eustache Kouvélakis (dirs), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris : PUF, 2001, p. 442., Coll. Actuel Marx confrontation.

<sup>13</sup> Michel FOUCAULT, « Sekai-ninshiki no hôhō : marx-shugi wo dô shimatsu suruka », Entretien avec R. Yoshimoto, 25 Avril 1978, *Umi*, Juillet 1978, tr. fr., « Méthodologie pour la connaissance du monde : Comment se débarrasser du marxisme », p. 612.

<sup>14</sup> Ibid., p. 612-613.

<sup>15</sup> Ibid., p. 612.

Foucault explique que le discours socialiste de l'époque tournait essentiellement autour de deux conceptions : l'une afférant à la conscience historique ou plutôt à celle d'une nécessité historique ; l'autre ouvrant à la lutte des classes. Mais selon lui « les deux discours – cette conscience d'une nécessité historique, à savoir l'aspect prophétique, et l'objectif de la lutte – n'ont pas pu mener à terme leur jeu »<sup>16</sup>.

Pour bien comprendre cela, nous présenterons d'abord la thèse marxiste de manière schématique, puis sa discussion par Foucault afin de mieux saisir sa propre thèse.

### **3. La conception matérialiste de l'Histoire**

Premièrement, la conception matérialiste de l'histoire<sup>17</sup> : l'idée essentielle en est que l'histoire est matérielle, par opposition aux pensées idéalistes de l'histoire ; et dans son acception idéologique, voire déterministe, elle suppose l'existence de lois de l'histoire.

L'histoire pour Marx, ou plus largement pour le marxisme, n'est pas comprise comme le relevé d'une suite d'événements politiques, de guerres, de conflits religieux ou d'idées<sup>18</sup>, mais comme une dialectique. En effet, il applique la méthode dialectique Hégélienne mais en la renversant. Comme pour Hegel, l'histoire a pour lui un sens et se dirige vers une unité. Mais à son opposé, Marx affirme que cette unité s'obtient en luttant, dans le monde humain et matériel et non pas dans l'abstraction de la conscience absolue.

Dans la première partie du « 18 Brumaire de Louis Bonaparte » Marx écrit : « Les hommes font leur propre histoire », c'est-à-dire qu'ils transforment par leurs activités la nature, la société et ainsi, eux-mêmes.

Mais si Marx déclare que les hommes façonnent leur histoire, il y met quelques conditions :

---

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Nous distinguons ici le « Matérialisme historique » de « la philosophie matérialiste » et de « la philosophie de l'histoire » : C'est la doctrine marxiste que Marx la considère comme une science à laquelle il a donné le nom de matérialisme historique dont *Le Capital* présente la première réalisation objective, sous une forme d'exposition systématique. Etienne BALIBAR, Pierre MACHEREY, « MARXISME- Le matérialisme dialectique », Encyclopaedia Universalis [en ligne], consulté le 22 septembre 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/marxisme-le-materialisme-dialectique/>

<sup>18</sup> Domenico MORO, *A Crise do Capitalismo e Marx, O Capital com referências ao século XXI*, tr. fr., *La crise du capitalisme et Marx, Abrégé du capital rapporté au XXIe siècle*, Paris : Delga, 2009, p. 21.

La première est que les hommes parviennent à satisfaire leurs besoins vitaux – se nourrir, se vêtir, se loger, etc. –, par l'échange qu'ils entretiennent avec la nature. De là vient la définition d'une conception matérialiste de l'histoire<sup>19</sup>.

La deuxième est de considérer que ces besoins ne sont pas satisfaits individuellement, mais socialement. En clair, pour que les hommes puissent reproduire leurs conditions de vie, ils doivent nécessairement entretenir des rapports entre eux au travers de la division du travail<sup>20</sup> :

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté : ces rapports de production correspondent à un degré donné de développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société. La fondation sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique, intellectuelle. »<sup>21</sup>

La troisième condition, c'est que la manière par laquelle les hommes entrent dans des rapports de production évolue dans le temps. Alors, il faut, dit-il, chercher les causes de ces mutations dans le développement des contradictions internes aux mécanismes propres à un mode de production déterminé. C'est-à-dire qu'à l'intérieur d'un mode de production donné, les relations économiques ne s'établissent pas entre individus mais entre classes sociales qui elles-mêmes s'élaborent en fonction de leurs positions dans la division du travail, soit comme possesseurs des moyens de production, appelée « classe dominante », soit comme soumis à ces derniers, appelée « classe dominée », en ce qui concerne la reproduction des conditions de vie. Selon Marx, les contradictions entre ces deux classes sont inconciliables, car elles se situent dans un rapport inégal fondé sur l'exploitation économique et par contre coup sur la domination politique ; qui suscitent une incessante « lutte des classes ». L'histoire est donc pour Marx l'histoire des luttes de classes. Foucault mentionne qu'en Europe se sont succédés trois modes de production : le premier, esclavagiste – typique de la période de Rome et de la Grèce antique – divisé entre maître et esclaves ; le second, féodal – qui domine au Moyen-Âge – divisé entre propriétaires foncière et serfs ; le troisième, capitaliste – qui prend son essor à la fin du Moyen-Âge et se réalise dans sa forme industrielle depuis la fin du XVIIIe siècle – divisé entre capitalistes et prolétaires<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Jacqueline MORNE, *Marx penseur de l'histoire*, [En ligne], 2007, [Consulté le 28 juillet 2016], Disponible à l'adresse : <http://pierre.campion2.free.fr/mornejmarx.htm>

<sup>22</sup> D. MORO, *La Crise du capitalisme et Marx, Abrégé du capital rapporté au XXIe siècle*, Op. cit., p. 21-22

C'est pourquoi la pensée marxiste de l'histoire est dite matérialiste. Le marxisme se considèrera lui-même non pas comme philosophie de l'histoire mais comme science de l'histoire, car il ne s'appuie pas sur des concepts métaphysiques mais sur des réalités objectives susceptibles d'un traitement scientifique<sup>23</sup>.

Ainsi Marx affirme que les forces productives et les rapports de production constituent la structure interne de la société, qu'il nomme l'« infrastructure ». Cette dernière constitue la fondation sur laquelle s'élève un édifice juridique, politique et idéologique, qu'il appelle la « superstructure »<sup>24</sup>.

En effet Marx voudrait montrer que le pouvoir politique – sa nature, sa forme et le système de lois sur lequel il repose – n'est pas une réalité autonome dépendante du libre choix des acteurs politiques<sup>25</sup>. Il écrira ainsi dans *L'Idéologie allemande* que l'organisation du pouvoir dans une formation sociale donnée est « la forme par laquelle les individus de la classe dominante font valoir leurs intérêts communs et dans laquelle se résume toute la société civile d'une époque »<sup>26</sup>.

Mais ce rapport, entre l'infrastructure et la superstructure n'est pas mécanique, il est « dialectique ». C'est-à-dire que la relation entre les deux niveaux « infra » et « supra », n'est pas un simple rapport de cause à effet mais une réciprocité où les rapports de production dans l'« infrastructure » jouent en dernière instance un rôle déterminant. Autrement dit, l'infrastructure est l'élément décisif d'une série multiple d'éléments liés les uns aux autres<sup>27</sup>.

À partir de cela, Marx affirme que le mouvement historique est déterminé par les contradictions internes d'un mode de production. Cela est dû au fait que celui-ci n'est pas une structure constante, car les forces productives évoluent au cours du temps (les progrès techniques). En conséquence, la forme politique, juridique et idéologique qui a assuré la reproduction d'une forme historique de l'exploitation et de la domination d'une classe devient un obstacle pour elle-même. C'est ceci qui crée les conditions de la révolte sociale<sup>28</sup> :

« À un certain degré du développement les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en lourdes entraves. Alors

---

<sup>23</sup> J. MORNE, *Marx penseur de l'histoire*, Op. cit.

<sup>24</sup> Ibid., p. 25.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'Idéologie allemande*, J. Morne, *Marx penseur de l'histoire*, Ibid.

<sup>27</sup> J. MORNE, *Marx penseur de l'histoire*, Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

commence une ère de révolution sociale. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice. »<sup>29</sup>

Mais pour parvenir à la révolution, cela exige, nous dit Marx, l'élaboration d'une conscience de classe. Si les lois de l'histoire sont la condition du mouvement historique, elles ne s'accomplissent que dans et par l'action humaine. L'histoire est toujours l'histoire de la lutte des classes dans une formation sociale déterminée, car ces classes sont antagoniques, du fait de la contradiction des intérêts. L'une est dominante, exploitant l'autre qui est dominée. Selon lui, les classes existent toujours (en soi), mais elles ne sont (pour soi) que dans la lutte engendrée par leurs intérêts divergents. C'est-à-dire que l'appartenance à une classe sociale est un fait objectif dû à la position occupée dans la division du travail, indépendamment de toute conscience, mais c'est seulement dans la lutte que les classes prennent conscience d'elles-mêmes et se constituent en tant que telles<sup>30</sup>.

Mais Marx précise que cette transformation sociale reste toujours à l'état de possibilité, d'abord, parce qu'elle se fonde non pas sur un idéal abstrait, mais sur le développement des contradictions réelles au sein de la société capitaliste. Cette transformation n'est pas une conséquence mécanique de l'évolution de ces contradictions mais requiert, pour devenir effective, l'intervention d'un sujet social – ce qui implique l'identification préalable de celui-ci dans la classe du prolétariat, au sein des rapports capitalistes de production. Ensuite, il faut établir l'identité collective des travailleurs par la constitution d'un parti prolétarien. Dès lors la révolution comme possibilité, et comme tâche historique ne peut que se réaliser<sup>31</sup>.

Dans sa lutte contre la bourgeoisie, Marx affirme que le prolétariat dévoile l'exploitation dont il fait l'objet, ceci le conduisant à prendre conscience de lui-même, comme classe sociale, et comme classe révolutionnaire, apte à accomplir les tâches historiques de la révolution communiste qui, « dirigée contre le mode d'activité antérieur, [...] supprime le travail et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes, parce qu'elle est effectuée par la classe qui n'est plus reconnue comme telle et qui est déjà l'expression de la dissolution de toutes les classes, de toutes les nationalités, etc., à l'intérieur de la société actuelle »<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Karl MARX, *Critique de l'économie politique*, J. Morne, *Marx penseur de l'histoire*, Ibid.

<sup>30</sup> J. MORNE, *Marx penseur de l'histoire*, Ibid.

<sup>31</sup> D. MORO, *La crise du capitalisme et Marx, Abrégé du capital rapporté au XXI<sup>e</sup> siècle*, Op. cit., p. 20-22.

<sup>32</sup> Karl MARX, *L'Idéologie allemande*, J. Morne, *Marx penseur de l'histoire*, Op. cit.

\* Ceci explique pourquoi presque toutes les expériences socialistes ont été des dictatures.

Selon cette vision, il y a une nécessité historique à instaurer la dictature du prolétariat comme conséquence nécessaire du processus dialectique de la lutte entre la bourgeoisie et le prolétariat. Autrement dit, ce dernier ne peut établir la société communiste qu'après une phase transitoire où il s'empare de l'appareil de l'État afin de le retourner contre la bourgeoisie. Mais à l'inverse de toutes les autres dominations de classe, cette dictature travaille à sa propre disparition, car elle vise à réaliser la société communiste. Dès lors, elle ne se maintiendra comme dictature que dans la phase exigeant la suppression totale du processus d'exploitation capitaliste. De ce fait l'État comme machine répressive dépérira, et sa fonction disparaîtra. Ainsi l'État est aboli non pas par décret mais par inutilité. Ce n'est qu'alors nous dit Marx, qu'on pourra parler de société communiste, société de la réconciliation des hommes entre eux et de l'homme avec lui-même<sup>33</sup>.

#### **4. Michel Foucault et l'Histoire : de l'Archéologie à la généalogie**

À l'opposé de Marx, Foucault propose une méthode généalogique de l'histoire. Nous essayerons de montrer les disjonctions existantes entre les deux approches. Dans ce but nous poserons les questions suivantes :

Quel sens Foucault donne-t-il précisément à l'histoire ? Pourquoi a-t-il rompu avec les philosophies ou les pensées classiques de l'histoire ?

Dans sa conférence « Revenir à l'histoire » prononcée à l'Université de Keio en octobre 1970, il constate que jusqu'au XXe siècle, l'analyse historique a essentiellement pour objectif de reconstituer le passé des grands ensembles nationaux sur lesquels s'articule la société industrielle capitaliste, autrement dit « de rendre vivant la totalité du passé national ». Il montre ainsi que l'idéologie bourgeoise se sert de l'histoire pour s'assurer que sa domination est le résultat d'un lent processus historique arrivant à maturation à travers le temps, et qu'en conséquence elle ne peut pas être menacée par une nouvelle révolution<sup>34</sup>.

Il développe ceci en précisant que si on a l'intention de détacher l'histoire du système idéologique où elle est née et s'est développée, il faut alors la concevoir « comme l'analyse des transformations dont sont effectivement susceptibles les sociétés. Les deux notions

---

<sup>33</sup> J. MORNE, *Marx penseur de l'histoire*, Ibid.

<sup>34</sup> Michel FOUCAULT, « Rekishi heno kaiki », Conférence à l'Université de Keio le 9 Octobre 1970, tr. fr., « Revenir à l'histoire », *Paideia*, 1er Février 1972, n° 2, *DE*, Vol. I, Texte n° 103, p. 1140.

fondamentales de l'histoire telle qu'on la fait aujourd'hui ne sont plus le temps et le passé, mais le changement et l'événement »<sup>35</sup>.

Dans un entretien avec des étudiants de Los Angeles intitulé « Dialogue sur le pouvoir », en 1978, Foucault explique ceci :

« Ce que les historiens appelaient un événement, au XIXe siècle, était une bataille, une victoire, la mort d'un roi, ou toute chose de cet ordre. Contre cette sorte d'histoire, les historiens des colonies, des sociétés ont montré que l'histoire était faite d'un grand nombre de structures permanentes. La tâche de l'historien était de mettre au jour ces structures. [...], Aujourd'hui, les historiens font retour aux événements et essaient de voir de quelle manière l'évolution économique ou l'évolution démographique peuvent être traitées comme des événements. »<sup>36</sup>

Foucault donne des exemples de ce genre d'événements comme le contrôle des naissances qui est un phénomène important, que cela soit d'un point de vue économique ou d'un point de vue biologique, ou encore l'augmentation du taux de protéines dans la nourriture au XIXe siècle, à la fois un phénomène historique, économique et biologique<sup>37</sup>.

Foucault souligne que ce type d'approche historique n'a besoin ni de la théorie, ni de la logique du sens, ni même de la structure. Mais, il exige une méthode *archéologique*<sup>38</sup>.

#### **4.1 La méthode *archéologique* de l'Histoire**

Foucault explique d'abord ce qu'il entend par *Archéologie*, mot avec lequel on peut jouer : d'une part, « Arche » signifiant en grec « commencement » ; d'autre part, il y a en français le mot « Archive » qui désigne la manière par laquelle on conserve les événements discursifs dans le but de pouvoir les consulter facilement. Dès lors, dit-il, « l'Archéologie renvoie donc au type de recherche qui s'attache à extraire les événements discursifs comme s'ils étaient enregistrés dans une archive »<sup>39</sup>. De plus il utilise ce mot pour « [...] reconstituer un champ historique dans sa totalité, dans toutes ses dimensions politiques, économiques, sexuelles »<sup>40</sup>. De là, il définit son projet consistant à « [...] découvrir pourquoi et comment des rapports s'établissent entre

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 1141.

<sup>36</sup> Michel FOUCAULT, « Dialogue on Power », Entretien avec des étudiants de Los Angeles, S. Wade, Chez Michel Foucault, Circabook : Los Angeles, 1978, tr. fr., « Dialogue sur le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 221, p. 467.

<sup>37</sup> Ibid., p. 468.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid., p. 468-469.

<sup>40</sup> Ibid., p. 469.

les événements discursifs ». Pour lui, « [...] Il y a, dans notre société et dans ce que nous sommes, une dimension historique profonde, et, à l'intérieur de cet espace historique, les événements discursifs qui se sont produits il y a des siècles ou des années sont très importants »<sup>41</sup>. Car nous sommes liés à ces événements, c'est-à-dire que « nous ne sommes rien d'autre que ce qui a été dit, il y a des siècles, des mois, des semaines... »<sup>42</sup>. En somme dit-il, l'objectif est de chercher à savoir ce que nous sommes aujourd'hui<sup>43</sup>.

L'archive représente donc l'ensemble des discours prononcés à une époque donnée<sup>44</sup>. Ces énoncés sont des événements discursifs qui entraînent une modification du sujet historique. Dès lors il ne faut pas concevoir l'archive comme un simple document matériel mais plutôt comme grille des événements continuant à exister au travers de l'histoire. Pour Foucault, faire l'Archéologie d'une époque oblige à récolter l'archive générale de cette époque donnée, plus précisément toutes les traces discursives permettant à la reconstitution de l'ensemble des règles déterminant dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés<sup>45</sup>.

Le terme d'*archéologie* apparaît dans les titres de trois livres de Foucault : *Naissance de la clinique*, *Une archéologie du regard médical* (1963), *Les mots et les choses*, *Une archéologie des sciences humaines* (1966), et *L'archéologie du savoir* (1969). L'*archéologie* caractérisera, en effet, sa méthode de recherche jusqu'au début des années 1970. L'*Archéologie* n'est pas pour Foucault une histoire dans le sens de la reconstitution d'un champ historique. Mais, elle fait jouer différentes dimensions dans la société – économique, politique, philosophique, scientifique, etc. – afin d'obtenir les conditions d'émergence des discours de savoir en général à une époque donnée. Au lieu d'étudier l'histoire dans son évolution, Foucault se concentrera ainsi sur des découpages ou des ruptures historiques précises<sup>46</sup>.

Mais il faut signaler que l'*Archéologie* n'est pas une méthodologie apparaissant d'un seul coup dans son œuvre, elle vient au jour par étapes, au fil des ouvrages : *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, *Naissance de la clinique*, *Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir*<sup>47</sup>.

---

<sup>41</sup> *ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Judith REVEL, *Michel Foucault, Expérience de la pensée*, Paris : Bordas, 2005, Coll. Philosophie présente, p. 63.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>46</sup> Judith REVEL, « Archéologie », *Dictionnaire Foucault*, Paris : Ellipses, 2008, p. 13.

<sup>47</sup> Roberto MACHADO, « Archéologie et épistémologie », *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 Janvier 1988, Paris : Seuil, 1989, Coll. Des travaux, p. 17.

Dans son entretien avec A. Fontana en 1976, Foucault dit que l'un des grands problèmes dans les années 1950-1955 où il a commencé ses études, était celui du statut politique de la science et des fonctions idéologiques qu'elle pouvait véhiculer. C'est dans cet horizon que *l'Histoire de la folie* avait été écrite<sup>48</sup>.

En effet, Foucault a étudié comment dans la société occidentale les fous sont reconnus comme fous, puis sont mis à part, et exclus de la société<sup>49</sup>. Il cherchera d'abord à mettre en évidence les processus d'exclusion par lesquels la culture occidentale rejette ce qui est devenu pour elle un extérieur ou un Autre : les lépreux, les vagabonds, les fous, etc.<sup>50</sup>, depuis le Moyen-Âge jusqu'à la modernité, en montrant comment et selon quels critères s'est élaboré le partage entre la raison et la déraison. Pour cela, il étudie d'abord tout ce qui est déjà connu sur la maladie mentale à une époque donnée. Il trouve ainsi qu'au XVIIe et XVIIIe siècles, la psychopathologie en est encore à ses débuts, il est difficile même de « la distinguer d'un simple jeu d'opinions traditionnelles ». Ce n'est qu'à partir de XIXe siècle qu'elle est liée à des sciences déjà constituées ou en cours de constitution comme la biologie, la physiologie, l'anatomie pathologique, etc. Mais il remarque qu'elle est liée aussi à un ensemble d'institutions – les hôpitaux, les établissements d'assistance, les cliniques d'enseignement, etc. – et à des pratiques comme les enquêtes administratives.

Cependant, plutôt que de parcourir seulement le savoir scientifique déjà constitué à ce sujet, il examine un ensemble d'archives comprenant des décrets, des règlements, des registres d'hôpitaux, des actes de jurisprudence. C'est-à-dire qu'il faut analyser non seulement le

---

<sup>48</sup> Michel FOUCAULT, « Entrevista a Michel Foucault », A. Fontana et P. Pasquino (dirs.), *Microfisica del potere : Interventi politici*, Turin : Einaudi, 1977, tr. fr., *Politique-Hebdo*, 29 Novembre-5 Décembre, 1976, *DE*, Vol. I, Texte n° 192, p. 140-141. *L'Histoire de la folie*, la thèse de doctorat de Foucault, a constitué un véritable événement intellectuel au moment de sa publication. Ce livre montre qu'il n'y a pas une seule réaction possible à la folie, et le regard que l'on porte sur elle dépend du contexte culturel dans lequel cela s'inscrit. Foucault esquisse les rapports de la raison à la folie de la fin du Moyen-Âge jusqu'à la naissance de l'asile au XIXe siècle, en s'appuyant sur des matériaux divers : archive, littérature, iconographie, etc. Alors que la lèpre disparaît du monde occidental à la fin du Moyen-Âge une nouvelle inquiétude surgit avec le fou qui devient un personnage majeur : la Renaissance donne la parole au fou, l'Âge classique va l'enfermer. La création de l'Hôpital général à Paris en 1656 est un événement historique capital qui marque l'entrée dans l'ère du « grand renfermement ». Désormais, le fou est interné aux côtés des oisifs, des délinquants et des marginaux dans des centres qui visent à isoler et à faire travailler ceux qui se présentent comme une charge pour la société. L'internement n'a donc pas une visée médicale mais sociale et économique. Or, vers la fin du XVIIe siècle, la pratique de l'internement tombe peu à peu en désuétude car elle apparaît comme une grave erreur économique. L'autre événement clé de cette histoire de la folie est alors la libération des enchaînés de l'hôpital Bicêtre en 1793 par Philippe Pinel. Cet acte signe la naissance de l'asile et la folie se constitue désormais comme maladie mentale. Le fou n'est plus guère avec les délinquants : il va se trouver enfermé mais seul. Et s'il est libéré de ses chaînes, il est maintenant asservi au regard médical.

<sup>49</sup> Didier ERIBON, « Annexe 2, Textes et travaux de Michel Foucault », *Michel Foucault*, Paris : Flammarion, 2011, Coll. Champs biographie, p. 549-550.

<sup>50</sup> Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1972, p. 16.

discours et la littérature scientifique, mais aussi une pratique quotidienne réglée<sup>51</sup>. Dès lors il ne s'agit plus de fonctionner comme l'épistémologie cherchant à définir la rationalité scientifique, mais de chercher comment parmi un ensemble hétérogène de discours, la folie est constituée comme objet<sup>52</sup>.

Plus précisément le problème pour Foucault est :

« De quelle manière, entre ces deux repères, un savoir avait pu prendre naissance, se transformer et se développer, proposant à la théorie scientifique de nouveaux champs d'observations, des problèmes inédits, des objets jusque-là inaperçus ; mais comment en retour des connaissances scientifiques y avaient été importées, avaient pris valeurs de prescription et de normes éthiques. »<sup>53</sup>

C'est-à-dire encore que l'archive permet de se rendre compte que la folie n'est pas un invariant ou un objet naturel, car elle renvoie à un champ d'objectivation corrélé à certaines stratégies politiques, économiques, religieuses, morales et médicales qui une fois articulées entre elles rendent possible un savoir sur la folie<sup>54</sup>.

En effet, l'*Histoire de la folie* met en évidence que derrière l'histoire de la raison et surtout celle des institutions par lesquelles on prétend ramener l'individu à la raison, se tisse une série de rapports de force incarnés dans un pouvoir disciplinaire institutionnalisé, et des pratiques telles que celles de l'enfermement, le travail forcé, la rééducation, etc. C'est pourquoi Foucault reprend la question de l'historicité des connaissances à partir de l'existence des savoirs comme système déterminant et évoluant en corrélation avec les contextes économique, politique, religieux et technique<sup>55</sup>.

Roberto Machado nous dit que dans l'*Histoire de la folie*, Foucault cherche à se démarquer de l'histoire de l'épistémologie et de la spécificité de l'Archéologie en s'appuyant sur la distinction entre connaissance et perception. Mais il n'est pas encore à même de formuler le concept de savoir qui deviendra par la suite l'objet de l'*Archéologie*<sup>56</sup>.

Dans *La Naissance de la clinique*, Foucault étudie l'archéologie de la clinique en indiquant qu'il ne s'agit pas d'en faire l'histoire épistémologique, dans la mesure où l'Archéologie ne s'intéresse pas à l'histoire de la connaissance en tant que tel ; mais elle

---

<sup>51</sup> D. ERIBON, « Annexe 2 : Titres et travaux de Michel Foucault », Op. cit., p. 549-551

<sup>52</sup> R. MACHADO, « Archéologie et épistémologie », Op. cit., p. 18.

<sup>53</sup> D. ERIBON, « Annexe 2 : Titres et travaux de Michel Foucault », Ibid., p. 551.

<sup>54</sup> Sébastien MALETTE, *La Gouvernementalité chez Michel Foucault*, Mémoire de maîtrise : Philosophie, Université de Laval, Québec, 2006, p. 17-18, [En ligne], [Consulté le 2 Avril 2016], Disponible à l'adresse : <http://theses.ulaval.ca/archimede/fichiers/23836/23836.pdf>

<sup>55</sup> Ibid., p. 18-20.

<sup>56</sup> R. MACHADO, « Archéologie et épistémologie », Op. cit., p. 18.

s'intéresse aux conditions dans lesquelles la production d'un type de connaissance est possible<sup>57</sup>.

De là, il affirme que la rupture entre médecine classique et médecine moderne est archéologique, en montrant que l'histoire archéologique se situe à deux niveaux restant en corrélation : celui du regard et celui du langage. De façon significative, il utilise comme des synonymes les expressions de « regard médical », « perception médicale », « expérience médicale » qui sont corrélats de la définition d'un espace de la connaissance médicale. Ainsi emploie-il aussi le long de son analyse le terme de « spatialisation » dans le sens d'une constitution d'un espace de visibilité de la perception médicale, tout en spécifiant qu'il n'est pas le privilège de la médecine moderne. Car pour lui, le changement est dû à une transformation de la relation entre le visible et l'invisible.<sup>58</sup>

Dès lors « la mutation entre la médecine classique et la médecine moderne est le passage d'un espace taxinomique à un espace corporel », c'est-à-dire, qu'elle va d'un regard limité à la visibilité des symptômes, à celui en profondeur qui transforme l'invisible en visible. En effet, ce qui constitue la principale caractéristique de cette rupture, c'est le changement des formes mêmes de la visibilité<sup>59</sup>.

Mais, Foucault remarque, dans *La Naissance de la clinique* aussi, qu'on ne peut pas dissocier l'analyse de la perception médicale et son espace, de l'analyse du langage de la médecine. Il montre que la rupture imposée par la médecine moderne est le déplacement d'un espace idéal à un espace corporel réel. Celui-ci est inséparable d'un langage lié intrinsèquement à la perception de cet espace. Foucault critique la dichotomie instaurée par les historiens définissant la médecine moderne comme le rejet de la théorie au profit de l'expérience. Il analysera le langage dans sa relation avec l'expérience médicale. Pour lui, « Il n'y a pas de « spatialisation » sans « verbalisation » du pathologique »<sup>60</sup>. L'objet de l'archéologie est « cette région où les mots et les choses ne sont pas encore séparés »<sup>61</sup>.

Dans cet ouvrage, Foucault établissait la rupture entre médecine classique et médecine moderne par l'analyse des transformations du concept de la connaissance médicale à partir des

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 22-23.

<sup>58</sup> Ibid., p. 23.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., p. 24.

<sup>61</sup> Michel FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris : PUF, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, p. VII-VIII, R. Machado, « Archéologie et épistémologie », Op. cit., p. 24.

critères que chaque époque définit comme vrais, que la corrélation entre regard et langage permet d'explicitier. Autrement dit, il essaie de définir une normativité intrinsèque de la médecine à différentes époques<sup>62</sup>.

Dans *Les mots et les choses*, il annonce une archéologie des pensées occidentales, en commençant par la Renaissance, puis l'Âge classique et enfin la modernité qui commence avec le XIXe siècle, et se prolonge jusqu'au XXe siècle, et cherche à déterminer ce qui permet l'émergence d'un savoir possible à chaque période.

Pour lui, les conditions d'apparition d'un savoir sont les structures de la pensée qui s'articulent de l'intérieur aux différents savoirs, à chaque période précise. Autrement dit, « ces éléments structurels, ces conditions de possibilités définissent un ordre, ou un espace virtuel, (non empirique), au sein duquel les différents savoirs s'articulent, et se distribuent ». Ces conditions de possibilité, sont conçues comme des sortes de règles qui président à l'élaboration des différentes sciences ou savoirs. Cet ordre et ces règles, Foucault les appelle « épistémè »<sup>63</sup>.

Dans l'article « Réponse à une question » qu'il écrit en mai 1968, il explique que l'épistémè d'une époque n'est pas :

« [...] la somme de ses connaissances, ou le style général de ses recherches, mais l'écart, les distances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifiques : l'épistémè n'est pas une sorte de grande théorie sous-jacente, c'est un espace de dispersion, c'est un champ ouvert et sans doute de relations indéfiniment descriptible de relations. Ils permettent en outre de décrire non pas la grande histoire qui emporterait toutes les sciences en une seule et même envolée, mais les types d'histoires – c'est-à-dire, de rémanence et de transformation – qui caractérisent les différents discours (l'histoire des mathématiques, n'obéit pas au même modèle que l'histoire de la biologie, qui n'obéit pas non plus à celui de la psychopathologie) : l'épistémè n'est pas une tranche d'histoire commune à toutes les sciences ; c'est un jeu simultané de rémanences spécifiques. Enfin, ils permettent de situer à leurs places respectives les différents seuils : car rien ne prouve par avance (et rien ne démontre non plus après examen) que leur chronologie est la même pour tous les types de discours ; le seuil qu'on peut décrire pour l'analyse de langage au début du XIXe siècle n'a sans doute pas d'épisode symétrique dans l'histoire des mathématiques ; et, chose bien plus paradoxale, le seuil de formation de l'économie politique (marqué par Ricardo) ne coïncide pas avec la constitution – par Marx – d'une analyse de la société et de l'histoire. L'épistémè n'est pas un stade général de la raison ; c'est un rapport complexe de décalages successifs. »<sup>64</sup>

Après avoir fait à travers *Les Mots et les choses* une histoire de l'épistémè, Foucault, quelques années plus tard, assure dans son article « Méthodologie pour la connaissance du

---

<sup>62</sup> R. MACAHDO, « Archéologie et épistémologie », Ibid., p. 25.

<sup>63</sup> Florence CAEYMAEX, Notes de cours d'Olivier Féron, *Foucault et l'histoire, Discontinuité et subjectivité*, Département de philosophie de l'Université d'Evora, Portugal, 18 Mai 2005, [En ligne], [Consulté le 28 Juillet 2016], Disponible à l'adresse :

[http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/textes/cf\\_foucault\\_histoire\\_discontinuite\\_subjectivite.pdf](http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/textes/cf_foucault_histoire_discontinuite_subjectivite.pdf)

<sup>64</sup> Michel FOUCAULT, « Réponse à une question », *Esprit*, Mai 1968, n° 371, DE, Vol. I, Texte n° 58, p. 704-705.

monde : comment se débarrasser du marxisme » (1978), que *Les mots et les choses* est « un essai plutôt abstrait et limité à des considérations logiques », et que s'il le récrivait, ce livre prendrait une autre tournure, car, dit-il, « fortement attiré par des problèmes concrets, comme, par exemple, la psychiatrie ou la prison, je considère maintenant que c'est en partant de ces problèmes concrets qu'on peut enfin susciter quelque chose. [...], C'est ce qu'on devrait appeler un "nouvel imaginaire politique" »<sup>65</sup>.

## 4.2 La méthode généalogique de l'Histoire

La solution que Foucault proposera sera la méthode généalogique qui cherche à isoler la singularité d'un événement en dehors de toute finalité unilatérale. Il introduit ainsi le concept de « dispositif » qui revêt un aspect plus général que l'*épistémè*, car ce dernier est spécifiquement discursif. Mais ce dispositif comporte à la fois les pratiques « discursives » et des pratiques « non-discursives » (discours, institutions, règlements, lois, énoncés scientifiques, etc.)<sup>66</sup>.

Judith Revel écrit qu'après la parution de l'ouvrage *Les Mots et les choses*, « Foucault qualifie son projet d'une archéologie des sciences humaines davantage comme une généalogie nietzschéenne, que comme une œuvre structuraliste »<sup>67</sup>. Dans son article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), il définit un concept de *généalogie* qu'il mettra en œuvre dans l'ouvrage *Surveiller et punir* (1975), ainsi que dans le premier tome de *l'Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*<sup>68</sup>.

On peut dire que, chez Foucault, la méthode généalogique se constitue de manière progressive, à l'intérieur même de l'archéologie. En effet elle est une enquête historique qui s'oppose au « déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinis téléologiques », ainsi qu'à l'unicité du récit historique et de la recherche de l'origine. Mais elle

---

<sup>65</sup> M FOUCAULT, « Méthodologie pour la connaissance du monde : Comment se débarrasser du marxisme ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 235, Op. cit., p. 599.

<sup>66</sup> J. REVEL, « Épistémè », *Dictionnaire Foucault*, Paris : Ellipses, 2008, p. 46.

<sup>67</sup> J. REVEL, « Généalogie », *Ibid.*, p. 63.

<sup>68</sup> Yvon PESQUEUX et Alain SAUDAN, *Foucault et la méthode généalogique : À propos de « surveiller et punir »*, Comptabilité & Développement, Mai 1996, Valenciennes, 1996, [En ligne], Archives-ouvertes HAL, 17 Novembre 2010, [Consulté le 28 Juillet 2016], Disponible à l'adresse : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00509613>, p. 1044.

se focalise sur « la singularité des événements hors de toute finalité monotone », plus précisément elle cherche à restituer les événements dans leur singularité<sup>69</sup>.

Foucault n'entend pas l'événement dans le sens de l'histoire traditionnelle – c'est-à-dire, la recherche de la cause et au sens de ce qui était connu, visible ou référentiel. Mais il est pour lui la cristallisation de l'analyse historique complexe. Sa visée porte sur les différents réseaux et niveaux auxquels certains événements appartiennent, par exemple lorsqu'il se pose le problème du rapport entre des événements de natures diverses (économiques, sociaux, politiques, institutionnels, etc.). Foucault élabore ce qu'il appelle l'« événementialisation » : non pas une histoire des faits en tant que tels mais la prise de conscience des ruptures induites par certains faits. Ce qu'il s'agit ici de montrer, c'est l'irruption d'une « singularité »<sup>70</sup>.

À partir de la définition de l'événement comme irruption d'une singularité historique, Foucault développera deux discours : le premier consistant à saisir « l'événement sous le signe duquel nous sommes nés, et quel est l'événement qui continue encore à nous traverser »<sup>71</sup> ; le second cherchant dans notre actualité les traces d'une « rupture événementielle », et qu'il développe notamment dans le texte « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » et aussi dans ses réflexions sur la Révolution française<sup>72</sup>.

Judith Revel écrit que l'événementialisation de l'histoire, pour Foucault, doit se prolonger de manière généalogique par une événementialisation de notre propre actualité.

Il faut mentionner que lorsque Foucault se tourne vers les pratiques non-discursives, ou plus précisément lorsqu'il étudie les pratiques de pouvoir, ce n'est ni dans le cadre d'une théorie générale du pouvoir, ni dans celui d'une histoire de la continuité. Tout au contraire, il s'interroge sur les techniques ou les pratiques produisant les sujets, autrement dit, quel type de subjectivation naît de celles-ci.

## **5. Foucault et Marx : quelle articulation ?**

---

<sup>69</sup> Judith REVEL, *Michel Foucault, Expérience de la pensée*, Paris : Bordas, 2005, Coll. Philosophie présente, p. 75-76.

<sup>70</sup> Ibid., p. 72-73.

<sup>71</sup> J. REVEL, « Événement », *Dictionnaire Foucault*, Op. cit., p. 57.

<sup>72</sup> Ibid.

À cette étape, nous essayerons d'examiner en quoi la critique de Marx par Foucault peut nous permettre de mieux saisir la pensée de Marx et celle du marxisme, et par la même occasion celle de Foucault lui-même.

Nous commencerons par la distinction qu'il opère entre Marx et le marxisme. En effet, pour Foucault, Marx joue un rôle déterminant, puisqu'il introduit « dans la conscience historique et politique des hommes une coupure radicale et que la théorie marxiste de la société a bien inauguré un champ épistémologique entièrement nouveau »<sup>73</sup>.

En revanche, pour lui, le marxisme n'est rien d'autre qu'une modalité du pouvoir. En d'autres termes, « le marxisme est une somme de mécanismes et de dynamiques de pouvoir »<sup>74</sup>. Dès lors, précise Foucault, nous devons analyser comment le marxisme fonctionne dans la société moderne, en essayant de repérer le rôle joué par la philosophie marxiste à l'intérieur d'elle<sup>75</sup>.

À ce point, Foucault ouvre une parenthèse, en disant que les États d'avant la révolution française ont toujours été fondés sur la religion. Mais qu'après son avènement ils se déploient à partir d'une philosophie, ce qui est radicalement nouveau, au moins en Occident. De là, les différents systèmes politiques se convertiront plus ou moins ouvertement à la philosophie. L'importance du phénomène, vient de ce que cette philosophie se doublera d'un champ épistémologique, et d'un champ politique, l'entraînant dans la dynamique des mécanismes de l'État<sup>76</sup>.

Foucault souligne que c'est le cas du marxisme venu du sein de la pensée rationnelle et s'affirmant comme science. Autrement dit le marxisme s'appuie sur une philosophie qui, prétend-elle, formule une science de l'histoire, ou plutôt, une histoire de l'humanité<sup>77</sup>. En effet, son discours est :

« une science prophétique qui diffuse une force coercitive sur une certaine vérité, non seulement en direction du passé, mais vers l'avenir de l'humanité. En d'autres termes, ce qui est important, c'est que l'historicité et le caractère prophétique fonctionnent comme des forces coercitives concernant la vérité. »<sup>78</sup>

---

<sup>73</sup> M. FOUCAULT, « Sur les façons d'écrire l'histoire », Entretien avec R. Bellour, *Les Lettres françaises*, 15-21 Juin 1967, n° 1187, DE, Vol. I, Texte n° 48, p. 615.

<sup>74</sup> M. FOUCAULT, *Méthode de la connaissance du monde : comment se débarrasser le marxisme*, DE, Vol. II Texte n° 235, op. cit, p. 600.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid., p. 601.

<sup>77</sup> Ibid., p. 600.

<sup>78</sup> Ibid.

Pour préciser sa pensée, Foucault écrit que le marxisme se présente comme une science ou du moins comme une théorie générale du caractère scientifique des sciences ; comme un arbitre de la raison qui distingue ce qui ressort de la science, de ce qui a avoir avec l'idéologie. En somme il présente comme un critère général de rationalité de toute forme de savoir<sup>79</sup>. La question du marxisme est « Jusqu'à quel point le marxisme peut-il en reconstruisant une histoire de la société avec ses schémas, rendre compte de l'histoire des sciences ? »<sup>80</sup>

Foucault voit dans les interrogations de Nietzsche, de Blanchot, et de Bataille auxquelles il se rapporte à ce sujet quelque chose de paradoxal : « Dans quelle mesure l'histoire d'une science peut-elle mettre en doute sa rationalité, la limite, y introduire des éléments extérieurs ? Quels sont les effets contingents qui pénètrent une science à partir du moment où elle a une histoire, où elle se développe dans une société historiquement déterminée ? »<sup>81</sup> [...] « Peut-on faire une histoire de la science qui soit rationnelle ? Peut-on trouver un principe d'intelligibilité qui explique les diverses péripéties et aussi, le cas échéant, des éléments irrationnels qui s'insinuent dans l'histoire des sciences ? »<sup>82</sup>

À son sens, le marxisme a cherché à généraliser une rationalité à l'histoire humaine et à la société. Nietzsche, de son côté, aura voulu montrer que la rationalité – celle d'une science, d'une pratique, d'un discours – ne se mesure pas par la vérité qu'elle produit car « la vérité fait elle-même partie de l'histoire du discours, est comme un effet interne à un discours ou à une pratique »<sup>83</sup>. Foucault lui, pense qu'il ne suffit pas de faire une histoire de la rationalité, mais qu'il faut « faire l'histoire même de la vérité. C'est-à-dire qu'au lieu de demander à une science dans quelle mesure son histoire l'a rapprochée de la vérité (ou lui a interdit l'accès à celle-ci), ne faudrait-il pas plutôt se dire que la vérité consiste en un certain rapport que le discours, le savoir entretient avec lui-même, et se demander si ce rapport n'est ou n'a pas lui-même une histoire ? »<sup>84</sup>. L'histoire de la science serait donc un rapport complexe entre le discours, le savoir, et la vérité.

Effectivement, Foucault, dans l'*Histoire de la folie* et *La Naissance de la clinique*, analyse les conditions selon lesquelles un objet scientifique peut se constituer. Il explicite cela en disant

---

<sup>79</sup> M. FOUCAULT, « Conversazione con Michel Foucault », Entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978, *Il Contributo*, Janvier-Mars 1980, 4e année, n° 1, tr. fr., « Entretien avec Michel Foucault », *DE*, Vol. II, Texte n° 281, p. 872.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid., 873.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

que dans les cultures occidentales certains individus sont considérés comme fous ou malades et vécus dans la société comme tels. Mais il suffit qu'apparaissent de nouvelles connaissances, de nouveaux corpus scientifiques – comme par exemple la psychiatrie ou la psychopathologie – pour voir ces perceptions sociales brutalement modifiées. Le problème était de montrer comment les significations vécues à l'intérieur d'une société peuvent apparaître comme des conditions suffisantes pour la constitution d'un objet scientifique. Pour que la maladie mentale cesse d'avoir une signification immédiate et devienne objet d'un savoir rationnel, il faut qu'un certain nombre de conditions soient réunies.<sup>85</sup> Il conclut :

« [...] de ce point de vue, on ne peut pas dire que je fasse du structuralisme, puisqu'au fond je ne me préoccupe ni du sens, ni des conditions dans lesquelles apparaît le sens, mais des conditions de modification ou d'interruption du sens, des conditions dans lesquelles le sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d'autre. »<sup>86</sup>

## **5.1 La productivité du pouvoir**

Dans la première moitié des années soixante-dix, Foucault s'intéresse à l'œuvre historique de Marx, et s'interroge essentiellement sur la généalogie du capitalisme. Puis dans la deuxième moitié des années soixante-dix, son intérêt se porte sur les mécanismes de pouvoir contrôlant la société moderne. Ceci le conduit à étudier les institutions et les pratiques sociales, et à s'interroger sur les mécanismes de pouvoir, non pas d'un point de vue négatif, comme on en trouve dans les formes juridiques – fonctionnant à partir de la règle, de la loi, de la prohibition, qui marquent la limite entre ce qui permis et ce qui ne l'est pas<sup>87</sup> – mais d'un point de vue positif. C'est-à-dire, le pouvoir comme technologie vise à organiser la vie humaine sur un plan matériel afin de la mettre au service du processus de production :

« Ce bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci 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 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. »<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> M. FOUCAULT, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », Entretien avec P. Caruso, *La Fiera letteraria*, 28 Septembre 1967, n° 39, *DE*, Vol. I, Texte n° 50, p. 630-631.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 631.

<sup>87</sup> M. FOUCAULT, « Les Mailles de pouvoir », *Barbarie*, Été 1982, n° 5, *DE*, Vol. II, Texte n° 297, p. 1002.

<sup>88</sup> M. FOUCAULT, *VS*, Op. cit., p. 18.

Pierre Macherey estime que Foucault analyse les rapports sociaux de production au cours du développement du capitalisme pour montrer :

« la nécessité de repenser le pouvoir en le détachant de l'emprise du politique pour le rapprocher du plan où se déroule concrètement l'économie, une économie qui, avant même d'être ciblée sur la valeur de biens échangeables, au titre d'une économie des choses, se préoccupe principalement de la gestion de la vie, des corps et de leurs « forces » [...] »<sup>89</sup>

Effectivement il ne se demande pas, qu'est-ce que le pouvoir ou en quoi consiste-t-il mais comment le pouvoir s'exerce « entre qui et qui, entre quel point et quel point, selon quel procédé et avec quel effet ? »<sup>90</sup>, en vue de mettre en évidence les stratégies, les tactiques, les règles et les objectifs du pouvoir.

Foucault dit explicitement dans sa conférence intitulée « Les mailles du pouvoir »<sup>91</sup> (1981), qu'il trouve dans l'œuvre de Bentham et tout spécialement dans le livre II du Capital de Marx ce type d'analyse du pouvoir dans ses mécanismes positifs :

« Comment pourrions-nous essayer d'analyser le pouvoir dans ses mécanismes positifs ? Il me semble que nous trouvons, dans un certain nombre de textes, les éléments fondamentaux pour une analyse de ce type. Nous pouvons les trouver peut-être chez Bentham, un philosophe anglais de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle, qui au fond a été le grand théoricien du pouvoir bourgeois, et nous pouvons évidemment le trouver aussi chez Marx, essentiellement dans le livre II du Capital. C'est là je pense que nous pourrions trouver quelques éléments dont je me servirai pour l'analyse du pouvoir dans ses mécanismes positifs. »<sup>92</sup>

Selon Macherey, Foucault aura souhaité avancer que même si les analyses de ces deux penseurs sont différentes, ils parlent, au fond d'une seule et même chose : l'apparition d'une nouvelle configuration du pouvoir coïncidant avec celle du capitalisme. Ainsi les deux philosophes affirment que cette nouvelle configuration du pouvoir ne consiste pas seulement en une mutation institutionnelle ou en une prise du pouvoir politique, mais qu'elle est essentiellement la base à partir de laquelle la vie des individus est prise en charge et mise à profit des intérêts économiques<sup>93</sup>. C'est dans cette perspective que Macherey affirme :

« On pourrait soutenir que cette façon de voir va dans le sens de la thèse d'une détermination en dernière instance par l'économie, sous réserve d'un élargissement du concept de celle-ci,

---

<sup>89</sup> Pierre MACHEREY, « Le Sujet productif », *Stage de la formation des professeurs de Philosophie*, Université de Lille, 3 et 10 Mai 2012, [En ligne], *La Philosophie au sens large* [Consulté le 28 Juillet 2016], Disponible à l'adresse : <http://philolarge.hypotheses.org/1245>, p. 1.

<sup>90</sup> Michel FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population : Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris : Gallimard/Seuil, 2004, Coll. Hautes études, p. 3.

<sup>91</sup> Michel FOUCAULT, « As malhas do poder », Conférence à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976, tr. fr., *Barbarie* n° 4, Été 1981, et n° 5, Été 1982, « Les mailles du pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 297.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> P. MACHEREY, « Le Sujet productif », Ibid., p. 1.

élargissement au terme duquel ce concept comprend la gestion, ou pour reprendre le terme ambigu utilisé par Foucault, la « production » de la vie sous toutes ses formes. »<sup>94</sup>

En effet, Foucault repère, dans le livre II du *Capital*, quelques principes méthodologiques concernant ce sujet : premièrement qu'il n'existe pas un pouvoir mais plusieurs pouvoirs. Ce qui veut dire qu'il y a des formes de domination dans le système de pouvoir qui fonctionnent au niveau local ; par exemple à l'atelier, dans l'armée, etc. Celles-ci ont leurs modes propres de fonctionnement, leurs procédures, leurs techniques. Dès lors, si l'on veut procéder à l'analyse du pouvoir, il faut en premier lieu faire l'analyse des pouvoirs et non du pouvoir. En deuxième lieu, il faut essayer de déterminer les spécificités historiques et géographiques de chaque genre de pouvoir<sup>95</sup>.

Deuxièmement, Marx montre qu'à partir de l'existence des petits pouvoirs locaux, peu à peu, de grands appareils d'État se forment. Par contre, on trouve des schémas différents par exemple chez des juristes comme Grotius et Pufendorf ou encore chez Rousseau, consistant à constater qu'« Au début, il n'y avait pas de société, et ensuite la société est apparue, à partir du moment où est apparu un point central de souveraineté qui a organisé le corps social, et qui a permis ensuite toute une série de pouvoirs locaux et régionaux »<sup>96</sup>.

Troisièmement, il souligne l'importance de l'analyse de Marx à propos de l'armée, de l'atelier, car elle montre que les pouvoirs spécifiques régionaux n'avaient pas pour fonction fondamentale la prohibition, mais d'être des producteurs d'efficience, « dans le but d'une meilleure production, d'une meilleure productivité »<sup>97</sup>.

Enfin, il repère dans le livre II du *Capital*, une esquisse de l'histoire de la technologie du pouvoir, telle qu'elle s'exerçait dans l'atelier et dans l'armée, qui montre que ces mécanismes, ces procédures de pouvoir, sont des techniques qui ont été inventées et se sont sans cesse perfectionnées, développées. Cela signifie qu'il y a une véritable technologie des pouvoirs et qu'elle possède sa propre histoire<sup>98</sup>.

Cependant, si Foucault recourt à Marx pour élaborer ses principes méthodologiques, il n'en critique pas moins le marxisme et les marxistes. Pour lui, ceux-ci ne font que se réinscrire dans la théorie juridique du pouvoir. Il en donne pour exemple la social-démocratie européenne

---

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> M. FOUCAULT, « Les Mailles du pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 297, Op. cit., p. 1005-1006.

<sup>96</sup> Ibid., p. 1006.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid., p. 1008.

de la fin du XIXe siècle, essayant de faire fonctionner Marx à l'intérieur d'un système juridique bourgeois et qui, en d'autres termes, ont « rousseuisé Marx »<sup>99</sup> :

« Alors, ce que j'aimerais faire en reprenant, ce qui se trouve dans le livre II du Capital en éloignant tout ce qui a été ajouté, réécrit ensuite sur les privilèges de l'appareil d'État, la fonction de reproduction du pouvoir, le caractère de la superstructure juridique. »<sup>100</sup>

Foucault a clairement énoncé qu'il valait mieux « débarrasser le marxisme » du moins celui qui a su légitimer ainsi l'oppression, ajoutant qu'il y a chez Marx une théorie du pouvoir très efficace, que les marxistes n'ont bien souvent pas comprise<sup>101</sup>.

Pour décrire les facteurs conduisant à l'émergence de nouveaux mécanismes positifs du pouvoir, Foucault se réfère à des conjonctures historiques : d'abord au système de pouvoir que la monarchie réussit à organiser à partir du Moyen-Âge et qui cesse d'être efficace au moment du développement du capitalisme. D'une part, ce système ne pouvait pas contrôler tout le corps social, d'autre part, le système des prélèvements du pourcentage sur la récolte au profit du clergé, du maître et pouvoir royal, était très onéreux. Tout cela exige l'apparition d'un autre mécanisme permettant de contrôler les choses et les personnes jusqu'au moindre détail. Ce sera la discipline. Elle est une nouvelle technologie de pouvoir apparaissant au cours du XVIIe siècle et fonctionnera jusqu'au début XVIIIe siècle<sup>102</sup>. Foucault définit la discipline comme une technologie,

« [...] par lequel nous arrivons à atteindre les atomes sociaux eux-mêmes, c'est-à-dire l'individu. Technique de l'individualisation du pouvoir. Comment surveiller quelqu'un, comment contrôler sa conduite, son comportement, ses aptitudes, comment intensifier sa performance, multiplier ses capacités, comment le mettre à la place où il sera plus utile. »<sup>103</sup>

Ensuite, avec l'expansion démographique du XVIIIe siècle, et la naissance de la statistique, la notion de population prendra une autre dimension. Les statistiques permettront de montrer que la population par ses déplacements, ses activités, a des effets économiques spécifiques qui doivent être pris en considération si l'on veut précisément l'utiliser à la production des richesses<sup>104</sup>. La nouvelle technologie de pouvoir ici, que Foucault nomme

---

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Christian LAVAL, Introduction de l'« Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR », Juillet 1977, *Rouge*, 28 Octobre 2004, n° 2084, [En ligne], *Materiali Foucaultiani*, [Consulté le 15 août 2014], Disponible à l'adresse : <http://www.materialifoucaultiani.org/fr/materiali/materiali/60-intervista-inedita-a-michel-foucault/159-intervista-a-michel-foucault.html>

<sup>102</sup> M. FOUCAULT, « Les Mailles du pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 297, Op. cit., p. 1009.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 107-108, et « Les Mailles du pouvoir », *DE*, Texte n° 297, Op. cit., p. 1012.

« Biopolitique », ne s'exercera pas sur l'individu mais sur la population en tant qu'espèce, qu'être humain « régies par des processus, des lois biologiques »<sup>105</sup>.

Foucault affirme que la découverte de la population, et du « corps désirable » de l'individu forment le noyau autour duquel une grande mutation politique s'opère en Occident, qui conduira à l'invention de la discipline, puis à la biopolitique comme technologie du pouvoir<sup>106</sup>.

Certes, nous dit-il, la trouvaille de la machine à vapeur, et d'autres objets mécaniques, ont, selon le marxisme, conduit à un important changement économique, social, et politique, mais l'invention de la discipline et de la biopolitique comme technologies de pouvoir ne sont pas moins importantes que les inventions matérielles. Car la transformation des rapports entre l'économie et la politique ne doit pas être pensée en termes de résultats de lois économiques objectives, mais selon la transformation des rapports de pouvoir sociaux<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> M. FOUCAULT, « Les Mailles du pouvoir », Ibid., p. 1012.

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Ibid., p.1010. Et aussi Thomas LEMKE, « « Marx sans guillemets » Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme », in *actuel Marx, Dossier Marx et Foucault*, N° 36, Septembre 2004, p. 23.

## **5.2 L'État comme multiplicité de rapports de force**

Lors d'un entretien avec des militants de la Ligue Communiste Révolutionnaire (1977), Foucault déclare que les marxistes ont tendance à penser l'État en termes d'origine, de source des rapports de pouvoir descendant du haut vers la société<sup>108</sup>. Or il se passe le contraire, l'État n'est que « [...], la cristallisation institutionnelle d'une multiplicité de rapports de force qui passent fondamentalement par l'économie, mais passent aussi par toute une série d'autres institutions comme la famille, les rapports sexuels »<sup>109</sup>. Autrement dit, le pouvoir se situe dans la lutte des classes exprimant l'ensemble des rapports de force existants dans le corps social, qui sont forcément inégalitaires, mais qui peuvent en même temps changer<sup>110</sup>.

Ces rapports de pouvoir sont des rapports de force se jouant dans les relations entre les hommes et les femmes, les parents et les enfants, les vieux et les jeunes, la psychiatre et les malades mentaux, l'administratif et les modes de vie de gens, etc.<sup>111</sup> Cela veut dire que les relations de pouvoir s'enracinent dans l'ensemble du réseau social<sup>112</sup>.

Dès lors, il n'y a pas d'un côté, le pouvoir avec un P majuscule présentant une « sorte d'instance lumière supraterrrestre », et de l'autre, une résistance, des individus subissant les contraintes du pouvoir<sup>113</sup>. En conséquence, on ne peut pas considérer que la bourgeoisie se soit appropriée le pouvoir parce qu'elle contrôle l'appareil d'État, car ses institutions ne sont que des instruments, voire des armes qu'elle utilise dans sa confrontation aux autres classes<sup>114</sup>. En effet pour Foucault, le pouvoir naît d'une pluralité de rapports de force, de luttes, de guerres<sup>115</sup>.

Pour comprendre ce que Foucault entend exactement par ce concept de « Lutte des classes », on se réfèrera à son entretien de 1978, intitulé « Méthodologie pour la connaissance du monde : Comment se débarrasser du marxisme ». Il y dit littéralement qu'« Il y a un terme que Marx a certes employé mais qui passe aujourd'hui pour quasiment obsolète. C'est celui de

---

<sup>108</sup> C. LAVAL, Introduction de l'« Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR », Op. cit., p. 1.

<sup>109</sup> M. FOUCAULT, « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR », Ibid., p. 7.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid., On trouve la même idée dans « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n°306, Op. cit., p. 1045.

<sup>112</sup> Ibid., p. 1059.

<sup>113</sup> Michel FOUCAULT, « *Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici* », Entretien avec P. Pasquino, Février 1978, *Aut-Aut*, Septembre-Décembre 1978, n° 167-168, tr. fr., « Précisions sur le pouvoir, Répondre à certaines critiques », *DE*, Vol. II, Texte n° 238, p. 631.

<sup>114</sup> M. FOUCAULT, « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR », Op. cit., p. 8.

<sup>115</sup> Ibid.

”Lutte des classes” »<sup>116</sup>. Certes, explique-t-il, Marx dit qu’« effectivement le moteur de l’histoire réside dans la lutte des classes »<sup>117</sup>, et tout marxiste s’en va répéter cette thèse. Il se concentre toujours sur la même question : Qu’est-ce qu’une classe ? Et qui y appartient ? En même temps, il ne va jamais examiner ni approfondir, la question de la « lutte » en tant que telle, alors qu’elle est l’essentiel<sup>118</sup>.

Foucault précise que ce qui est important d’étudier, ce n’est pas le problème de la sociologie des classes, mais la méthode stratégique de lutte<sup>119</sup>. Cette dernière, signifie aussi le conflit et la guerre. Dès lors les questions à poser sont : « Comment se développe-t-elle ? Quel est son objectif ? Quels sont ses moyens ? Sur quelles qualités rationnelles repose-t-elle ? »<sup>120</sup>

À ce sujet concernant la lutte, Foucault se réfère à l’idée marxiste selon laquelle la tâche politique la plus importante et la plus urgente est la constitution d’un parti révolutionnaire capable de centraliser la force collective des classes dominées<sup>121</sup>. Autrement dit, le parti révolutionnaire est l’organisme grâce auquel le prolétariat accède à la conscience de classe, c’est-à-dire qu’à travers lui des volontés individuelles se métamorphosent en une sorte de volonté collective. C’est-à-dire encore que le parti transforme la multiplicité des volontés individuelles en une volonté collective. Par cette opération, il constitue une classe comme sujet et rend possible la constitution du prolétariat en classe<sup>122</sup>.

Tout comme les marxistes pensent l’État en tant qu’origine des rapports de pouvoir, de la même manière pensent-ils le parti en tant que source exclusive du contre-pouvoir<sup>123</sup>. Pour Foucault, l’erreur est ici de confondre les pouvoirs dans la multiplicité de leurs formes, tout comme de confondre la multiplicité des résistances et leur centralisation relative<sup>124</sup>. Car le pouvoir dans une société n’est rien d’autre que l’ensemble des rapports de force existants. Les appareils d’État ne sont donc pas autre chose que la cristallisation d’un certain nombre de rapports de force, sous la forme d’instruments stables, d’institutions légales. Les révolutions, les mouvements de révolte, les partis révolutionnaires, sont l’organisation de points de

---

<sup>116</sup> M. FOUCAULT, « Méthodologie pour la connaissance du monde : Comment se débarrasser du marxisme ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 235, Op. cit., p. 605-606.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 606.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> C. LAVAL, Introduction de l’« Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militant de la LCR », Op. cit.

<sup>122</sup> M. FOUCAULT, « Méthodologie pour la connaissance du monde : Comment se débarrasser du marxisme ? », Op. cit., p.614.

<sup>123</sup> C. LAVAL, Introduction de l’« Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militant de la LCR », *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*

résistance à eux. Dès lors, on ne peut comprendre un rapport de force social à partir de l'État, mais à partir de la multiplicité des rapports de force passant fondamentalement par l'économie, mais aussi par les rapports familiaux, les rapports générationnels, les rapports sexuels, etc.<sup>125</sup> Autrement dit, selon Foucault, les luttes se produisent, et se développent en mouvements multiples<sup>126</sup>. On peut donc dire que le choix stratégique d'un parti révolutionnaire, est la réponse à l'intégration stratégique dans un État<sup>127</sup>.

Foucault précise que si le pouvoir c'est la lutte de classe ou la forme qu'il prend, il faut alors intégrer le pouvoir dans la lutte des classes. Ainsi, cette dernière ne peut plus être définie comme étant une lutte pour le pouvoir<sup>128</sup>.

Il relève qu'on voit et qu'on apprend plus dans les analyses historiques de Marx, – sur 1848, Louis Napoléon Bonaparte, et la Commune –, que dans ses analyses théoriques, notamment parce qu'il y aborde l'analyse du pouvoir à l'intérieur de la lutte des classes, ainsi la lutte des classes n'est pas une rivalité pour le pouvoir, car la rivalité pour le pouvoir trouve sa place à l'intérieur des différents groupes dans la société<sup>129</sup>.

Nous pouvons dire que pour Foucault la lutte des classes implique tout le corps social, tandis que chez Marx, elles expriment essentiellement les relations dans les rapports de production, divisant par-là la société en deux classes antagonistes, l'une dominante, l'autre dominée. Tous les autres conflits ne sont que l'effet ou la conséquence de cette lutte fondamentale. Foucault résume cela ainsi : « La lutte de classes concrètement, c'est tout ce que nous vivons »<sup>130</sup>.

Foucault discerne trois types de luttes : les premières concernent les dominations ethniques, sociales et religieuses ; les deuxièmes s'exercent contre l'exploitation, séparant l'individu de ce qu'il produit ; les troisièmes s'acharnent contre l'assujettissement, et la soumission de l'individu. Même si ces trois types de luttes s'entremêlent, l'un d'entre eux presque toujours domine. Pour exemple, dans la société féodale, ce sont les luttes contre la domination ethnique et sociale qui prévalent, même si l'exploitation économique reste un

---

<sup>125</sup> M. FOUCAULT, « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR », Ibid., p. 14.

<sup>126</sup> M. FOUCAULT, « Méthodologie pour la connaissance du monde : Comment se débarrasser du marxisme ? », Ibid., p. 606.

<sup>127</sup> C. LAVAL, Introduction de l'« Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militant de la LCR », Ibid., p. 14.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> Ibid., p. 15.

<sup>130</sup> Ibid., p. 7.

facteur de révolte. Par contre au XIXe siècle, c'est la lutte contre l'exploitation économique qui est au premier plan. Aujourd'hui, l'assujettissement, et la soumission des subjectivités priment, même si les luttes contre l'exploitation économique n'ont pas disparu, bien au contraire<sup>131</sup>.

### **5.3 De l'accumulation du capital à la gestion de la population**

Les recherches foucaaldiennes autour du pouvoir disciplinaire et biopolitique dans la société moderne retracent la généalogie des pouvoirs étatiques modernes, à travers le repérage d'une série de technologies de gouvernement sur le corps et sur la population, montrant le surgissement d'une nouvelle subjectivité. D'une manière ou d'une autre ces recherches croisent celles de Marx dans *Le Capital*, tout en décrivant d'une façon spécifique le processus d'accumulation des forces productives et du pouvoir politique<sup>132</sup>.

Roberto Nigro, de son côté, écrit que :

« Si Marx décrit le décollage économique de l'Occident en se référant aux procédés qui ont permis l'accumulation du capital, Foucault insiste sur les méthodes de gestion de l'accumulation des hommes, qui ont permis un décollage politique par rapport à des formes de pouvoir traditionnelles »<sup>133</sup>

Mais une question se pose : ces deux perspectives s'excluent-elles l'une l'autre ou, tout au contraire, se complètent-elles ?

Foucault dit qu'au moment où Marx commence ses analyses, les penseurs socialistes autour de lui interrogent la question de la pauvreté : comment se fait-il que nous qui produisons les richesses, nous soyons pauvres ? En d'autres termes « Comment les patrons nous volent-ils ? Comment la bourgeoisie nous vole-t-elle ? »<sup>134</sup>. Ces économistes, selon lui ne parviennent pas à résoudre le problème, car leurs réponses versent dans la négativité : « Vous êtes pauvres parce qu'on vous vole ». Marx, contrairement à eux, se focalise sur les causes de la pauvreté, à savoir, en analysant les mécanismes positifs de l'économie propres à la société industrielle, en d'autres termes l'accumulation du capital<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1046-1047.

<sup>132</sup> R. NIGRO, *Foucault lecteur et critique de Marx*, Op. cit., p. 440-441.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> M. FOUCAULT, « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR », Op. cit., p. 12.

<sup>135</sup> Ibid.

À ce sujet, Foucault indique premièrement qu'à la différence de la société féodale qui exerce ses pouvoirs sur les individus à partir de leur appartenance à un lieu déterminé, la société moderne s'intéresse à la gestion de leur temps de vie, dans le but de les mettre au service de l'appareil de production. Il souligne que « Deux choses sont nécessaires pour que la société industrielle se forme. D'une part, il faut que le temps des hommes soit mis sur le marché, offert à ceux qui veulent l'acheter, et l'acheter en échange d'un salaire ; et il faut d'autre part, que le temps des hommes soit transformé, en temps du travail »<sup>136</sup>. Ceci explique que le plus important pour les institutions – comme les usines, les écoles, les prisons, etc. – soit l'extraction maximale de temps<sup>137</sup>.

Deuxièmement, ces espaces d'assujettissement visent à contrôler non seulement le temps des individus mais bien davantage les corps. Malgré le fait que ces institutions aient des destinations différentes – l'usine pour produire, l'école pour enseigner, la prison pour punir, etc. –, elles impliquent une discipline générale de l'existence qui dépasse leur finalité. Autrement dit, l'existence des individus se trouve contrôlée, formée, valorisée, selon un système déterminé. Si l'on fait une histoire du contrôle social du corps des individus, on trouvera que, jusqu'au XVIIIe siècle, il est essentiellement la surface d'inscription des supplices et des peines. À partir du XIXe siècle<sup>138</sup>, « le corps devient ce qui doit acquérir des aptitudes, recevoir un certain nombre de qualités, se qualifier comme corps capable de travailler »<sup>139</sup>, par des mécanismes de formation et de correction.

Troisièmement, la fonction de ces institutions est dédiée à la création d'un nouveau type de pouvoir à plusieurs facettes. En d'autres termes, un pouvoir polymorphe. En premier lieu, on peut y observer un pouvoir économique offrant un salaire en échange d'un temps de travail dans les usines, les écoles, les hôpitaux etc. Il y a aussi un autre type de pouvoir économique qui est caractérisé par la prise en charge du traitement dans les institutions hospitalières, en échange d'un prix à payer<sup>140</sup>.

En deuxième lieu, on trouve aussi le pouvoir politique, dans la procédure avec laquelle ces institutions sont dirigées. Par exemple les personnes qui les animent se voient chargées de

---

<sup>136</sup> Michel FOUCAULT, « *A Verdade e as formas jurídicas* », Discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna, Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 Mai 1973, Cadernos da P.U.C., Juin 1974, n° 16, « La Vérité et les formes juridiques », *DE*, Vol. I, Texte n° 139, p. 1484.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Ibid., p. 1486.

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Ibid.

donner des ordres, d'établir des règlements, de prendre des mesures d'expulsion ou de recrutement<sup>141</sup>.

En troisième lieu, ces deux pouvoirs – économique et politique – sont aussi judiciaires, ceci s'incarnant dans le droit de punir ou de récompenser. Foucault donne l'exemple de la prison pour montrer ceci et comment un micro-pouvoir s'articule avec le pouvoir général. L'individu incarcéré voit ses conditions de vie placées sous l'observation d'un micro-tribunal permanent constitué des gardiens et du directeur de la prison qui le puniront ou le récompenseront selon l'adéquation de son comportement avec le règlement intérieur<sup>142</sup>.

En quatrième lieu, le pouvoir épistémologique, qui d'une certaine façon anime et traverse les précédents. Il fonctionne de deux manières : d'une part par une observation globale. À l'usine par exemple, où le savoir des ouvriers sur leur propre travail – comme les améliorations techniques, les petites inventions et découvertes, les micro-adaptations etc. – est immédiatement noté, et enregistré par l'intermédiaire de la surveillance mise en place par les instances dirigeantes. De cette façon, nous dit Foucault, le travail des ouvriers est pris peu à peu dans un certain savoir technique de la productivité, permettant le renforcement du contrôle. D'autre part avec une observation spécialisée. Foucault donne ici comme exemple le savoir psychiatrique qui s'est formé à partir d'un champ d'observation et s'exerce sur les malades mentaux par les médecins, détenant le pouvoir à l'intérieur de l'institution fermée qu'est l'asile ou l'hôpital psychiatrique. Ce savoir est retranscrit et accumulé, donnant par la suite lieu à de nouvelles normes, permettant à leur tour une nouvelle forme de contrôle. Le même processus est à l'œuvre dans la pédagogie, façonnée à partir de l'adaptation de l'enfant aux tâches scolaires, – observées et extraites du comportement des élèves –, devenant ensuite des lois de fonctionnement et des formes de pouvoir exercées en retour sur eux<sup>143</sup>.

À propos de cette quatrième fonction des institutions, Foucault ajoute :

« À travers ces jeux du pouvoir et savoir, ou plutôt pouvoir qui multiple et savoir qui interfère et s'exercent simultanément dans ces institutions, on a la transformation de la force du temps et de la force du travail et leur intégration dans la production. Que le temps de vie devienne force de travail, que la force de travail devienne force productive, [...], Il me semble que, lorsque nous interrogeons de près ces institutions, nous trouvons toujours, quel que soit leur point d'insertion, leur point d'application particulier, un schéma général, un grand mécanisme de transformation : comment faire du temps et du corps des hommes, de la vie des hommes, quelque chose qui soit de la force productive ? C'est cet ensemble de mécanisme qui est assuré par la séquestration. »<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid., p. 1486-1487.

<sup>143</sup> Ibid., p. 1487-1488.

<sup>144</sup> Ibid.

Le système capitaliste, conclut-il, pénètre beaucoup plus profondément dans l'existence des individus à travers ces institutions d'assujettissement, afin de faire du temps et du corps de l'homme, ainsi que de sa vie, une force productive. Autrement dit, ce régime instauré au XIX<sup>e</sup> siècle élabore un ensemble de techniques par lequel l'aptitude physique et la durée de vie de l'homme deviennent temps et force de travail, facilement transformables en surprofit<sup>145</sup>.

« Pour qu'il y ait surprofit, il faut qu'il y ait sous-pouvoir. Il faut qu'au niveau même de l'existence de l'homme, une trame de pouvoir politique microscopique, capillaire, se soit établie, fixant les hommes à l'appareil de production en faisant d'eux des agents de la production, des travailleurs. »<sup>146</sup>

À l'opposé de la thèse selon laquelle le travail est l'essence concrète de l'homme, que l'on peut trouver chez Hegel, les post-hégéliens et Marx, Foucault affirme que pour que les hommes soient liés au travail, il faut une série d'opérations complexes, installées par un pouvoir politique : « Pour que l'essence de l'homme puisse apparaître comme étant le travail »<sup>147</sup>.

Il y a donc un sous-pouvoir précise-t-il, mais il ne s'agit pas de celui classiquement appelé pouvoir politique, ni non plus de celui de l'appareil d'État, ni de celui de la classe au pouvoir<sup>148</sup>. Il se concrétise par « l'ensemble de petits pouvoirs, de petites institutions situées à un niveau plus bas. Ce que j'ai prétendu faire, c'est l'analyse du sous-pouvoir comme condition de possibilité du sur-profit »<sup>149</sup>.

En effet, Foucault essaie de montrer que cette distribution binaire de la théorie marxiste du pouvoir, qui suppose l'existence d'une classe dominante et d'une classe dominée ne fonctionne pas, sauf sous un certain angle ou pour envisager des rapports de pouvoir économiques précis. Mais on ne peut pas l'utiliser pour l'analyser par exemple le pouvoir médical, le pouvoir sur le corps, le pouvoir sur la sexualité, etc.<sup>150</sup>

En développant son affirmation que le sous-pouvoir est la condition du surprofit, Foucault montre que ce processus provoque la naissance d'une série de savoirs – savoir de l'individu, savoir de normalisation, savoir correctif, etc. accumulés dans ces institutions de séquestration – faisant apparaître la « science de l'homme » dans laquelle l'homme devient un objet de science<sup>151</sup>. En même temps, il prévient qu'on ne peut pas « situer les sciences de l'homme au

---

<sup>145</sup> Ibid., p. 1490.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Ibid., p. 1489-1490.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> M. FOUCAULT, « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de LCR », Op. cit., p. 8.

<sup>151</sup> M. FOUCAULT, « La Vérité et les formes juridiques », *DE*, Vol. I, Texte n° 139, Op. cit., p. 1490.

niveau d'une idéologie », au sens marxiste du terme, qu'il s'agit plutôt du reflet et de l'expression des relations de production dans la conscience des individus. Mais ces savoirs qui se forment à travers le processus de sous-pouvoir, ne sont pas situés au-dessus des relations de production, ni de leur expression<sup>152</sup>.

Foucault explique cela en disant que ces savoirs et ces pouvoirs sont enracinés beaucoup plus profondément, non seulement dans l'existence des hommes, mais aussi dans les relations de production qui caractérisent les sociétés capitalistes ; car, pour qu'il y ait relation de production, il faut qu'il existe un certain nombre de déterminations économiques ainsi que des relations de sous-pouvoir et des formes de fonctionnement du savoir. Au contraire de la thèse marxiste, Pouvoir et Savoir « ne se superposent pas aux relations de production, mais se trouvent très profondément enracinés dans ce qui constitue celles-ci »<sup>153</sup>.

## **6. Conclusion**

De cela, nous pouvons retenir :

Premièrement, même si Foucault s'inspire du livre II du Capital de Marx, quelques principes pour aborder le pouvoir dans ses mécanismes positifs, d'un point de vue fonctionnel, c'est-à-dire comme technologie, il considère que le pouvoir n'est pas l'expression d'une classe dominante. En outre, on ne peut pas, selon lui, considérer que la bourgeoisie s'approprie le pouvoir parce qu'elle contrôle les appareils d'État car ces derniers ne sont que des instruments utilisés par la bourgeoisie dans sa confrontation aux autres classes. Le pouvoir est à son sens la multiplicité des rapports de force passant fondamentalement par l'économie, mais aussi par toute une série de relations : entre hommes et femmes, générations, le psychiatre et les malades mentaux, etc. Autrement dit, ces rapports de pouvoir sont des rapports de force qui s'enracinent dans l'ensemble du réseau social.

Deuxièmement, l'accumulation de surprofit n'est pas seulement le résultat de l'exploitation capitaliste ; elle est plutôt le résultat de l'exercice du sous-pouvoir comme technologie prenant en charge le corps et la vie des individus afin de réaliser le surprofit.

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 1490-1491.

<sup>153</sup> Ibid., p. 1491.

Troisièmement, la lutte des classes, n'est pas un jeu à deux, l'une réunissant les propriétaires ou contrôlant le capital, l'autre rassemblant le prolétariat. Elle s'accomplit dans les relations se formant et agissant dans les institutions, les groupes, les familles, les appareils de production, etc.

La lutte des classes n'exprime pas seulement le rapport inégal fondé sur l'exploitation économique et la domination politique, mais renvoie à des organisations sociales, des mouvements spontanés, etc., où se multiplient les points de résistance dans la société. Autrement dit un réseau de petits points de résistance qui s'étendent dans tout le corps social.

En conséquence de cela, on ne peut considérer qu'aucun parti révolutionnaire ne puisse être le seul représentant de la classe dominée. D'autant, pour Foucault, il est une organisation structurée, à la hiérarchie fortement rigide et ainsi, ne peut-il pas représenter la volonté collective des militants – comme il prétend le faire – mais précisément la volonté bureaucratique de ses dirigeants. Nous pouvons dire que cette structure disciplinaire du parti venue des confins du XIXe et du XXe siècles, ne peut plus fonctionner à l'ère du néolibéralisme.

Quatrièmement : la thèse Marxiste insiste sur le fait que les forces productives et les rapports de production constituent la structure interne (ou l'infrastructure), de la société, elle est le fondement sur lequel s'élèvent le juridique, le politique et l'idéologique ensemble (la superstructure). La relation entre ces deux niveaux n'est pas mécanique, mais dans un rapport « dialectique ». À l'opposé de tout cela, Foucault montre qu'en premier lieu, Pouvoir et Savoir ne se superposent pas aux relations de production, mais se trouvent très profondément enracinés dans ceux-ci. En conséquence, la définition de l'« idéologie » au sens marxiste doit être revue.

Puis, il précise que « dès que l'on prononce le mot "dialectique", on commence à accepter, [...], le schéma hégélien, même si on ne le dit pas, et avec lui une forme de logique qui me paraît inadéquate »<sup>154</sup>. Pour expliquer son point de vue, il recourt au domaine biologique, en montrant qu'on y trouve un nombre important de processus réciproques ou antagonistes, mais cela ne signifie pas qu'il y ait contradiction. C'est-à-dire, il y a, ni de côté positif, ni de côté négatif. Pour Foucault, la lutte ou les processus antagonistes ne constituent pas – comme le présuppose le point de vue dialectique – une contradiction au sens logique du terme<sup>155</sup>. Il n'y a pas de dialectique, il y a des processus antagonistes<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> M. FOUCAULT, « Dialogue sur le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 221, Op. cit., p.471.

<sup>155</sup> Ibid.

<sup>156</sup> Ibid.

Cinquièmement : Foucault s'oppose à la vision marxiste de l'histoire selon laquelle le mouvement historique est déterminé par la contradiction interne d'un mode de production. Pour le matérialisme historique, le mode de production n'est pas une structure constante, parce que les forces productives matérielles évoluent en permanence sous l'effet du progrès technique, et qu'en même temps, les rapports de production ainsi que les superstructures correspondantes ont une tendance à la conservation. Cette contradiction entre l'évolution des forces de travail, d'une part, le maintien de rapports de production et la superstructure d'autre part, ne peut se résoudre que par le biais de la lutte des classes. C'est-à-dire que cette transformation sociale reste toujours comme une possibilité, car elle requiert, pour devenir effective, l'élaboration d'une conscience de classe, ce qui implique la constitution du prolétariat en tant que classe au sein de rapports capitalistes de production ; ce qui suscite l'élaboration du parti prolétaire comme représentant de l'identité collective. À partir de cela, la révolution comme possibilité et comme tâche historique pourrait se réaliser.

Foucault, lui, propose une méthode généalogique de l'histoire. Celle-ci rejette tout retour à l'origine, ainsi que toute finalité définitive, c'est-à-dire, l'idée de progrès historique au sens moderne<sup>157</sup>. La généalogique cherche à « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone ». En d'autres termes, elle poursuit ce qui peut surgir, ce qu'il y a d'unique et singulier dans les événements. Plus précisément, elle cherche à révéler l'enchevêtrement de contingences responsables d'un événement singulier.

En somme on peut dire que pour Foucault, le mouvement historique ne va pas de la contradiction à la résolution. Foucault opère une totale inversion par rapport aux philosophies dialectiques, en faisant en sorte que la méthode généalogique insiste non pas sur l'universel mais sur le particulier, non pas sur la nécessité mais sur le hasard, non pas sur l'unité mais sur la multiplicité<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> Martin ROBERT et Guillaume RAVARY-OUELLET, « La dialectique peut-elle casser Foucault ? », Jean-Marie FECTEAU et Marcelo OTERO (dirs.), *Michel Foucault entre sujet et révolte*, Québec, 2012, [En ligne], [Consulté le 28 Juillet 2016], Disponible à l'adresse : <http://www.journaldumauss.net/?Michel-Foucault-Entre-sujet-et>

<sup>158</sup> Ibid.



# CHAPITRE III : Foucault et l'École de Francfort

---

## 1. Introduction

Dans sa conférence « Qu'est-ce que la critique ? », Foucault demande comment la question Kantienne de l'*Aufklärung*, en 1784 – ou plutôt la réponse apportée par Kant en regard de sa propre entreprise critique –, peut prendre l'allure d'une interrogation soupçonneuse sur l'excès de pouvoir, et si la raison elle-même n'en est pas historiquement responsable<sup>1</sup>.

En effet, pour Foucault, « Kant a fixé à la critique dans son entreprise de désassujettissement par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité, comme tâche primordiale, comme prolégomènes à toute *Aufklärung* présente et future, de connaître la connaissance »<sup>2</sup>. C'est-à-dire que le « courage de savoir consiste à reconnaître les limites de la connaissance »<sup>3</sup>. Par rapport à cette perspective la limitation de notre pouvoir de connaître définit les conditions d'exercice de notre liberté. Autrement dit, notre autonomie se réalise essentiellement par la critique de la raison<sup>4</sup>.

Foucault trouve un prolongement et une continuation de ce primat kantien dans le travail épistémologique et théorique de l'École de Francfort. La contribution de cette dernière pour Foucault aura été d'analyser le jeu du pouvoir et de la vérité en mettant l'accent sur les effets de la domination et de la rationalité<sup>5</sup>.

Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, les philosophes occidentaux ont considéré que le développement du savoir garantit la libération de l'humanité. Cela est même le crédo de l'universalisme et de beaucoup de luttes pour l'émancipation<sup>6</sup>. Par contre, dit-il, les philosophes de l'École de Francfort affirment que la formation des grands systèmes de savoir a eu aussi des effets et des fonctions d'asservissement et de domination. Ceci conduit à réviser ce regard sur le savoir comme garant de la liberté humaine<sup>7</sup>. Foucault répètera à plusieurs reprises qu'en France les

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 41.

<sup>2</sup> Ibid. p 41.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> P. SABOT, « Ouverture : Critique, attitude critique, résistance », Op. cit., p. 22.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *DE*, Vol. II, Texte n° 281, Op. cit., p. 908.

<sup>7</sup> Ibid.

problèmes sont identiques, ou du moins il y en a de fort semblables. Il précise : « En ce qui me concerne, je pense que les philosophes de cette école ont posé des problèmes autour desquels on peine encore : notamment, celui des effets de pouvoir en relation avec une rationalité qui s'est définie historiquement, géographiquement, en Occident, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle »<sup>8</sup>.

En effet, le problème pour lui et les philosophes de l'École de Francfort est celui de comment dissocier cette rationalité – par laquelle l'Occident se développe à partir de la modernité – des effets de pouvoir qui prennent la forme d'une oppression typique des sociétés capitalistes et même peut-être des sociétés socialistes.

Pourrait-on conclure de cela, dit Foucault, « que la promesse de l'*Aufklärung* d'atteindre la liberté par l'exercice de la raison s'est au contraire renversée dans une forme de domination de la raison même, laquelle usurpe de plus en plus la place de la liberté ? »<sup>9</sup>

## **2. La perception de L'*Aufklärung* en France et en Allemagne**

Foucault observe que l'*Aufklärung* a eu un destin philosophique différencié en France et en Allemagne. Dans sa conférence de 1978, il met d'abord cette différence sur le compte d'une alternative entre critique et *Aufklärung* :

« En France, les conditions de l'exercice de la philosophie et de la réflexion politique ont été très différentes, et à cause de cela la critique de la raison présomptueuse et de ses effets spécifiques de pouvoir ne semble pas avoir été menée de même façon. Et ce serait, je pense, du côté d'une certaine pensée de droite, au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, que l'on retrouve cette même mise en accusation historique de la raison et de la rationalisation au nom des effets de pouvoir qu'elle porte avec elle. En tout cas le bloc constitué par les Lumières et la révolution a sans doute empêché d'une façon générale que l'on remette réellement et profondément en question ce rapport de la rationalisation et du pouvoir ; peut-être le fait que la Réforme, c'est-à-dire ce que crois avoir été dans ses racines très profondes, le premier mouvement critique, comme de n'être pas gouverné, le fait que la Réforme n'ait pas eu en France l'ampleur et la réussite qu'elle a connues en Allemagne, a fait sans doute qu'en France cette notion de *Aufklärung* avec tous les problèmes qu'elle posait n'a pas eu une signification aussi large, et d'ailleurs elle n'a jamais pris une référence historique d'aussi longue portée qu'en Allemagne. Disons qu'en France on s'est contenté d'une certaine valorisation politique des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, en même temps qu'on au contraire, ce qui était entendu par *Aufklärung*, était considéré en bien ou en mal, peu importe, mais certainement comme un épisode important, une sorte de manifestation disqualifiait la pensée des Lumières comme un épisode mineur dans l'histoire de la philosophie. En Allemagne éclatante de la destination profonde de la raison occidentale. »<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 892.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 43.

Ensuite, dans l'introduction de l'édition américaine du livre de Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (1978), ainsi que dans l'entretien intitulé « Structuralisme et poststructuralisme » (1983), Foucault fait un autre rapprochement qui montre par quelles manières différentes l'*Aufklärung* s'est diffusée en Allemagne et en France dans la seconde moitié du XXe siècle. Il explique que la philosophie allemande a visé surtout « à la réflexion historique et politique sur la société (avec un problème central : l'expérience religieuse dans son rapport avec l'économie et l'État), des post-hégéliens à l'école de Francfort, et à Lukács en passant par Feuerbach, Marx, Nietzsche, et Max Weber »<sup>11</sup>. Alors qu'en France, depuis Comte et jusqu'aux années soixante, la philosophie a continuellement repris les questions de l'histoire des sciences : « Qu'est-ce que l'histoire des sciences ? Que s'est-il passé depuis les mathématiques grecques jusqu'à la physique moderne, dans l'univers de la science ? »<sup>12</sup>. Pour Foucault, l'*Aufklärung* a été reprise en France avec la phénoménologie et ses problématiques. Ce retour à l'*Aufklärung* s'est imposé par la question du sens : « Comment se fait-il qu'il y ait du sens à partir du non-sens ? Comment le sens vient-il ? »<sup>13</sup>. Il indique que ces questions sont complémentaires des interrogations sur la rationalité : « Comment se fait-il que le grand mouvement de la rationalisation nous ait conduits à tant de bruit, à tant de fureur »<sup>14</sup>. Il pointe ceci que l'analyse de la période d'après-guerre montre que le sens ne se constitue que par des systèmes de contraintes du signifiant, en précisant « qu'il n'y a de sens que par des effets de coercition propre à des structure que par un étrange raccourci, s'est trouvé le problème entre ratio et pouvoir »<sup>15</sup>. Ainsi pour Foucault toute cette problématisation de l'historicité des sciences s'enracinant dans la phénoménologie – et se poursuivant chez des gens comme Koyré, Bachelard, Cavailles, et Georges Canguilhem –, n'est pas sans avoir quelques rapports et analogies avec la constitution du sens : « Comment naît, comment se forme cette rationalité, à partir de quelque chose qui est tout autre ? »<sup>16</sup>.

Pour Foucault, les travaux de l'École de Francfort correspondent bien à ceux des philosophes de l'histoire des sciences français, même si les domaines traités et les manières de

---

<sup>11</sup> Michel FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, Janvier-Mars 1985, n° 1, DE, Vol. II, Texte n° 361, p. 1585.

<sup>12</sup> Michel FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme », Entretien avec G. Raulet, *Telos*, Printemps 1983, n° 55, DE, Vol. II, Texte n° 330, p. 1257.

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 44.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

faire sont différents<sup>17</sup>. La question posée est la même : « Comment se fait-il que la rationalisation conduite à la fureur du pouvoir ? »<sup>18</sup> :

« Dans l'histoire des sciences en France comme dans la théorie critique en Allemagne, ce qu'il s'agit d'examiner au fond, c'est bien une raison dont l'autonomie de structure porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes – une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même. »<sup>19</sup>

### **3. Le retour de l'*Aufklärung* et l'interrogation sur la relation pouvoir/raison**

Foucault interprète ce retour sur l'*Aufklärung*, d'abord comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles d'accession à la liberté, mais aussi de s'interroger sur les relations entre le pouvoir et la raison – qui peuvent être comprises à la fois en termes de despotisme et de Lumières<sup>20</sup>

Dans l'entretien de 1983, « Structuralisme et poststructuralisme », il souligne que l'on peut voir dans cette reprise du questionnement de l'*Aufklärung* un autre rapprochement concernant la fonction de la philosophie entre l'histoire des sciences en France et le post-Kantisme allemand, sur fond de critique de la raison<sup>21</sup>. Si l'on admet que la philosophie moderne des XIXe et XXe siècles dérive pour une grande part de l'*Aufklärung*, alors une des fonctions principales de la philosophie moderne au XIXe siècle est de s'interroger dans un premier temps sur ce que signifie « ce moment où la raison accède à l'autonomie », c'est-à-dire « à l'histoire de la raison ». Et dans un deuxième temps, il faudrait se demander « quelle valeur il faut accorder à la domination de la raison dans le monde moderne aux trois grandes formes de la pensée scientifique, de l'appareillage technique et de l'organisation politique »<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », *DE*, Vol. II, Op. cit., p. 1586.

<sup>18</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 44.

<sup>19</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », *DE*, Vol. II, Texte n° 361, Op. cit., p. 1586.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 1587.

<sup>21</sup> P. SABOT, « Ouverture : Critique, attitude critique, résistance, » Op. cit., p. 23.

<sup>22</sup> M. FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme », *DE*, Vol. II, Texte n° 330, Op. cit., p. 125.

## **4. La lecture de l'*Aufklärung*, entre Foucault et les représentants de l'École de Francfort :**

### **4.1 Les points des rapprochements**

En effet, on peut repère que Foucault est toujours dans sa réflexion sur L'*Aufklärung*, réfère à l'École de Francfort. Plus précisément, à ce qui concerne le renversement du pouvoir émancipateur de la raison e pouvoir domination<sup>23</sup>. Mais on repère aussi une proximité étonnante, comme nous dit Emmanuel Renault, dans la lecture foucauldienne de la réponse de Kant à la « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? », et de Adorno et Horkheimer dans leur œuvre intitulé *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Tout d'abord, dit Renault, la réflexion sur l'*Aufklärung* prend chez Foucault la forme d'une réflexion sur la critique auquel Foucault est élaboré en fonction de sa propre problématique de la gouvernementalité et de la conjonction Savoir-Pouvoir qui s'inscrit dans le cadre de sa réflexion sur le libéralisme, et qui correspond non pas la définition de la critique de Kant, mais celle de l'*Aufklärung*. Cette critique qui est interprétée comme l'effet d'une « attitude critique » est très proche de certains thèmes fondamentaux de la définition de Horkheimer de la pensée critique qui associe théorie critique et action critique<sup>24</sup>. Il utilise même, l'expression « attitude critique » dans son texte « Théorie traditionnelle et théorie critique » : « La théorie critique n'a pour elle aucune autre instance spécifique que l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale en fonction de laquelle elle se définit [...]. Dans une période comme la nôtre, la théorie vraie est moins affirmative que la critique, de même l'action conforme à la théorie ne peut être productive. C'est à l'existence de l'attitude critique [...] qu'est aujourd'hui suspendu l'avenir de l'humanité »<sup>25</sup>

Ensuite, dans la version américaine de l'article « Qu'est-ce que les Lumières ? », Foucault considère que la question du rapport au présent, c'est la question essentielle du texte de Kant : « la réflexion sur aujourd'hui comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me semble être la nouveauté de ce texte ». E. Renault demande : ne retrouve-t-on pas là un écho de la définition de la théorie critique comme « un vaste jugement

---

<sup>23</sup> Emmanuel RENAULT, « Foucault et l'École de Francfort », in Yves CUSSET, et Stéphane HABR, (dirs.), *Habermas et Foucault, Parcours croisée, confortation critique*, Ed. CNRS, Paris, 2006, p. 65.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 66.

existentiel » sur l'époque, « un seul et unique jugement existentiel amplement développé »<sup>26</sup>. En plus, dans l'interprétation de Foucault – dans même article – sur la position du présent chez Kant comme « un processus en train de se dérouler », ainsi que dans la version française de son article « Qu'est-ce les Lumières ? », Foucault dit que Kant dans sa réponse à cette interrogation essaie de montrer comment celui qui parle en tant que penseur, savant, philosophe fait partie de ce processus, où il se retrouvera à la fois comme élément et acteur. Cela correspond, selon Renault « l'idée d'une participation consciente au devenir historique de la théorie interprétée comme un agent historique particulier, idée dont Horkheimer faisait le cœur de sa définition de la théorie critique »<sup>27</sup>.

## **4.2 Les points de différenciation**

Cependant, Foucault admet des points de différenciation dans son entretien avec Tombadori, en disant : premièrement, l'École de Francfort est largement influencée par l'humanisme marxiste, et pour illustrer son propos il cite alors Marx : « l'homme produit l'homme ». Aussi, les représentants de l'École de Francfort, dit-il, articulent de façon particulière certains concepts freudiens, « comme le rapport entre aliénation et répression, entre libération et fin de l'aliénation et de l'exploitation »<sup>28</sup>. Et à partir de cela, ils forment leur compréhension de cette maxime en affirmant qu'elle consiste « en la nécessité de libérer tout ce qui dans le système répressif lié à la rationalité, ou dans celui de l'exploitation liée à une société de classes, avait tenu éloigné l'homme de son essence fondamentale »<sup>29</sup>.

Par contre, Foucault souligne son désaccord avec ceux qui estiment que la production de l'homme par l'homme se fait à l'identique de la production de valeur, de la production de richesse ou d'un objet d'usage économique, mais c'est bien « la destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation »<sup>30</sup>. Ce qui doit être produit, précise-t-il, ce n'est pas l'homme de la nature, pas non plus la prescription de son essence, mais une chose qui n'existe pas encore et dont on ne peut pas savoir ce qu'elle sera<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *DE*, Vol. II, Texte n° 281, Op. cit., p. 893.

<sup>29</sup> Ibid., p. 893-894.

<sup>30</sup> Ibid., p.893.

<sup>31</sup> Ibid.

Il poursuit avec ce qu'il entend par « la mort de l'homme », et pour en finir avec ce mot de Marx - la production de l'homme par homme. Dans les faits, les hommes au cours de leur histoire 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. [...] En parlant de la mort de l'homme, de façon confuse, simplificatrice, [...] c'est là où il y a incompatibilité avec l'École de Francfort »<sup>32</sup>.

Le deuxième point de différenciation a trait à ce qui concerne le rapport avec l'histoire. Foucault dit ceci : « Il m'a semblé qu'ils faisaient peu d'histoire au sens plein ». Autrement dit, les représentants de l'École de Francfort prennent comme arrière-plan explicatif des recherches historiques déjà effectuées surtout lorsqu'elles sont de tendance marxiste. Foucault les critique pour cela, en répondant tout d'abord à leurs critiques : « quelques-uns d'entre eux soutiennent que je nie l'histoire, [...], j'ai toujours tenu à conduire moi-même les analyses historiques dans les domaines auxquels je m'intéressais »<sup>33</sup>. Il ajoutera d'ailleurs que même s'il se réfère à de nombreuses études historiques, il n'en a jamais été pleinement satisfait<sup>34</sup>.

En fait, poursuit-il, ces gens de Francfort considèrent que le travail des historiens spécialisés leur fournit une sorte de fondement matériel pour expliquer d'autres phénomènes comme par exemple les phénomènes sociologiques ou économiques. En écart à eux, il exprime sa position : « Ce qui se passe dans la tête de quelqu'un, ou d'une autre série d'individus, ou dans les discours qu'ils tiennent, cela fait effectivement partie de l'histoire : dire quelque chose est un événement »<sup>35</sup>. Pour illustrer son propos, il explique que le discours scientifique ne se situe pas au-dessus ou à côté de l'histoire mais qu'il est partie prenante de l'histoire : la bataille de Waterloo ou l'invention de la machine à vapeur ou une épidémie sont des événements historiques, même s'ils sont de types différents des événements<sup>36</sup>.

Cette manière de considérer l'histoire, en tant que valeur explicative de l'économie, est pour Foucault une naïveté. Autrement dit, l'analyse fondée sur les mutations de structure économique est insuffisante à ses yeux. Pour bien clarifier les choses, il se sert du XVIII<sup>e</sup> siècle et montre que dans ce siècle les interdits en matière sexuelle se sont multipliés, en particulier

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 894.

<sup>33</sup> Ibid., p. 895.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid.

sur les enfants<sup>37</sup>. Certains historiens, dit-il, attribuent ce phénomène au fait qu'à cette époque-là, l'âge du mariage a été reculé et que par conséquent le nombre de célibataires augmente. Foucault n'en disconvient pas, des raisons économiques précises le favorisent, mais cela n'explique pas suffisamment le problème, car on ne comprend pas pourquoi ce recul entraînerait une forme de répression sexuelle plutôt qu'un élargissement de la liberté sexuelle. Pour lui, on ne peut pas répondre d'un phénomène à partir d'une explication unique ou du fait d'une nécessité<sup>38</sup>. On doit au contraire essayer de mettre en évidence tous les liens qui peuvent contribuer à l'existence de ce dernier. Autrement dit, l'intelligibilité d'un phénomène nécessite la prise en compte de tous ses mécanismes et de toutes ses règles internes, comprenant bien le mode de production<sup>39</sup>.

Le troisième point se présente dans la relation polémique, ou plutôt dans le débat entre Foucault et un des principaux représentants de la tradition de l'École de Francfort Jürgen Habermas. Dans la conférence de Foucault « Qu'est-ce la critique ? », Habermas apparaît comme l'un des exemples d'une interprétation possible de la question de l'*Aufklärung*. En effet, il fait partie aux yeux de Foucault de ceux qui s'interrogent sur la constitution historique du connaître pour critiquer les « usages excessifs » qui lui appartient<sup>40</sup>. Mais à partir de l'année 1980, on peut repérer une vraie divergence entre les deux philosophes. Même si la réponse kantienne à la question « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? », constitue un centre d'intérêt commun pour eux, ils proposent deux lectures différentes. Leur convergence concerne la manière dont ils conçoivent le centre de gravité pour « la sortie de l'état de la minorité », en insistant Habermas sur l'autonomie publique, quant à Foucault sur des pratique de liberté conçue comme la libération de soi<sup>41</sup>.

## 5. Conclusion

Enfin, si l'on admet que Foucault et les philosophes de l'École de Francfort et Habermas sont intéressés par l'excès du pouvoir en Occident au XXe siècle, ce qui les conduit à en revenir

---

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid., p. 896.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> E. RENAULT, Foucault et l'École de Francfort, in Habermas et Foucault, parcours croisés, confrontations critique, Op. Cit., p. 61.

<sup>41</sup> E. RENAULT, « Autonomie et sortie de la minorité », Ibid., p. 167.

au questionnement kantien sur l'*Aufklärung*, s'interrogeant sur la relation entre le pouvoir et la raison, désignée à la fois comme despotique et Lumières.

Mais Foucault ne se reconnaît pas dans l'analyse de ces philosophes concernant les effets de la domination de la rationalité. Pour lui, la penser comme source d'un pouvoir abusif conduit à insister sur l'idée qu'il suffirait de libérer tout ce qui dans le système répressif est lié à la rationalité, ou dans celui de l'exploitation liée à la société de classe. Autrement dit, en purifiant la connaissance et en établissant des règles théoriques valables, de sorte que l'on puisse distinguer la rationalité relative à l'abus de pouvoir et la rationalité authentiquement libératrice<sup>42</sup>.

Foucault tire l'*Aufklärung* plus du côté ce qu'il a reconstruit comme étant l'« attitude critique », se distinguant fortement de la théorie critique ou encore de Habermas. Au lieu d'écrire l'histoire d'une rationalité dominatrice en essayant de faire un programme d'une raison libératrice, il dévoile des dispositifs de savoir-pouvoir à partir de la posture de refus d'être gouverné. Il s'agira de relire le texte de Kant sur les Lumières du point de vue des contre-conduites, de la résistance. Il s'agira de faire en sorte que le programme de l'*Aufklärung* s'accomplisse davantage dans une histoire politique de la vérité dans laquelle la critique a essentiellement comme fonction, le désassujettissement dans le jeu de qu'on pourrait appeler, de la politique de vérité plutôt que dans une interrogation transcendante.

---

<sup>42</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit., p. 162.



# CHAPITRE IV : Le nietzschéisme de Foucault

---

## 1. Introduction

Au début des années cinquante, Foucault découvre Nietzsche, par ses lectures de Blanchot et Bataille. Ces deux écrivains sont régulièrement associés également à Pierre Klossowski, dans de multiples articles et entretiens à lui. Ces auteurs, qui ne sont pas des philosophes au sens institutionnel, lui permettent de se libérer de sa formation universitaire centrée sur l'Hégélianisme et la phénoménologie. Ce qui fascine Foucault est que leur problème n'est pas d'élaborer un système, mais de décrire une expérience personnelle. La phénoménologie, nous dit-il, repose aussi sur l'expérience, plus précisément sur un objet du vécu, ce qui se passe chaque jour durant la vie quotidienne dans sa forme transitoire, afin d'en saisir les significations<sup>1</sup>. Mais pour Nietzsche, Blanchot et Bataille, l'expérience « a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation »<sup>2</sup>.

En effet, agir en philosophie à l'université signifie principalement de faire l'histoire de la philosophie, or celle-ci, est « délimitée d'un côté par la théorie de Hegel et d'un autre par la philosophie du sujet sous la forme de la phénoménologie et de l'existentialisme ». Pour Foucault, cela est « au fond ce que l'université française pouvait donner comme forme de compréhension, la plus vaste possible, du monde contemporain, à peine sorti de la tragédie de la Seconde Guerre Mondiale ». Mais, l'expérience de la Seconde Guerre Mondiale met en évidence justement la nécessité d'un changement radical de la société, et de l'individu lui-même<sup>3</sup>.

« On voulait être complètement autre dans un monde complètement autre. Aussi bien l'hégélianisme qui nous était proposé à l'université avec son modèle d'intelligibilité continue de l'histoire n'était-il pas en mesure de nous satisfaire. Ainsi que la phénoménologie et l'existentialisme qui maintenaient le primat du sujet et sa valeur fondamentale. »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *DE*, Vol. II, Texte n° 281, Op. cit., p. 862-867.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 862.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 867-868.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 868.

Cette critique selon Judith Revel, vise d'une part à s'attaquer aux philosophies du sujet, d'autre part aux philosophies de l'histoire. En premier lieu, il s'agit de refuser toute théorie préalable du sujet à partir de laquelle serait posé le problème, quelle que soit sa forme, de la connaissance. Autrement dit, cette critique remet en cause le sujet en tant que tel, au sens qu'en donnent toutes les philosophies dites solipsistes issues du Cogito cartésien. En second lieu, il s'agit de s'extraire d'un certain discours dominant la scène philosophique française d'après-guerre, marqué par l'hégélianisme d'un côté, et par la phénoménologie dominée par Sartre et Merleau-Ponty de l'autre<sup>5</sup>.

La lecture de Nietzsche offre à Foucault, d'abord, dans les années cinquante, la possibilité de rompre avec les discours hégéliens, et la phénoménologie<sup>6</sup>, ensuite, dans les années soixante, cela l'amène à recentrer son analyse sur les modalités discursives de production et de circulation du sens, plutôt que de s'adonner à la recherche de l'origine du sens ou de tenter de restituer le côté caché des choses<sup>7</sup>. Enfin, au début des années soixante-dix, l'empreinte de Nietzsche se fait encore plus présente, elle lui ouvre un champ de transformation conceptuelle important, par exemple avec les notions de généalogie, de volonté de savoir et de microphysique du pouvoir<sup>8</sup>.

## **2. La théorie du sujet en question**

Dans son article « La vérité et les formes juridiques » (1974), Foucault écrit :

« Mon but sera de vous montrer comment les pratiques sociales peuvent en venir à engendrer des domaines de savoir qui non seulement font apparaître de nouveaux objets, de nouveaux concepts, de nouvelles techniques mais aussi font naître des formes totalement nouvelles de sujets et de sujet de connaissance. Le sujet de connaissance a lui-même une histoire, la relation du sujet et de l'objet, ou plus clairement la vérité elle-même a une histoire. »<sup>9</sup>

En effet, à ses sens, le problème n'est plus d'avoir à saisir l'être d'un sujet originaire, pré-donné, « à partir duquel la connaissance est possible et la vérité [pourra] apparaître »<sup>10</sup>, mais de décrire les procédures historiques par lesquelles des discours de vérité transforment,

---

<sup>5</sup> Judith REVEL, *Expériences de la pensée : Michel Foucault*, Paris : Bordas, 2005, p. 68-69.

<sup>6</sup> Ibid., p. 67-68.

<sup>7</sup> Roberto NIGRO, « "Communiste nietzschéen", L'expérience Marx de Foucault », Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan (dirs.), *Marx & Foucault : Lecture, usages, confrontation*, Paris : La découverte, 2015, Coll. Recherches, p. 72.

<sup>8</sup> Ibid., p. 73. Et J. REVEL, *Dictionnaire Foucault*, Op. cit., p. 159.

<sup>9</sup> M. FOUCAULT, « La Vérité et les formes juridiques », *DE*, Vol. II, Texte n° 139, Op. cit., p. 1406-1407.

<sup>10</sup> Ibid., p. 1408.

informent des sujets et avec lesquels des subjectivités se construisent<sup>11</sup>. C'est-à-dire, de tracer les types de discours que la vérité accueille et fonctionnant comme vrais, c'est-à-dire encore, « l'ensemble des règles selon lesquelles on partage le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir »<sup>12</sup> qui la produisent et la soutiennent à son tour.

De Platon à Kant, en passant par Spinoza, la philosophie classique postule le sujet comme fondement, comme noyau central de toute connaissance<sup>13</sup>. Sa question est : depuis quel fondement un sujet peut-il connaître le monde ?<sup>14</sup>

Au contraire de cela, Foucault essaie, au lieu de faire l'histoire dont le sujet est le point d'origine à partir duquel la connaissance est possible et la vérité apparaît, « de voir comment se produit, à travers l'histoire, la constitution d'un sujet qui n'est pas donné définitivement, [...] mais d'un sujet qui se constitue à l'intérieur même de l'histoire, et qui est à chaque instant fondé et refondé par l'histoire »<sup>15</sup>.

Cela signifie pour Foucault que la constitution historique d'un sujet se fait, à travers un discours pris comme un ensemble de stratégies faisant partie des pratiques sociales<sup>16</sup>.

Il prend comme exemple les pratiques judiciaires en Occident, à savoir, ce sont toutes des règles, toutes des pratiques qui se sont sans cesse modifiées à travers l'histoire. Elles ont été l'une des formes par lesquelles les sociétés occidentales ont défini des types de subjectivité, des formes de savoir et par conséquent, les relations entre l'homme et la vérité.<sup>17</sup>

Pour plus de clarté, il montre aussi comment à partir des pratiques pénales, une certaine forme de vérité s'est définie. Par exemple, au milieu du Moyen-Âge, il y a l'apparition de l'enquête, comme forme de recherche de la vérité à l'intérieur de l'ordre judiciaire. En effet, elle permet de savoir exactement qui a fait quoi, dans quelles conditions et à quel moment. On retrouvera par la suite cette technique complexe d'investigation, dans l'ordre scientifique, –

---

<sup>11</sup> Frédéric GROS, *Michel Foucault : Une philosophie de la vérité*, [En ligne], *Nouveau millénaires, défis libertaires*, [Consulté le 12 Avril 2015], Disponible à l'adresse : <http://1libertaire.free.fr/IntroPhiloFoucault.html>

<sup>12</sup> Michel FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel », *Politique-Hebdo*, 29 Novembre-5 Décembre 1976, *DE*, Vol. II, Texte n° 184, p. 113.

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, « La Vérité et les formes juridiques », *Ibid.*, p. 1408.

<sup>14</sup> F. GROS, *Michel Foucault : Une philosophie de la vérité*, *Ibid.*

<sup>15</sup> M. FOUCAULT, « La Vérité et les formes juridiques », *Ibid.*, p. 1408.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 1409.

géographie, botanique, zoologie, économie, etc. –, ainsi que dans celui de la réflexion philosophique<sup>18</sup>.

Au XIXe siècle, apparaissent ainsi de nouvelles formes d'analyse, avec « l'examen », à partir des pratiques judiciaires pénales. Elles donneront naissance à de nouveaux domaines de savoir, comme la sociologie, la psychologie, la psychopathologie, la psychanalyse, la criminologie, etc. Ces sciences de l'examen, en effet, sont directement issues de la création d'un certain nombre de contrôles politiques et sociaux au moment de l'apparition de la société capitaliste, à la fin du XIX siècle<sup>19</sup>. Foucault ne cherche pas à retrouver l'origine de l'enquête ou de l'examen à un moment déterminé de l'histoire de l'Occident, mais plutôt, il cherche à saisir leur point d'émergence.

Chez Nietzsche, il relève une analyse historique de la formation du sujet lui-même et la naissance d'un certain type de savoir, qui récuse la préexistence d'un sujet de la connaissance. Cela, pense-t-il, peut lui servir de modèle pour ses propres réflexions<sup>20</sup>.

Il s'agit en particulier du *Gai de Savoir*, où Nietzsche aborde l'analyse de Schopenhauer de la religion. Pour Schopenhauer, l'origine, l'*Ursprung* de la religion, se trouve dans un sentiment métaphysique qui serait présent chez tous les hommes et qui contiendrait par anticipation le noyau de toute religion. Nietzsche affirme que l'analyse de Schopenhauer est fautive, car admettre cela serait admettre que la religion est préalablement présente dans l'individu, or il n'est pas possible pour lui d'agir en histoire de la sorte, parce que la religion est une invention, ou *Erfindung*<sup>21</sup>.

Pour Foucault cela marque une rupture, qui se caractérise par une opposition fondamentale entre la grande continuité de l'origine, l'*Ursprung* décrite par Schopenhauer et l'invention ou *Erfindung* de Nietzsche.<sup>22</sup>

Dans ce même ouvrage, Foucault s'appuie sur l'exemple que Nietzsche donne de la poésie. C'était faire fautive route également que de la renvoyer à l'originnaire, car elle aussi est une invention. La poésie n'est que l'utilisation d'un certain nombre de propriétés rythmiques,

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., p. 1410.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid., p. 1411-1412.

<sup>22</sup> Ibid.

ou musicales du langage, pour imposer une certaine relation de pouvoir. Dès lors la poésie est bien une invention humaine<sup>23</sup>.

À la fin du premier discours de la *Généalogie de la morale*, nous dit Foucault, Nietzsche propose l'image d'une grande fabrique où l'idéal se produirait. À l'inverse de toute notion d'origine, l'idéal est fait d'une suite de petits mécanismes qui l'inventent, le fabriquent<sup>24</sup>.

Nietzsche, précise Foucault, considère que l'invention, ou *Erfindung*, est d'un côté une rupture avec la philosophie classique insistante sur l'origine, et de l'autre, un commencement bas, mesquin, inavouable. C'est là, dit-il, le point crucial de l'*Erfindung* nietzschéen. C'est par ces petites et obscures relations de pouvoir que la religion et la poésie adviendront. L'historien, selon Nietzsche doit prêter attention aux mesquineries, car c'est par leur accumulation qu'émergent des formes ou des institutions importantes. Il faut que la méthode historiographique s'intéresse, non pas à la solennité de l'origine, mais à la « petitesse, méticuleuse et inavouable de ces fabrications, de ces inventions »<sup>25</sup>.

Selon Nietzsche, la connaissance non plus n'a donc pas d'origine, et est aussi une invention. Ainsi, la connaissance n'est pas inscrite dans la nature humaine, et elle n'a pas non plus de relation d'affinité avec le monde à connaître<sup>26</sup>.

Pour faire saisir tout cela, Foucault cite un petit texte du *Gai savoir*, l'aphorisme 109, dans lequel Nietzsche insiste sur l'idée suivante : d'abord que le monde ne cherche pas à imiter l'homme car il ignore toute loi. Ensuite, que c'est contre un monde sans ordre, sans enchaînement, sans forme, sans beauté, sans sagesse, sans harmonie et sans loi que la connaissance a à lutter. Enfin, entre l'instinct et la connaissance, on ne peut pas trouver de continuité, mais une relation de lutte, de domination, de servitude, de compensation. De la même façon, il ne peut y avoir aucune relation de continuité naturelle entre la connaissance et les choses à connaître<sup>27</sup>.

Foucault relève dans l'analyse de Nietzsche une double rupture avec la philosophie occidentale traditionnelle. La première a lieu entre la connaissance et les choses. Depuis Descartes, et encore chez Kant, c'est Dieu qui assure la relation de continuité, d'harmonie entre

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 1412.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid., p. 1413.

<sup>27</sup> Ibid., p. 1414.

ces deux pôles. Descartes pour démontrer que la connaissance est fondée en vérité dans les choses du monde, a dû affirmer l'existence de Dieu. Or Nietzsche, tout au contraire, affirme l'absence de toute relation de continuité entre la connaissance et les choses à connaître. Il y voit plutôt des relations de pouvoir, de lutte et de violence. Dès lors l'existence de Dieu au centre du système de la connaissance n'a plus sa place<sup>28</sup>.

Dans le même passage du *Gai savoir*, Nietzsche évoque l'absence d'ordre, d'enchaînement de forme, de beauté dans le monde, aussi, interroge-t-il « Quand toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous obscurcir ? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ? »<sup>29</sup>

La rupture de la théorie de la connaissance d'avec la théologie, souligne Foucault, commence de manière stricte avec Nietzsche<sup>30</sup>.

Foucault relève que dans le *Gai de Savoir* à l'aphorisme 333, « Que signifie connaître? », se réfère à un texte de Spinoza, affirmant que ce n'est que lorsque les passions, celles de rire, *ridere*, de déplorer, *lugere*, de détester, *detestari*, s'apaisent, que nous pouvons comprendre, *intelligere*, les choses dans leur nature, leur essence, et donc leur vérité<sup>31</sup> ; et pour Nietzsche, au contraire, comprendre, *intelligere*, n'est rien d'autre qu'une sorte de jeu, ou le résultat d'un certain jeu, ou encore une certaine composition ou compensation entre rire, déplorer et détester. Autrement dit, nous comprenons parce qu'il y a un jeu et même une lutte entre ces trois instincts, ou ces trois mécanismes, ou ces trois passions<sup>32</sup>.

À cet égard, Foucault affirme que Nietzsche apporte des idées importantes : d'abord, ces trois passions, ou ces trois pulsions – rire, déplorer, détester – qui sont à la racine de la connaissance et la produisent, ont en commun la mise à distance de l'objet. Elles ont la volonté de s'éloigner de l'objet et le détruire en même temps<sup>33</sup> : « Derrière la connaissance il y a une volonté, sans doute obscure, non pas d'amener l'objet à soi, de s'identifier à lui, mais au contraire, une volonté obscure de s'éloigner et de le détruire »<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 1414-1315.

<sup>29</sup> Ibid., p. 1415.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid., p. 1416.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

Ensuite ces trois pulsions entretiennent de mauvaises relations. C'est-à-dire, explique Foucault, qu'il n'y a pas à la racine de la connaissance une sorte d'affection ou de passion qui ferait aimer l'objet à connaître, mais plutôt une pulsion de haine, de mépris ou de crainte devant les choses apparaissant comme menaçantes et/ou présomptueuses<sup>35</sup>.

Enfin, ces trois pulsions produisent la connaissance, non pas parce qu'elles sont apaisées comme chez Spinoza, ou parce qu'elles se sont réconciliées ou sont parvenues à une unité, non, mais parce qu'elles ont lutté, qu'elles se sont affrontées. Elles sont en état de guerre et c'est lors d'une stabilisation momentanée qu'elles arrivent à une coupure où la connaissance apparaît comme « une étincelle entre deux épées »<sup>36</sup>.

Arrêtons-nous un instant, et résumons en quelques points la lecture de Foucault de Nietzsche :

Premièrement, la connaissance ne constitue pas le plus ancien instinct de l'homme, en d'autres termes, il n'y a pas dans le comportement humain, dans ses instincts, un germe de la connaissance. Pour Nietzsche, la connaissance a un rapport avec les instincts, mais elle ne peut pas être présente en eux. De plus elle n'est pas un instinct parmi d'autres<sup>37</sup>.

Deuxièmement, la connaissance est le résultat d'un jeu, d'un affrontement, d'une lutte et d'un compromis entre les instincts. C'est-à-dire, qu'une fois qu'ils arrivent à un moment de compromis, la connaissance se produit. Mais cela ne signifie pas pour Nietzsche que la connaissance est de même nature que les instincts mais elle mène son jeu au-devant, au-dessus ou au milieu d'eux. Elle traduit un état de tension ou d'apaisement entre eux. Cependant, il n'est pas possible d'en déduire la connaissance par une sorte de dérivation naturelle des instincts car elle se produit au long de processus qui sont de nature totalement diverses<sup>38</sup>.

Troisièmement, s'il n'y a que de la rupture, des relations de domination et de servitude ou des relations de pouvoir entre la connaissance et les instincts, dès lors, il n'y a aucunement besoin d'un Dieu, ni d'un sujet dans son unité et sa souveraineté<sup>39</sup>.

Cela veut dire, explique Foucault, que depuis Descartes, pour ne pas remonter plus avant, « l'unité du sujet humain était assurée par la continuité qui va du désir à la connaissance, de

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 1417.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid., p. 1413.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid., p. 1415.

l'instinct au savoir, du corps à la vérité. Tout cela assurait l'existence de sujet »<sup>40</sup>. Avec Nietzsche, il y a une séparation entre d'un côté les mécanismes des instincts et de l'autre, un niveau de nature totalement différent qui sera celui de la connaissance<sup>41</sup>.

Pour Foucault, c'est exactement à cet endroit que Nietzsche s'inscrit en rupture avec la philosophie occidentale la plus ancienne et la plus établie<sup>42</sup>.

Aussi, trouve-t-il, et c'est le quatrième, que Nietzsche est celui qui a remis en question les grands thèmes traditionnellement présentés dans la philosophie occidentale. La philosophie occidentale est depuis Descartes et même Platon, caractérisée par des thèmes comme : le logocentrisme, la ressemblance, l'adéquation, la béatitude, l'unité, etc. C'est la raison pour laquelle Nietzsche se réfère à Spinoza, car il est celui selon lui, celui qui a mené au plus loin cette conception de la connaissance. Or, il y a, pour Nietzsche, au contraire à la base de la connaissance quelque chose comme de la haine, de la lutte ou de la relation de pouvoir. Cela expliquerait pourquoi il pense que Spinoza est celui qui se trompe sur la nature de la connaissance car il l'appréhende toujours sous la forme de l'adéquation, de l'amour, de l'unité<sup>43</sup>.

Cinquièmement, pour bien comprendre la connaissance, son développement, pour Foucault, on doit ne s'approcher non pas des philosophes, mais des politiciens. Car il faut comprendre ce qui se passe dans les relations de lutte et de pouvoir<sup>44</sup> :

« C'est seulement dans ces relations de lutte et de pouvoir, par la manière dont les choses entre elles, les hommes entre eux se haïssent, luttent, cherchent à se donner les uns les autres, veulent exercer les uns sur les autres des relations de pouvoir, que l'on comprend en quoi consiste la connaissance. »<sup>45</sup>

D'après Foucault, l'analyse de Nietzsche « nous introduit de manière efficace à une histoire politique de la connaissance, du fait de la connaissance, et du sujet de la connaissance ». Mais il faut ici apporter une précision. Si Foucault se sert de l'écrit de Nietzsche, c'est moins pour présenter sa conception de la connaissance, que pour ses propres intérêts. Car il y a chez Nietzsche de nombreux textes assez contradictoires à ce sujet au fil de sa production<sup>46</sup>. En effet, le but de Foucault est de montrer qu'il y a chez lui un certain nombre d'éléments pouvant

---

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid., p. 1417.

<sup>44</sup> Ibid., p. 1418.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid., p. 1418.

constituer un modèle pour « aborder le problème de la formation d'un certain nombre de domaines de savoir à partir des rapports de forces et des relations politiques dans la société »<sup>47</sup>.

À partir de là, Foucault esquisse son projet. Il dit clairement que c'est « en utilisant éventuellement le modèle nietzschéen que nous pourrions faire une histoire de la vérité »<sup>48</sup>. Il commence par demander : à travers quoi se forment les sujets de connaissance, et donc les relations de vérité ?<sup>49</sup>

À l'instar de Nietzsche, il pense qu'il faut d'abord se débarrasser de cet héritage philosophique du sujet de la connaissance qui est en même temps, originaire et absolu. Et ce sont les conditions politiques qui sont le sol sur lequel se forme le sujet, le domaine du savoir, et la relation avec la vérité<sup>50</sup>. Dès lors, Foucault essaie de faire une histoire de la vérité, « à partir des pratiques judiciaires d'où sont nées les modèles de vérité qui circulent encore dans notre société qui s'y imposent encore et qui valent non seulement dans le domaine de la politique, dans le domaine du comportement quotidien, mais jusque dans l'ordre de la science »<sup>51</sup>.

### **3. Le système d'interprétation**

Dans son article intitulé « Nietzsche, Freud, Marx » écrit en 1964, Foucault écrit que « chaque forme culturelle dans la civilisation a eu son système d'interprétation, ses techniques, ses méthodes, ses manières à elle de soupçonner le langage qui veut dire autre chose que ce qu'il dit, et de soupçonner qu'il y a du langage ailleurs que dans le langage »<sup>52</sup>.

Il donne en exemple la notion de ressemblance, qui au XVI<sup>e</sup> siècle, est utilisée comme technique d'interprétation tant au niveau de la vision générale, qu'à celui de l'unité minimale<sup>53</sup>. C'est-à-dire que les signes se disposent d'une façon homogène dans un espace qui l'est tout autant. Les signes de la terre, renvoient au ciel, mais aussi au monde souterrain. De même vont-

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 1420.

<sup>48</sup> Ibid., p. 1421.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Michel FOUCAULT, « Nietzsche, Marx, Freud », Colloque de Royaumont, Juillet 1964, *Cahiers de Royaumont*, Tome VI, Paris : Minuit, 1967, *DE*, Vol. I, Texte n° 46, p. 593.

<sup>53</sup> Ibid.

ils de l'homme à l'animal, de celui-ci à la plante et réciproquement<sup>54</sup>. Cette notion de la ressemblance, au XVIIe, joue alors un rôle important dans la cosmologie, la botanique, la zoologie, ainsi que dans la philosophie<sup>55</sup>.

Au XIX siècle, nous dit Foucault, Nietzsche, Marx et Freud donnent une nouvelle possibilité d'interprétation. En effet, ils ont fondé une nouvelle herméneutique. C'est-à-dire, qu'ils ne multiplient pas les signes existants dans le monde occidental, ni offrent un sens à des choses qu'elles n'avaient pas auparavant. Mais, ils redéfinissent la nature même du signe et modifient la façon dont il peut être interprété<sup>56</sup>. Ce qui veut dire que les nouvelles techniques d'interprétation amènent une autre topologie des signes. Elles modifient l'espace de leur apparition tout en demeurant des signes. Si au XVIIe siècle, ils sont répartis dans un espace homogène, au XIXe siècle, on peut mesurer que « les signes se sont étagés dans un espace beaucoup plus différencié, selon une dimension que l'on pourrait appeler celle de la profondeur »<sup>57</sup>.

Pour clarifier cela Foucault explique que Nietzsche a critiqué la profondeur idéale, la profondeur de la conscience, en les attribuant à l'invention des philosophes. À son sens, pour parcourir le signe, il faut que le regard de l'interprète descende le long d'une ligne verticale, cela afin d'en chercher en profondeur le sens, car il est bien différent de sa manifestation de surface. Mais cette descente ne peut être effectuée qu'à la condition de restituer « l'extériorité étincelante qui a été recouverte et enfouie ». C'est-à-dire, qu'en comparaison de la plongée en direction du fond, « le mouvement de l'interprétation est au contraire, celui d'un surplomb, [...], de plus en plus élevé qui laisse toujours au-dessus de lui s'étaler d'une manière plus visible la profondeur ; et la profondeur est maintenant restituée comme secret absolument superficiel ». En d'autres termes, il s'agit ici de récupérer ce qui est enfoui pour le rendre visible<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 596.

<sup>55</sup> Ibid., p. 593.

<sup>56</sup> Ibid., p. 595.

<sup>57</sup> Ibid., p. 596.

<sup>58</sup> Ibid.

### 3.2 L'ouverture indéfinie de l'interprétation

Deuxième caractéristique des nouvelles techniques de l'interprétation : la tâche de l'interprétation est devenue infinie. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les signes sont confinés dans un circuit fermé de ressemblance. C'est-à-dire que les signes se renvoient les uns aux autres, dans un espace de ressemblance qui ne peut être que limitée. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, « les signes s'enchaînent en un réseau inépuisable, non pas parce qu'ils reposent sur une ressemblance sans bordure », mais à cause de leur ouverture irréductible<sup>59</sup>. Il y a donc passage à une ouverture infinie, de chaque signe à un autre signe pour le compléter ou en déplacer le sens<sup>60</sup>. Cette forme d'interprétation inachevée, Foucault nous dit qu'on peut la retrouver tant chez Nietzsche, que Marx, et Freud, sous la forme d'un refus du commencement. Par exemple, Nietzsche distingue le commencement de l'origine<sup>61</sup>. Il met en évidence l'impossibilité pour le mouvement herméneutique de revenir à une origine constituant un préalable hors des aléas de l'histoire<sup>62</sup>.

### 3.3 Tout est interprétation

Une troisième technique d'interprétation pour Foucault se caractérise par le fait que l'interprétation ne peut jamais s'achever, parce qu'il n'y a rien à interpréter, « tout est déjà interprétation ». C'est-à-dire que le signe n'est rien d'autre qu'une interprétation, « chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes »<sup>63</sup>. Foucault donne des exemples : Marx d'abord qui n'interprète pas l'histoire des rapports de production, mais interprète une relation ou un rapport se donnant déjà comme une interprétation<sup>64</sup>. De la même façon « Nietzsche s'empare des interprétations qui se sont déjà emparées les unes des autres »<sup>65</sup>. Il n'a y pas chez lui de signifiant original, explique Foucault car « les mots eux-mêmes ne sont pas autre chose que des interprétations, tout au long de leur

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 597.

<sup>60</sup> Jacques-David EBGUY, « Du Signe "ressemblant" au signe "détaché", de la *divinatio* à l'*agôn* : Pensée du signe au XIX<sup>e</sup> siècle selon Foucault », Séminaire Signe, déchiffrement et interprétation, Paris, 2003-2007 [En ligne], *Fabula*, [Consulté le 02/02/2016], Disponible à l'adresse : <http://www.fabula.org/document969.php>

<sup>61</sup> M. FOUCAULT, « Nietzsche, Marx, Freud », *DE*, Vol. I, Op. cit., p. 597.

<sup>62</sup> J.-D. EBGUY, « Du Signe "ressemblant" au signe "détaché", de la *divinatio* à l'*agôn* : Pensée du signe au XIX<sup>e</sup> siècle selon Foucault, Ibid.

<sup>63</sup> M. FOUCAULT, « Nietzsche, Marx, Freud », *DE*, Vol. I, Op. cit., p. 599.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid., p. 600.

histoire, ils interprètent avant d'être signe »<sup>66</sup>. C'est-à-dire, les mots ne signifient pas autre chose, car ils ne sont que des interprétations essentielles. Foucault ajoute que pour Nietzsche, les mots ont toujours été créés par les classes supérieures leur donnant une interprétation précise. Par conséquent, si la tâche d'interprétation est continue, ce n'est pas parce qu'il y a des signes premiers, mais parce qu'il y a des interprétations qui ne cessent de s'actualiser<sup>67</sup>.

L'idée selon laquelle l'interprétation précède le signe implique un changement du régime des signes où au XVI<sup>e</sup> siècle, les choses se faisaient signe en se ressemblant, prouvant ainsi la bienveillance de Dieu, aussi ne s'écartaient-il pas de lui en tant que leur signification première. Contrairement à cela, au XIX<sup>e</sup> siècle, à partir de Freud, de Marx, de Nietzsche, le signe devient malveillant, étant déjà une interprétation, il devient de façon ou l'autre un peu ambiguë<sup>68</sup>. Foucault nous dit :

« Le signe en acquérant cette fonction nouvelle de recouvrement de l'interprétation perd son être simple de signifiant qu'il possédait encore à l'époque de la Renaissance, son épaisseur propre vient à s'ouvrir, et peuvent alors se précipiter dans l'ouverture tous les concepts négatifs qui étaient jusqu'alors demeurés étrangers à la théorie du signe. »<sup>69</sup>

Aussi, le signe va pouvoir organiser à l'intérieur de lui-même des contradictions, des oppositions, des concepts négatifs. En d'autres termes, « l'ensemble de ces forces réactives »<sup>70</sup>. Pour Foucault, en effet, la primauté de l'interprétation par rapport aux signes devient ce qui est le plus décisif dans l'herméneutique moderne<sup>71</sup>.

### **3.4 La question du « qui »**

C'est le dernier caractère, selon Foucault, de l'herméneutique moderne : « l'interprétation se trouve devant l'obligation de s'interpréter elle-même à l'infini ; de se reprendre toujours »<sup>72</sup>. La première conséquence en est que l'interprétation sera désormais, non pas liée à un signifié préétabli, mais à qui l'a interprété. C'est-à-dire que la question ne va pas porter sur la nature du signifié mais sur le « qui » ou celui qui le lui a donné. La seconde conséquence, est le fait que

---

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid., p. 600-601.

<sup>69</sup> Ibid., p. 601.

<sup>70</sup> Ibid., p. 601.

<sup>71</sup> Ibid., p. 600.

<sup>72</sup> Ibid., p. 601.

l'interprétation à s'interpréter toujours elle-même, ne fait que retour sur elle-même. Ce qui veut dire que le temps de l'interprétation est circulaire, par opposition à celui du signe qui est à échéance et de la dialectique qui est linéaire<sup>73</sup>.

Foucault conclut que « la mort de l'interprétation, c'est de croire qu'il y a des signes [...] qui existent premièrement, originalement, réellement, comme des marques cohérentes, pertinentes et systématiques. La vie de l'interprétation, au contraire, c'est de croire qu'il n'y a que des interprétations »<sup>74</sup>.

Il explique cela en mettant en évidence la différence entre d'une part, « une herméneutique qui se replie [...] sur une sémiologie qui croit à l'existence absolue de signes : elle abandonne la violence, l'inachevé, l'infinité des interprétations, pour faire régner la terreur de l'indice, et suspecter le langage. Nous reconnaissons ici le marxisme après Marx » ; et d'autre part, « une herméneutique qui s'enveloppe sur elle-même entre dans le domaine des langages qui ne cessent de s'impliquer eux-mêmes, cette région mitoyenne de la folie et du pur langage. C'est là que nous reconnaissons Nietzsche »<sup>75</sup>.

#### **4. La généalogie historique**

Dans son article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Foucault expose ce qu'il entend par généalogie historique. Mais il faut noter d'abord que ce concept est issu de la philosophie de Nietzsche, notamment de son ouvrage, *Généalogie de la morale* (1887). L'analyse généalogique de la morale permet à Nietzsche d'ouvrir une perspective, afin de comprendre et expliquer l'histoire de nos sentiments moraux, ses développements d'abord dans la religion juive, puis chrétienne, et plus largement dans la civilisation occidentale.

Effectivement, la généalogie nietzschéenne a comme principe l'idée selon laquelle la formation d'un concept ou d'une interprétation correspond toujours à l'exercice d'une puissance. Nietzsche écrit dans *La généalogie de la morale* : « le droit de donner des noms qui est celui des maîtres va si loin que l'on devrait s'autoriser à concevoir l'origine du langage lui-même, comme extériorisation de puissance des dominants ».

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid., p. 601-602.

<sup>75</sup> Ibid.

Il s'agit donc d'une méthode révélant que l'histoire est faite de rapports de force. Dans l'article « Nietzsche, Marx, Freud », Foucault déclare que « l'interprétation n'éclaire pas une matière à interpréter, qui s'offrirait à elle passivement ; elle ne peut que s'emparer, et violemment, d'une interprétation déjà là, qu'elle doit renverser, retourner, fracasser à coups de marteau »<sup>76</sup>.

L'interprétation en tant qu'instrument et produit de la puissance constitue aussi l'objet de la lutte de pouvoir entre des volontés de puissances concurrentes. La généralisation d'une interprétation revient nécessairement au pouvoir dominant qui l'a formé. La généalogie est donc une tentative de dés-assujettir les savoirs historiques, c'est-à-dire, les rendre capables d'opposition et de lutte contre l'ordre du discours, lui-même ordre de savoir<sup>77</sup>.

Dans l'article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », on peut repérer comment Foucault lit la généalogie nietzschéenne, ainsi que les éléments avec lesquels il construit sa propre généalogie, qu'il définit comme suit : « La généalogie est grise ; elle est méticuleuse et patiemment documentaire, elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois réécrits »<sup>78</sup>.

Pour lui, la généalogie est une enquête historique qui « exige [...] la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience ». Cela afin de « repérer la singularité des événements hors de toute finalité monotone ; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire – le sentiment, l'amour, la conscience, les instincts ; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différences scènes où ils ont joué des rôles différents ; définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont eu lieu ». À cet égard, « la généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinis téléologiques. Elle s'oppose à la recherche de l'« origine » »<sup>79</sup>.

La généalogie selon cette perspective travaille donc à partir de la diversité et de la dispersion, du hasard et des accidents, avec l'espérance de repérer la singularité des

---

<sup>76</sup> M. FOUCAULT, « Nietzsche, Marx, Freud », *DE*, Vol. I, Texte n° 46, Op. cit., p. 599.

<sup>77</sup> J. REVEL, *Michel Foucault : Expériences de la pensée*, Op. cit., p. 67.

<sup>78</sup> Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris : PUF., 1971, *DE*, Vol. II, Texte n° 84, p. 1004.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 1004-1005.

événements. Elle ne cherche donc pas d'origine pour rétablir la continuité de l'histoire, tout au contraire elle cherche à restituer les événements dans leur singularité<sup>80</sup>.

Foucault lecteur de Nietzsche nous montre comment sa généalogie se construit autour de deux thèmes s'entrecroisant l'un avec l'autre : la provenance, *Herkunft*, et l'émergence, *Entshung*.

Le premier, *Herkunft*, c'est la souche, la provenance, ou l'appartenance ancienne à un groupe – celui du sang, de la tradition, de la classe sociale. Il ne s'agit pas ici de trouver les catégories de la ressemblance ou les caractères génériques permettant de mettre à part toutes les différentes, ou encore de déterminer à quel endroit se situe tel individu mais « de repérer les marques subtiles, singulières, sous-individuelles qui peuvent s'entrecroiser en lui et former un réseau difficile à démêler, là où l'âme prétend s'unifier, là où le Moi s'invente une identité ou cohérence »<sup>81</sup>.

Si le généalogiste s'élançait vers les innombrables commencements, la provenance offre d'abord de dissocier le Moi et de le faire se multiplier en lieu et place de sa synthèse. Ensuite « la provenance permet aussi de trouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept la prolifération des événements à travers lesquels [...] ils se sont formés »<sup>82</sup>. Enfin elle peut avoir des traces corporelles, c'est-à-dire que « sur le corps on trouve le stigmate des événements passés, tout comme de lui naissent les désirs, les défaillances, et les erreurs ; en lui aussi ils se nouent et soudain s'expriment, mais en lui aussi ils se dénouent, entrent en lutte s'effacent les autres et poursuivent leur insurmontable conflit »<sup>83</sup>.

Dès lors, le corps est une surface d'inscription des événements et dans le même temps un lieu de dissociation du Moi<sup>84</sup> : « La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire et l'histoire ruinant le corps »<sup>85</sup>.

Pour finir, Foucault met l'accent sur les points essentiels de la provenance dans l'analyse généalogique. Premièrement, la généalogie ne vise pas à rétablir le passé pour reconstituer une

---

<sup>80</sup> J. REVEL, *Michel Foucault : Expériences de la pensée*, Ibid., p. 76.

<sup>81</sup> M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE*, Vol. I, Op. cit., p. 1008-1009.

<sup>82</sup> Ibid., p. 1009.

<sup>83</sup> Ibid., p. 1009-1011.

<sup>84</sup> Ibid., p. 1011.

<sup>85</sup> Ibid.

continuité à partir de l'oubli<sup>86</sup>. En effet, « sa tâche, n'est pas de montrer que le passé est encore bien vivant dans le présent », mais « [...] suivre la filière complexe de la provenance,[...] c'est repérer les accident, les infimes déviations – ou au contraire les retournements complets –, les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous ; c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident »<sup>87</sup>.

Deuxièmement, Le concept de *Entsbung* désigne l'émergence. Elle est « le point de surgissement. C'est le principe et la loi singulière d'une apparition »<sup>88</sup>.

L'émergence, nous dit Foucault, se produit toujours selon un certain état des forces, que l'on peut repérer : par exemple dans le cas de l'émergence d'une espèce (animale ou humaine), dans celui d'une lutte perpétuelle, suivant des circonstances adverses, les combats impliquant les uns et les autres, ou encore une force quelconque luttant contre elle-même. L'émergence est donc l'entrée en scène d'un acte de puissance<sup>89</sup>.

Il précise au final que « la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans un corps, l'émergence désigne un « Lieu d'affrontement », qui est un « non-lieu » mais aussi « une pure distance ». On peut le voir, par exemple, dans le rapport de domination qu'instaurent certains hommes au détriment de leurs congénères, c'est ainsi que des classes sociales en dominent d'autres et que naît la différenciation des valeurs, ainsi que l'idée de la liberté. Foucault explique que la domination ne s'exerce pas dans un lieu mais qu'à « chaque moment de l'histoire elle se fixe dans un rituel ; elle impose des obligations et des droits ; elle constitue de soigneuses procédures »<sup>90</sup>. Ces règles, explique Foucault, ne sont pas destinées à régler les conflits, mais au contraire à satisfaire la violence<sup>91</sup>.

En suivant la perspective nietzschéenne, Foucault affirme que « l'humanité ne progresse pas lentement de combat en combat jusqu'à une réciprocité universelle, où les règles se

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 1009.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid., 1011.

<sup>89</sup> Ibid., p. 1011-1012.

<sup>90</sup> Ibid., p. 1012-1013.

<sup>91</sup> Ibid.

substitueront, pour toujours, à la guerre ; elle installe chacune de ces violences dans un système de règle, et va de domination en domination »<sup>92</sup>.

Le grand jeu de l'histoire, apparaît lorsque des règles sont retournées contre ceux qui les avaient imposées.<sup>93</sup>

Dans cet appareil complexe, commente Foucault :

« Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification ; ce sont autant d'effets de substitution, de remplacement et de déplacement de conquêtes déguisés, de retournements systématiques. Si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le plier à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétation. Et la généalogie doit en être l'histoire : histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétation différentes. Il s'agit de le faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures. »<sup>94</sup>

Aussi Foucault pose la question : quels sont les rapports entre la généalogie nietzschéenne définie comme recherche de la provenance et d'émergence, et l'histoire au sens traditionnel ?

En premier lieu, nous dit Foucault, il y a toute une tradition de l'histoire, qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale. En revanche, l'histoire effective tend à faire resurgir l'événement dans ce qu'il est unique et aigu. Mais il faut entendre l'événement ici, non pas comme une décision, un traité, un règne, ou une bataille<sup>95</sup>, mais comme un « rapport de force qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée »<sup>96</sup>. C'est-à-dire que les forces en jeu dans l'histoire, n'obéissent pas à une ligne mécanique successive d'une intention primordiale, mais au hasard de la lutte. Elles ne sont pas non plus des résultats, mais « elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement »<sup>97</sup>.

En deuxième lieu, l'histoire traditionnelle se focalise sur les époques les plus nobles, aux formes les plus élevées, aux idées les plus abstraites, aux individualités les plus pures. L'histoire effective, au contraire « porte ses regards au plus près, sur le corps, le système nerveux, les

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 1013.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ibid., p. 1014.

<sup>95</sup> Ibid., p. 1016.

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid.

aliments et la digestion, les énergies ; elle fouille les décadences ; et si elle affronte les hautes époques, c'est avec le soupçon »<sup>98</sup>.

En troisième lieu, l'histoire effective selon Nietzsche ne craint pas d'être mise en perspective. Les historiens cherchent à effacer ce qui peut trahir leur savoir, soit l'endroit d'où ils regardent, soit le moment qu'ils traitent, soit le parti qu'ils prennent. Au contraire d'eux, le sens historique pour Nietzsche est de ne pas refuser tel ou tel aspect de l'histoire, mais il porte son regard sous un certain angle, « avec le propos délibéré d'apprécier, de dire oui ou non, de suivre toutes les traces de poison et trouver le meilleur antidote »<sup>99</sup>. En somme, nous dit Foucault le sens historique sait d'où ses regards portent aussi bien ce qu'il regarde. « Le sens historique donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, de sa généalogie. La *Wirkliche Historie* effectue, à la verticale du lieu où elle se tient, la généalogie de l'histoire »<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Ibid., p. 1017.

<sup>99</sup> Ibid., p. 1018.

<sup>100</sup> Ibid.

*Qu'est-ce que la critique ?*

*Qu'est-ce que la critique ?*

# CHAPITRE V : La philosophie des sciences : de Canguilhem à Foucault

## 1. Introduction

---

Dans un entretien avec D. Trombadori, en 1978, Michel Foucault reconnaît l'influence de Gaston Bachelard et de Georges Canguilhem sur son travail :

« Je n'ai pas été directement l'élève de Bachelard, mais j'ai lu ses livres : dans ses réflexions sur la discontinuité dans l'histoire des sciences et dans l'idée d'un travail de la raison sur elle-même au moment où elle se constitue des objets d'analyse, il y avait toute une série d'éléments dont j'ai tiré profit et que j'ai repris. Mais dans le domaine de la philosophie de la science celui qui a peut-être exercé sur moi la plus forte influence a été Georges Canguilhem, même si c'est venu beaucoup plus tardivement. Il a surtout approfondi les problèmes de science de la vie, en cherchant à montrer comment c'était bien l'homme en tant qu'être vivant qui se mettait en question dans cette expérience. »<sup>1</sup>

À la suite, d'une part, de Bachelard et de sa découverte des coupures, ou plutôt la discontinuité qui marque la progression des sciences, et, d'autre part, de Canguilhem qui indique l'existence de cette même discontinuité dans l'histoire de la médecine, Foucault tend à faire une épistémologie fondée sur les mutations et les déplacements qui touchent le champ de la validité de la théorie et des règles d'usage des concepts<sup>2</sup>. Mais pour lui il ne s'agit pas, écrit Jean-François Bert, « de présenter chronologiquement la succession des différentes théories, ou de montrer les caractères dépassés, mais de faire l'histoire de la formation d'un concept en rendant celle-ci indissociable d'un critique radical des autres formes d'interprétation de l'évolution des savoirs »<sup>3</sup>.

Nous essayerons dans ce chapitre, de comprendre comment Foucault s'inscrit dans une tradition philosophique française du savoir, de la rationalité et du concept. Nous nous intéresserons spécifiquement à sa relation intellectuelle avec Canguilhem.

Dans la préface que Foucault rédige pour la traduction américaine du livre « Le normal et le pathologique » (1978), préface reprise sous forme d'article dans un numéro spécial de la *Revue de Métaphysique et de morale* consacré à Georges Canguilhem (1985), Foucault vise à clarifier l'héritage intellectuel de Canguilhem, l'insérant au sein d'un clivage établi depuis le

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *DE*, Vol. II, Texte n°281, Op. cit., p. 875.

<sup>2</sup> Jean-François BERT, *Introduction à Michel Foucault*, Paris : La Découverte, 2011, p. 15.

<sup>3</sup> Ibid.

XIXe siècle, entre deux courants de pensée en France : d'un côté « une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet » (Sartre et Merleau-Ponty prenant la suite de Bergson, Lachelier et Maine de Biran), de l'autre « une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept » (Cavaillès, Bachelard, Koyré et Canguilhem poursuivant un type de démarche initiée par Poincaré, Couturat, et Comte)<sup>4</sup>.

Même si cette rupture marque une opposition structurante polarisant le champ de la philosophie française, en même temps elle n'a pu elle-même se constituer qu'à partir d'une inspiration phénoménologique commune. En effet la phénoménologie est reçue en France à travers deux conférences données par Husserl à la Sorbonne en 1929, publiées par la suite sous le titre de « Méditations cartésiennes ». Il s'agit d'un texte synthétique esquissant les grandes questions de la phénoménologie transcendantale. Reprenant le projet de Descartes, Husserl cherche à refondre la totalité des sciences, et à constituer la philosophie en science rigoureuse<sup>5</sup>.

Pour Foucault, cet ouvrage d'Husserl ne concrétise pas seulement l'introduction de la pensée phénoménologique en France, il donnera ensuite lieu à deux lectures. La première allant en direction d'une philosophie du sujet où se développe la phénoménologie dans un sens existentiel. On trouve dans cette voie Sartre qui privilégie la réflexion transcendantale. La seconde a à voir avec la lecture de Cavaillès et sa remontée vers les problèmes du formalisme et de l'intuitionnisme qui sont fondateurs de la pensée d'Husserl, en essayant de relayer l'effort phénoménologique pour penser les conditions du discours et de la pratique scientifique<sup>6</sup>. En somme, cette opposition entre ces deux courants de pensée renvoie, selon Foucault, à une commune ascendance husserlienne.

On a probablement trop peu dit à quel point les analyses de Foucault s'inspirent des travaux de Georges Canguilhem, affirme Judith Revel. Certes, il a rendu hommage à ce penseur, à plusieurs endroits de ses ouvrages, par exemple dans la préface de la première édition d'*Histoire de la folie* ou dans certaines des analyses qu'elle contient, ainsi que dans la leçon inaugurale du Collège de France, *L'ordre de discours*. On peut aussi retrouver son inspiration dans *La Naissance de la clinique*, et de manière générale dans son intérêt pour le discours médical, toujours très présent chez lui. Mais il y a deux écrits à la lumière desquels on peut mesurer l'importance de cette influence. Le premier, est « Sur l'archéologie des sciences,

---

<sup>4</sup> M. FOUCAULT, « La vie: l'expérience et la science », *DE*, Vol. II, Texte n° 361, Op. cit., p. 1583-1584.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid., p. 1585.

Réponse au cercle d'épistémologie », écrite en 1968, le second est la préface déjà signalée plus haut de l'ouvrage de Canguilhem *Le Normal et le pathologique*<sup>7</sup>.

## 1. Le concept de la discontinuité et l'histoire des sciences

C'est d'abord dans le concept de la discontinuité que l'influence de Canguilhem sur Foucault est la plus évidente<sup>8</sup>. Dans sa réponse au Cercle d'épistémologie, il oppose une histoire de la longue durée, qui s'occupe de trouver des régularités, à une histoire des idées détaillant les phénomènes de rupture, faisant de la discontinuité un concept opératoire<sup>9</sup> :

« [...] des vastes unités formant « époque » ou « siècle », vers les phénomènes de rupture. Sous les grandes continuités de la pensée, sous les manifestations massives et homogènes de l'esprit, sous le devenir têtue d'une science s'acharnant à exister et à s'achever dès son commencement, on cherche maintenant à détecter l'incidence des interruptions. G. Bachelard a repéré des seuils épistémologiques qui rompent le cumul indéfini des connaissances ; M. Guérout a décrit des systèmes clos, des architectures conceptuelles fermées qui scandent l'espace du discours philosophique ; G. Canguilhem a analysé les mutations, les déplacements, les transformations dans le champ de validité et les règles d'usage des concepts. »<sup>10</sup>

Foucault s'appuie donc sur cette pratique de la discontinuité dans l'histoire des sciences, pour la mettre surtout à profit dans *Les Mots et les choses*. En s'interrogeant sur les discours cohérents qui caractérisent une époque, et qui prennent un sens spécifique irréductible à d'autres périodes historiques<sup>11</sup>, Jérôme Lamy écrit que l'analyse de ce livre dans son fondement, il s'agit d'une épistémologie historique inspirée de Bachelard et Canguilhem<sup>12</sup>.

En effet de nombreux outils méthodologiques et conceptuels mis en œuvre par Foucault, se retrouvent dans l'épistémologie française, celle de Bachelard et particulièrement de Canguilhem, au niveau de leurs formations et de leurs usages<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> J. REVEL, *Michel Foucault : Expériences de la pensée*, Op. cit., p. 37.

<sup>8</sup> J. REVEL, *Dictionnaire Foucault*, Op. cit., p. 145.

<sup>9</sup> Jérôme LAMY, « Foucault et l'épistémologie historique : entre fidélité et déplacements », et Jean-François BERT, « Comment fréquenter Foucault en historien ? », Jean-François Bert et Jérôme Lamy (dirs.), *Michel Foucault : Un héritage critique*, Paris : CNRS, 2014, p.p. 77, 114.

<sup>10</sup> Michel FOUCAULT, « Sur l'archéologie des sciences, Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'analyse*, Été 1968, n° 9, *DE*, Vol. I, Texte n° 59, p. 725-726.

<sup>11</sup> J. LAMY, « Foucault et l'épistémologie historique : entre fidélité et déplacements », et J.-F. BERT, « Comment fréquenter Foucault en historien ? », *Ibid.*, p.p. 77, 115.

<sup>12</sup> J. LAMY, « Foucault et l'épistémologie historique : entre fidélité et déplacements », *Ibid.*, p. 115.

<sup>13</sup> J.-F. BERT, « Comment fréquenter Foucault en historien ? », *Ibid.*, p. 72-73.

Canguilhem a proposé avec *Le normal et le pathologique* une « interprétation discontinuiste du pathologique »<sup>14</sup>. Foucault dans la préface de 1978, pour l'édition américaine explique que dans « ce même thème, élaboré par Koyré et par Bachelard, Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pas pour lui ni un postulat ni un résultat ; c'est plutôt une "manière de faire", une procédure qui fait corps avec l'histoire des sciences parce qu'elle est appelée par l'objet même dont celle-ci doit traiter »<sup>15</sup>.

Pour Judith Revel, Foucault propose la discontinuité comme étant une « manière de faire », c'est donc un véritable choix de méthode<sup>16</sup>.

### **3. Le discours véridique et l'histoire des sciences**

Pour Foucault, l'histoire des sciences n'est pas l'histoire du vrai. C'est-à-dire, elle n'est pas la découverte progressive d'une vérité inscrite depuis toujours dans les choses ou dans l'intellect. L'histoire des sciences n'est pas non plus une pure et simple histoire des idées et des conditions de leur apparition. Autrement dit, on ne peut pas dans l'histoire des sciences se représenter la vérité comme acquise<sup>17</sup>.

Par ailleurs, il ne faut pas s'intéresser aux affirmations scientifiquement vraies ou fausses qu'on pourrait repérer rétrospectivement, dans les énoncés scientifiques. De même il ne faut pas non plus s'intéresser aux énoncés qui dans l'histoire ont été acceptés comme « scientifiquement » vrais ou rejetés comme faux<sup>18</sup>. En revanche, ce qu'il faut chercher, ce sont, « les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, [...], les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité »<sup>19</sup>.

Pour Foucault la vérité n'est pas universelle, ni éternelle, elle est une production sociale qui permet certains discours et en interdit d'autres<sup>20</sup>. Dès lors les « discours véridiques », sont « les discours qui se rectifient, se corrigent, et qui opèrent sur eux-mêmes tout un travail

---

<sup>14</sup> J. LAMY, « Foucault et l'épistémologie historique : entre fidélité et déplacements », *Ibid.*, p. 116.

<sup>15</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », *DE*, Vol. II, Texte n° 361, *Op. cit.*, p. 1588.

<sup>16</sup> J. REVEL, *Michel Foucault : Expériences de la pensée*, *Op. cit.*, p. 38.

<sup>17</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », *Ibid.*, p. 1588.

<sup>18</sup> J.-F. BERT, « Comment fréquenter Foucault en historien ? », *Op. cit.*, p. 78.

<sup>19</sup> M. FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel », *Op. cit.*, *DE*, Vol. II, Texte n° 184, p. 112.

<sup>20</sup> J.-F. BERT, « Comment fréquenter Foucault en historien ? », *Ibid.*, p. 79.

d'élaboration finalisée par la tâche de « dire vrai »<sup>21</sup>. Et ce qui donne à l'histoire des sciences sa spécificité et son importance, c'est la référence à l'ordre du vrai et du faux<sup>22</sup>.

L'histoire du discours véridique, correspond selon Foucault à une méthode récurrente, « au sens où les transformations successives de ce discours véridique produisent sans cesse les refontes dans leur propre histoire ». Dès lors « l'histoire des discontinuités n'est pas acquise une fois pour toute ; elle est "impermanente" par elle-même, elle est discontinue ; elle doit sans cesse être reprise à nouveaux frais »<sup>23</sup>.

En effet cela à avoir avec la question cruciale de Canguilhem concernant la construction de la vérité dans la pensée scientifique, selon laquelle tout vérité est l'effet d'un dispositif dont il est possible de préciser l'apparition<sup>24</sup>.

En mettant dans cette perspective historico-épistémologique les sciences de la vie, Georges Canguilhem a mis en évidence un certain nombre de traits essentiels : il faut d'abord « étudier les sciences selon leur histoire », c'est-à-dire dans le contexte singulier qui est celui d'une société particulière, à un moment historique donné. C'est-à-dire encore, la singularité du développement des sciences les unes par rapport aux autres. Toujours, selon Canguilhem la « science doit apparaître dans univers qui la rend possible », ce qui signifie que l'ensemble des pratiques, des techniques et des concepts sont agencés pour répondre à des problèmes spécifiques et actuels<sup>25</sup>. Foucault écrit les sciences, d'une certaine manière, font leur histoire, et ainsi posent-elles la question philosophique de la connaissance d'une façon singulière.

Aussi, le biologiste, selon Canguilhem, connaît parfaitement son objet car il est lui-même un vivant, il en sait donc la nature, il peut par là même développer un ensemble de connaissances à son sujet. Autrement dit, la connaissance est à comprendre « comme méthode générale pour la résolution directe ou indirecte des tensions entre l'homme et le milieu »<sup>26</sup>.

La question de Canguilhem, nous dit Foucault, est ici la suivante : si la phénoménologie cherche le sens originaire de tout acte de connaissance dans le « vécu », ne peut-on pas ou ne

---

<sup>21</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », Ibid., p. 1588.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid., p. 1589.

<sup>24</sup> J.-F. BERT, *Introduction à Michel Foucault*, Op. cit., p.16.

<sup>25</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », *DE*, Vol. II, Texte n° 361, Op. cit., p. 1591. Voir aussi Luca PALTRINIERI, *L'expérience du concept, Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris : La Sorbonne, 2012, Coll. La philosophie à l'œuvre, p. 39.

<sup>26</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », Ibid., p. 1592.

doit-on pas le chercher du côté du « vivant » lui-même ?<sup>27</sup> Autrement dit, ne peut-on pas montrer comment l'homme en tant qu'être vivant se met en question dans cette expérience ?<sup>28</sup>

Canguilhem, continue Foucault, trouve qu'

« à travers la constitution des sciences de la vie, alors qu'il se constituait un certain savoir, l'homme se modifiait, en tant qu'être vivant parce qu'il devenait sujet rationnel et par le fait qu'il pouvait avoir une action sur lui-même changer ses conditions de vie et sa propre vie, l'homme construisait une biologie qui n'était pas autre que la réciproque d'une inclusion des sciences de la vie dans l'histoire générale de l'espèce humaine »<sup>29</sup>.

#### **4. Le concept d'erreur et l'histoire de la vie**

En effet, Canguilhem cherche à trouver des concepts s'articulant avec ce savoir sur la vie. C'est-à-dire, le concept en tant que l'un des modes par lequel tout vivant prélève des informations sur son milieu, et par lequel il le structure. L'homme en tant qu'être vivant se déplace toujours sur un territoire indéfini pour recueillir des informations et déplace les choses les unes par rapport aux autres pour les rendre utiles. Former des concepts selon Canguilhem, « c'est une manière de vivre et non pas de tuer la vie ; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie »<sup>30</sup>.

Au centre des problèmes des sciences de la vie, il y a celui de l'erreur. Selon Canguilhem, au niveau le plus profond de la vie, les jeux du code et du décodage laissent place à un « aléa » qui est quelque chose comme une perturbation dans le système informatif. Celui-ci est responsable ou plutôt capable éventuelle erreur. À partir de ce fait, il faut rendre compte de la question de l'« anomalie » qui traverse de part en part toute la biologie, mais aussi des mutations et des processus évolutifs qu'il peut induire, ainsi que de l'erreur héréditaire singulière<sup>31</sup>.

Si on admet, comme Canguilhem, dit Foucault, que :

« le concept, c'est la réponse que la vie elle-même a donnée à cet aléa, il faut convenir que l'erreur est la racine de ce qui fait la pensée humaine et son histoire. L'opposition du vrai et du faux, les valeurs qu'on prête à l'un à l'autre, les effets de pouvoir que les différentes sociétés et les différentes institutions lient à ce partage, tout cela n'est pas que la réponse la plus tardive à cette possibilité d'erreur intrinsèque à la vie. Si l'histoire des sciences est discontinue, c'est-à-dire si on ne peut pas l'analyser que comme une série de « corrections », comme une distribution, nouvelle qui ne libère jamais enfin et pour toujours le moment terminal de la vérité, c'est que là encore l'« erreur »

---

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *DE*, Vol. II, Op. cit., Texte n° 281, p. 875.

<sup>29</sup> Ibid., p. 875-876.

<sup>30</sup> M. FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », *DE*, Vol. II, Texte n° 361, Op. cit., p. 1593.

<sup>31</sup> Ibid., p. 1593.

constitue non pas l'oubli ou le retard de l'accomplissement promis mais la dimension propre à la vie des hommes et indispensable au temps de l'espèce »<sup>32</sup>.

Foucault dit que la vérité pour Nietzsche, « c'était le plus profond mensonge ». Et pour Canguilhem – qui est à la fois proche et éloigné de Nietzsche – la vérité « est sur l'énorme calendrier de la vie la plus récente erreur ; ou plus exactement, [...], le partage vrai-faux ainsi que la valeur accordée à la vérité constituent la plus singulière manière de vivre qu'ait pu inventer une vie qui du fond de son origine, portait en soi l'éventualité de l'erreur »<sup>33</sup>. En effet, pour Canguilhem, « l'erreur est l'aléa permanent, autour duquel s'enroule l'histoire de la vie et le devenir des hommes »<sup>34</sup>.

En somme, Foucault trouve que la notion de l'erreur permet à Canguilhem dans un premier temps, de mettre en évidence la manière selon laquelle l'histoire est faite, sans qu'il ne soit possible de déduire celle-ci de celle-là, comme peut le faire l'évolutionnisme. Dans un deuxième temps, elle lui permet de marquer le rapport entre la vie et la connaissance de la vie, mais aussi de suivre la présence de la valeur et de la norme<sup>35</sup>.

## **5. Une philosophie de l'erreur**

Foucault demande à l'historien de la rationalité : la rationalité est-elle une philosophie de l'erreur ?

Par cette question relative à la possibilité de poser des questions philosophiques, à partir de l'erreur, plus précisément du problème de la vérité et de la vie, Foucault renvoie à ce qui est l'un des événements fondamentaux dans l'histoire de la philosophie moderne. Car, depuis, la grande rupture cartésienne, interrogeant les rapports entre vérité et sujet, nous sommes passé à une série de questions et de spéculations entre vérité et vie, dont la « Critique du jugement » de Kant et « la phénoménologie de l'esprit » d'Hegel, ont été les premières grandes formulations, qui ouvrent un champ de débat philosophique autour des questions comme<sup>36</sup> :

« Est-ce que la connaissance de la vie doit être considérée comme rien de plus que l'une des régions qui relève de la question générale de la vérité, du sujet, de la connaissance ? Ou est-ce qu'elle oblige

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 1593-1594.

<sup>33</sup> Ibid., p. 1594.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid.

à poser autrement cette question ? Est-ce que toute la théorie du sujet, ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que s'ouvrir à la vérité du monde, s'enracine dans les "erreurs" de la vie ? »<sup>37</sup>

## **6. Conclusion**

À partir de cela, ajoute Foucault, on peut comprendre l'importance de la pensée et du travail de Canguilhem comme historien et philosophe, car en effet il propose, en opposition à « la philosophie du sens, du sujet, du vécu » une « philosophie de l'erreur, du concept du vivant, comme une autre manière d'approcher la notion de vie »<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 1595.

<sup>38</sup> Ibid.

*Qu'est-ce que la critique ?*



## **2EME PARTIE : POUVOIR ET RESISTANCE**

---



# CHAPITRE I : Vers une analytique des pouvoirs

---

## 1. Introduction : Pouvoir, Savoir, Vérité

En 1971, Michel Foucault débute son enseignement au Collège de France. Dès ce moment-là, il s'intéresse aux liens circulaires entre les régimes de vérité et ceux du pouvoir. Il développera ensuite une analyse du pouvoir tout au long des années soixante-dix<sup>1</sup>.

Bien que ce thème occupe une place centrale dans ses recherches, il ne formule pas pour autant l'objectif de son projet. Foucault avoue explicitement dans l'article « le sujet et le pouvoir » :

« Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture. »<sup>2</sup>

C'est donc le sujet et non pas le pouvoir qui est au centre de ses préoccupations. Mais il constate tout de même que : « si le sujet humain est pris dans des rapports de production et des relations de sens, il est également pris dans des relations de pouvoir d'une grande complexité »<sup>3</sup>. D'où son intérêt pour la question du pouvoir.

Cela le conduit ainsi à étudier les formes de Savoir-Pouvoir repérables en chacun, entraînant un mode de subjectivation à chaque fois spécifique. Dans les cinq conférences prononcées à Rio de Janeiro, sous le titre générique de « La vérité et les formes juridiques », il présente une réflexion méthodologique en vue d'analyser la complexité des rapports de force dans une société donnée, ses formes de savoir et les types de sujets de connaissance qui en émergent. Cette méthode se déploie selon trois axes avec le souci d'en montrer les points de convergence<sup>4</sup>.

Le premier axe, est proprement historique, il cherche à saisir comment les pratiques sociales peuvent « engendrer des domaines de savoir qui font non seulement apparaître des

---

<sup>1</sup> Arnold I. DAVIDSON, « Régime de pouvoir, régime de vérité », Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, *Michel Foucault, Philosophie : Anthologie*, Paris : Gallimard, 2004, p. 381.

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1041-1042.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 1042.

<sup>4</sup> M. FOUCAULT, « La Vérité et les formes juridiques », *DE*, Vol. I, Texte n° 139, Op. cit., p. 1406.

nouveaux objets, des nouveaux concepts, des nouvelles techniques mais aussi font naître des formes totalement nouvelles de sujets de connaissance »<sup>5</sup>.

À l'opposé de la thèse marxiste supposant que le sujet humain et les formes de la connaissance sont d'une certaine façon donnée préalablement et définitivement, et que les conditions économiques, sociales et politiques s'inscrivent dans ce sujet, Foucault montre que cela ne fonctionne pas, car ce savoir constitue au travers des pratiques sociales faisant-naître un nouveau type de « sujet de connaissance »<sup>6</sup>.

Le deuxième est méthodologique, ou plutôt il est une analyse des discours. Foucault considère qu'il y a une tendance récente à traiter le discours comme un ensemble de faits linguistiques – la poésie, la littérature, la philosophie et le discours en général – comme obéissant à un certain nombre de lois, de régularités internes. Ces aspects linguistiques du langage, sont une découverte importante d'une époque bien déterminée. Les « faits de discours » seraient d'une certaine façon des « jeux stratégique de domination et de lutte »<sup>7</sup>. Donc le discours, selon Foucault, « est cet ensemble régulier de faits linguistiques à un certain niveau et de faits polémiques et stratégique à un autre niveau »<sup>8</sup>.

Le troisième axe est défini par sa rencontre avec les deux précédents, car leurs points de convergence déterminent et amènent à la réélaboration de la théorie de sujet.<sup>9</sup>

Foucault pose que la philosophie occidentale considère le sujet comme le noyau central de toute connaissance. Autrement dit, le sujet est le point d'origine à partir duquel la connaissance est possible et la vérité apparaît<sup>10</sup>.

Sa critique veut montrer comment en fait le sujet se construit à travers l'histoire. Plus précisément, il « [...] se constitue à l'intérieur même de l'histoire, et qui à chaque instant fondé et refondé par l'histoire. »<sup>11</sup>

En somme, on peut dire que son projet consiste à chercher comment les pratiques sociales, à une période donnée, avec les relations de pouvoir sous-jacentes qu'elles impliquent, non seulement engendrent des domaines de savoir, mais aussi de nouvelles subjectivités et une

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 1406-1407.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid., p. 1407.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid., p. 1407-1408.

<sup>10</sup> Ibid. p. 1408.

<sup>11</sup> Ibid.

nouvelle forme de vérité, au travers de discours pris comme un « ensemble de stratégies » faisant partie de ces pratiques sociales<sup>12</sup>.

Foucault repère ce genre d'analyse dans l'œuvre de Nietzsche.

« [...], j'aimerais reprendre, de façon différente, les réflexions méthodologiques dont je parlais tout à l'heure. Il aurait été possible, et peut-être plus honnête, de ne citer qu'un nom, celui de Nietzsche ; car ce que je dis ici n'a de sens que s'il est mis en rapport avec l'œuvre de Nietzsche, qui me semble être, parmi les modèles auxquels on peut avoir recours pour les recherches que je propose, le meilleur, le plus efficace et le plus actuel. Chez Nietzsche, on trouve effectivement un type de discours qui fait l'analyse historique de la naissance d'un certain type de savoir – sans jamais admettre la préexistence d'un sujet de connaissance. »<sup>13</sup>

Mais la question est : comment Foucault lit-il l'œuvre de Nietzsche ?

En effet, Foucault assure clairement qu'il aborde les textes de Nietzsche en fonction de son intérêt propre, et non pas dans l'idée d'une présentation du concept de connaissance propre à Nietzsche. En effet, il y existe dans son entreprise des éléments qui constituent un modèle permettant de faire une analyse historique de ce que Foucault appelle « la politique de vérité »<sup>14</sup>.

Commentant l'œuvre de Nietzsche, Foucault indique en premier lieu, que si Kant cherche la possibilité d'une connaissance en soi, d'une vérité en soi, Nietzsche, à contrario dans *La volonté de puissance* affirme : « qu'il n'y a pas d'être en soi, de même qu'il ne peut pas y avoir de connaissance en soi »<sup>15</sup>. En effet, il insiste sur le fait que la connaissance n'est pas inscrite dans la nature humaine ; elle en est plutôt une création. Autrement dit, la connaissance n'a pas d'essence, elle est le résultat, l'effet d'une série d'événements et spécifiquement de rapports de force<sup>16</sup>. La connaissance n'est pas une faculté ni une structure universelle – même lorsqu'elle utilise un certain nombre d'éléments qui peuvent passer pour universels – mais un événement que l'on peut placer sous le signe de l'activité<sup>17</sup>. Selon Nietzsche, « la connaissance est à chaque fois, le résultat historique et ponctuel de conditions qui ne sont pas de l'ordre de la connaissance »<sup>18</sup>.

En deuxième lieu, écrit-il :

---

<sup>12</sup> Ibid., p.p. 1406-1409, 1456.

<sup>13</sup> Ibid., p. 1410.

<sup>14</sup> Ibid., p. 1418. Dans la Leçon du 11 janvier 1978, Foucault définit la philosophie comme la politique de la vérité : « Ce que j'ai fait, ce n'est après tout, ni de l'histoire, ni de la sociologie, ni de l'économie. Mais c'est bien [...] la philosophie, c'est-à-dire, avec la politique de la vérité, car je ne vois pas beaucoup d'autres définitions du mot « philosophie » sinon celle-là. Il s'agit la politique de la vérité. ».

<sup>15</sup> Ibid., p. 1419.

<sup>16</sup> A. I. DAVIDSON, « Régime de pouvoir, régime de vérité », Op. cit., p. 381.

<sup>17</sup> M. FOUCAULT, « La Vérité et les formes juridiques », *DE*, Vol. I, Texte n° 139, Op. cit., p. 1419.

<sup>18</sup> Ibid.

« Quand Nietzsche dit que la connaissance est toujours une perspective », relève Foucault, il n'entend pas que la connaissance se trouve limitée par un certain nombre de conditions, dérivées de la nature humaine ou de sa structure elle-même telle que définie par le kantisme ou l'empirisme ; mais elle se trouve sous la forme d'un certain nombre d'actes par lesquels l'être humain « réagit à un certain nombre de situations, leur impose des rapports de force. C'est-à-dire que la connaissance est toujours une certaine relation stratégique dans laquelle l'homme se trouve placé »<sup>19</sup>.

En somme, dit Foucault, la connaissance pour Nietzsche « ne dérive pas de la nature humaine, mais toujours du caractère polémique et stratégique de la connaissance. On peut parler du caractère perspectif de la connaissance parce qu'il y a bataille et que la connaissance est l'effet de cette bataille. »<sup>20</sup>

C'est pourquoi on trouve chez Nietzsche l'idée que la connaissance se trouve toujours entre l'homme et ce qu'il connaît, où « s'établit, se trame quelque chose comme une lutte singulière, un tête-à-tête, [...], il y a toujours dans la connaissance quelque chose qui est de l'ordre du duel et qui fait qu'elle est toujours singulière »<sup>21</sup>. Et c'est cela qui caractérise l'aspect contradictoire de la connaissance tel qu'elle est définie dans l'œuvre de Nietzsche : généralisatrice mais toujours singulière<sup>22</sup>.

En s'appuyant sur l'analyse nietzschéenne, Foucault comme dit plus haut, estime qu'il peut introduire à une histoire politique de la connaissance<sup>23</sup>. Autrement dit, ce modèle Nietzscheen lui permet « d'aborder le problème de la formation d'un certain nombre de domaines de savoir à partir des rapports de forces et des relations politiques dans la société »<sup>24</sup>. C'est à partir de cela qu'il posera de façon nouvelle la question de la formation du sujet de connaissance, des domaines de savoir et des relations avec la vérité, à travers les conditions politiques, ou plutôt les rapports de force dans la société<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid., p. 1420.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid., p. 1418.

<sup>24</sup> Ibid., p. 1420.

<sup>25</sup> Ibid., p. 1421.

## **2. Le pouvoir et la rationalisation : une relation polémique**

Foucault commence à donner de l'importance au problème du pouvoir en 1955, alors que l'époque fait face aux deux grands héritages historiques du XXe siècle, le fascisme et le stalinisme. Pour lui, ces deux formes de dictatures « en dépit de leur singularité historique ne sont pas tout à fait originales. Le fascisme et le stalinisme ont utilisé et étendu des mécanismes déjà présents dans des autres sociétés. [...] mais malgré leur folie interne, ils ont, [...], utilisé les idées et les procédés de notre rationalité politique »<sup>26</sup>.

Ceci suscitera chez lui la question de la relation entre la rationalisation et l'excès de pouvoir. Il écrit que même si cette relation semble évidente, il n'en reste pas moins d'avoir à se demander qu'en faire ?<sup>27</sup>

Foucault réaffirme que le rôle de la philosophie depuis Kant est « d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience », mais aussi depuis le développement de l'État moderne, sa fonction est également de limiter la surproduction de pouvoir procédant de cette rationalité politique<sup>28</sup>.

De son point de vue, il est inutile de s'interroger et de s'attarder sur cela. Il propose une autre manière d'aborder la relation entre la rationalité et le pouvoir<sup>29</sup> :

Premièrement, il faut traiter la rationalité de la société ou de la culture non pas de manière globale, mais en l'analysant selon différentes situations comme : la folie, la maladie, la mort, le crime, la sexualité, etc.<sup>30</sup>

Deuxièmement, à son sens, le mot de rationalité est dangereux. Pour cela il ne faut pas, là non plus, l'analyser en général, mais l'aborder selon ses distributions spécifiques, car le problème essentiel est de découvrir à quel type de rationalité a-t-on affaire<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1043.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 1043-1044.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 1043. On trouve la même idée que la philosophie fonctionne comme modérateur du pouvoir politique, dans l'article « La philosophie analytique de la politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 232, p. 537.

<sup>29</sup> Foucault se réfère à l'École de Francfort en critiquant son travail sur cette relation entre le rationalisme et le pouvoir au moment des Lumières, dans son article « "Omnes et singulatim" : Vers une critique de la raison politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 291, Op. cit., p. 954, et aussi dans son article « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol II, Op. cit., Texte n° 306, p. 1044.

<sup>30</sup> M. FOUCAULT, « "Omnes et singulatim" : Vers une critique de la raison politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 291, *Ibid.*, p. 954.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 954-955.

Troisièmement, bien qu'il considère les Lumières comme une phase extrêmement importante dans l'histoire occidentale, il choisit de se référer à des processus beaucoup plus éloignés dans « l'histoire du pastorat » pour comprendre « par quels mécanismes nous sommes devenus prisonniers de notre propre histoire »<sup>32</sup>.

Une fois exposé son approche de la rationalité, Foucault revient sur ce qu'il a fait et vers où il souhaite ensuite aller :

« [...] ma « ligne de conduite » dans mon précédent travail : analyse les rapports entre des expériences comme la folie, la mort, le crime ou la sexualité, et diverses technologies de pouvoir. Mon travail porte désormais sur le problème de l'individualité - ou, devrais-je dire, de l'identité en rapport avec le problème du « pouvoir individualisant ». »<sup>33</sup>

### **3. Le pouvoir pastoral**

À partir de cette perspective analytique, Foucault commence à aborder la transformation du pouvoir politique en Europe occidentale. Son constat est que pour plusieurs décennies, les historiens ont montré que le pouvoir politique dans la société occidentale a une tendance à se centraliser, et ce jusqu'à en arriver à cette forme de l'État moderne. En opposition à eux, il suggère une autre approche d'étudier la transformation du pouvoir politique consistant à viser le développement des techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger d'une manière contenue et permanente. Si l'État se présente sous la forme d'un pouvoir « centralisé et centralisateur », le pastorat, lui, est le pouvoir « individualisateur »<sup>34</sup>.

Dans un premier temps, Foucault dresse à grands traits l'origine de cette modalité pastorale du pouvoir. Dans un second temps, comment elle se verra par la suite associée à son contraire, à savoir l'État.

#### **A. La formation du pouvoir pastoral**

Foucault montre que l'idée selon laquelle la divinité, le roi, ou le chef, est un berger suivi d'un troupeau de brebis n'est pas familière aux Grecs ni aux Romains. Cette idée est absente de leurs grands textes politiques. En revanche, les sociétés Orientales antiques la connaissent :

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 955.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

le pharaon égyptien était un berger, qui le jour de son couronnement recevait rituellement la houlette de berger. Le Roi de Babylone recevait le titre de « berger des hommes ». Mais Dieu est aussi un berger menant les hommes à la pâture. L'association entre Dieu et le Roi est ainsi aisée, puisque tous les deux jouent le même rôle en surveillant le même troupeau<sup>35</sup> : « Le pasteur royal à la garde des créatures du grand pasteur divin »<sup>36</sup>.

Foucault ajoute que ce sont les Hébreux qui développèrent le plus le thème pastoral, avec cependant une caractéristique singulière : pour eux, Dieu est seul berger de son peuple. Il a confié à David la mission de rassembler le troupeau. Ils considèrent tout autant les mauvais rois comme d'inefficaces pasteurs dispersant le troupeau, le laissant mourir de soif<sup>37</sup>.

Foucault passe assez vite sur ces problèmes historiques qui touchent l'origine parce que son intérêt est d'aborder quelques thèmes typiques du pouvoir pastoral.

## **B. La distinction entre le pouvoir pastoral et celui des grecs**

Si la figure du pouvoir de berger est tout à fait présente dans l'Orient méditerranéen, notamment chez les Hébreux, elle est totalement étrangère à la pensée grecque :

« Car jamais, chez les Grecs, vous ne trouverez cette idée que les dieux conduisent les hommes comme pasteur, [...] Le dieu grec fonde la cité, il en indique l'emplacement, il aide à la construction des murs, il en garantit la solidité, il donne son nom à la ville, il délivre des oracles, et par là donne des conseils. On consulte le dieu, il protège, il intervient, il arrive qu'il se fâche aussi et qu'il se réconcilie, mais jamais le dieu grec ne mène les hommes de la cité comme un berger mènerait ses moutons. »<sup>38</sup>

Foucault donne les distinctions du pouvoir pastoral par rapport à la pensée politique Grecque dans les points suivants :

1. Dans le pastorat le pasteur exerce le pouvoir sur un troupeau plutôt que sur une terre. Chez les Grecs les dieux possèdent la terre, cela est initiale et détermine les rapports entre les hommes et Dieux. Au contraire avec le pastorat, c'est la relation entre le Dieu-berger et son troupeau qui est initiale, même si le Dieu fournit une terre aussi à son troupeau<sup>39</sup>. En somme

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 955-956.

<sup>36</sup> Ibid., p. 956.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> M. FOUCAULT, « Leçon du 8 février 1978 », *STP*, Op. cit., p. 129.

<sup>39</sup> M. FOUCAULT, « "Omnes et singulatim" : Vers une critique de la raison politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 291, Op. cit., p. 956-957.

nous dit Foucault, dans le pastorat « La relation entre la divinité, la terre et les hommes, diffère de celle des Grecs »<sup>40</sup>.

2. L'idée du chef politique dans la pensée grecque essayant d'apaiser les conflits au sein de la cité et de réunir son peuple se trouve aussi dans la figure de pasteur qui rassemble et conduit. Le troupeau existe par la présence-immédiate et l'action directe du pasteur : « Je sifflerai et ils se rassembleront ».-Inversement, Solon, le législateur grec a réglé les conflits par les lois qui continuent de gouverner la cité, même en son absence<sup>41</sup>.

3. Le rôle de chef politique comme protecteur de son peuple, se trouve pareillement dans celui du pasteur qui veille, et assure le salut de son troupeau, et chez les Grecs, où la divinité sauve la cité. Mais dans le cas du pasteur s'ajoute la question d'une bienveillance constante et individualisée. C'est-à-dire qu'il veille sur chacune de ses brebis et pourvoit quotidiennement à sa soif et à sa faim. Quant au dieu grec, il ne lui est pas demandé d'entretenir un troupeau au jour le jour, mais d'assurer une terre féconde et des récoltes abondantes<sup>42</sup>.

4. L'idée que l'exercice du pouvoir est un « devoir ». Avec le pastorat il est beaucoup plus proche du « dévouement ». Tout ce que fait le pasteur est pour le bien de son troupeau. Sa préoccupation première est de veiller constamment sur lui. Foucault mentionne que le thème de la veille est très important, il en va de deux aspects du dévouement du pasteur : premièrement, il travaille et fait des efforts pour le simple bien de ses brebis. Deuxièmement, il veille sur elles au sens où il doit connaître non seulement « l'emplacement de bons pâturages, les lois des saisons, l'ordre des choses, mais aussi les besoins de chacune en particulier ». Autrement dit, le pasteur doit connaître son troupeau dans son ensemble et chacune des brebis qui le compose<sup>43</sup>. En effet Foucault veut mettre l'accent sur cette caractéristique essentielle du pouvoir pastoral, prêtant une attention individuelle et en même temps d'ensemble, c'est-à-dire un aspect à la fois individualisant et globalisant.

En revanche, le sens de devoir chez les chefs Grecs vise aussi à l'intérêt de tous, mais il revêt une dimension glorieuse. C'est-à-dire, nous dit Foucault, que même s'ils sacrifient leur vie au cours d'une guerre, ils en tireront une gloire éternelle<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 956.

<sup>41</sup> Ibid., p. 957.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid., p. 957-958.

<sup>44</sup> Ibid., p. 957.

En somme, on peut dire que selon Foucault le pouvoir pastoral est l'idée d'un pouvoir qui s'exerce sur un troupeau dans ses déplacements, autrement dit sur une multiplicité en mouvement plus que sur un territoire. Il guide aussi vers un certain but. Enfin, il vise à la fois tous et chacun. Ce qui est profondément différent des structures de la Cité grecque et de l'Empire romain – même s'il y a quelques exceptions<sup>45</sup>.

### **Le pouvoir pastoral chrétien**

D'après Foucault on est devant un phénomène étrange et important. En effet, nous sommes en présence d'un pouvoir pastoral complètement étranger à la pensée grecque et romaine et qui s'est trouvé introduit dans le monde occidental par le biais de l'Église chrétienne qui reprend tous ces thèmes du pouvoir pastoral et les transforme en mécanismes précis et en institutions bien définies. Ainsi on peut dire que l'Église est introductrice d'un pouvoir pastoral à la fois spécifique et autonome<sup>46</sup>. C'est-à-dire que le pastorat chrétien qui s'est institutionnalisé et développé, essentiellement à partir du IIIe siècle n'est pas une pure et simple reprise de ce thème du pastorat qui se trouve chez les hébreux ou chez les orientaux en général. Il en diffère profondément.<sup>47</sup>

En premier lieu, on assiste à un enrichissement, une transformation et une complication du pastorat par la chrétienté, ce qui aboutira à un immense réseau institutionnel, ce qui ne se trouve pas dans la civilisation hébraïque. Le Dieu Hébreux est notamment bien un Dieu-pasteur, mais il n'y a pas de pasteur à l'intérieur du régime politique et social chez les hébreux comme il y a chez les chrétiens. Aussi, le christianisme se développe de façon institutionnelle, en un réseau à la fois très serré et très complexe. Il s'agit en somme d'une institutionnalisation du pastorat. Et en second lieu, ce pastorat chrétien a donné lieu à un nouvel art de gouverner, de guider les hommes. Il les prend en charge collectivement et individuellement tout au long leur la vie. Ce développement marque une différence importante entre d'une part, la direction pastorale des individus et des communautés et d'autre part, un art de gouverner qui intervient dans le champ de la politique à partir des XVIe-XVIIe siècles. C'est cela l'arrière-plan historique de la notion de gouvernementalité que Foucault avance<sup>48</sup>. Il insiste sur le fait qu'il faut chercher l'origine le point de formation de cette gouvernementalité dont l'entrée en

---

<sup>45</sup> M. FOUCAULT, « Leçon du 8 février 1978 », *STP*, Op. cit., p. 133-134.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid., p. 168.

<sup>48</sup> Ibid.

politique marque la fin du XVIe-XVIIe siècles, ou plutôt la naissance de l'État moderne<sup>49</sup>. Autrement dit, « L'État Moderne naît [...] lorsque la gouvernementalité est effectivement devenue une pratique politique calculée et réfléchie »<sup>50</sup>.

### **C. Comment le pouvoir pastoral se retrouve associé à son contraire l'État**

Mais la question est plus précisément, comment cela a-t-il eu lieu ?

Foucault nous dit qu'il faut distinguer deux aspects du pouvoir pastoral, le premier a trait à l'institutionnalisation ecclésiastique qui perd de sa puissance depuis le XVIIIe siècle. Et le second, pointe « la fonction de cette institutionnalisation, qui s'est étendue et développée en dehors de l'institution ecclésiastique ».

Mais il faut prendre en considération, précise-t-il que le pastorat chrétien est un phénomène important et unique dans l'histoire des sociétés. C'est-à-dire que depuis la fin du monde antique jusqu'à la naissance du monde moderne, nulle société ou civilisation n'a eu pour système de pouvoir la forme pastorale de façon aussi développée que la société chrétienne<sup>51</sup>. En conséquence de cela on peut dire que l'État moderne est une matrice à la fois du processus d'individualisation et de globalisation, en d'autres termes une nouvelle forme de pouvoir pastoral<sup>52</sup>.

#### **C.1 Les grands traits marquant la transformation vers l'État moderne**

1. Au cours de l'évolution du pouvoir pastoral, on peut repérer un changement d'objectif. On passe de la conduite des gens au salut dans l'autre monde à l'idée d'assurer un certain nombre d'objectifs « terrestres ». Le salut prend de fait un autre sens, par exemple : celui d'assurer le niveau de vie, le bien-être, les ressources suffisantes, la sécurité, la protection contre les accidents etc.<sup>53</sup>

2. On voit aussi un renforcement de l'administration du pouvoir pastoral. Il multiplie les sources de son exercice : l'appareil d'État, les institutions publiques comme la police, les

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 169.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid., p. 168.

<sup>52</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1049.

<sup>53</sup> Ibid.

entreprises privées, etc. Mais Foucault remarque aussi que « les vieilles institutions, comme par exemple la famille, ont été elles aussi mobilisées pour remplir les fonctions pastorales<sup>54</sup>.

3. La multiplication des objectifs d'une part et le renforcement des administrations qui exercent ce pouvoir pastoral d'une autre, permettent d'accumuler et de développer un savoir sur l'homme autour de deux pôles : l'un est globalisant et quantitatif qui concerne la population, et l'autre est analytique qui concerne l'individu. L'une des conséquences de cela dit Foucault, est que ce pouvoir pastoral, qui depuis des siècles appartient à une institution religieuse, s'est au fil du temps étendu à l'ensemble du corps social<sup>55</sup>. Ainsi « au lieu d'avoir un pouvoir pastoral et un pouvoir politique plus au moins liés l'un à l'autre, plus ou moins rivaux, on a vu se développer une « tactique » individualisante, caractéristique de toute une série de pouvoirs multiples : celui de la famille de la médecine, de la psychiatrie, de l'éducation, des employeurs, etc. »<sup>56</sup>.

#### **4. Un nouveau rôle pour la philosophie**

Foucault se réfère à l'article de Kant « *Was ist Aufklärung ?* » écrit en 1784, duquel il assure que c'est la première fois qu'un philosophe propose comme tâche philosophique non pas d'analyser seulement le système ou les fondements métaphysiques du savoir scientifique, mais de se pencher sur un événement historique du présent. Il s'interroge sur ce qui se passe à ce moment ? Quelle est cette période, ce moment actuel que nous vivons ? Autrement dit, qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire ?<sup>57</sup>

Selon Foucault, cet aspect de la philosophie qui concerne l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons, constituera de plus en plus la tâche essentielle de la philosophie. Cela ne signifie pas que l'autre aspect, celui de la philosophie universelle ait disparu<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> *ibid.*, p. 1049-1050.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 1050.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 1051.

En effet, ce qui intéresse Foucault c'est d'insister sur le rôle de la philosophie aujourd'hui, qui est de se débarrasser de cette forme de rationalité politique, à la fois globalisante et totalisante que nous héritons du pouvoir pastoral chrétien.

« Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de « double contrainte » politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanée des structures du pouvoir moderne. »<sup>59</sup>

Foucault remarque que bien que la philosophie en Occident fonctionne toujours comme modérateur du pouvoir, elle est incapable, et ce depuis longtemps, de faire corps avec une pratique à la fois, politique et morale dans toute la société, comme ce qui s'est passé en Orient, particulièrement en Chine et au Japon. Il donne l'exemple du confucianisme, qui comporte une interprétation de l'ordre du monde et dans le même temps une vision de la pratique politique et sociale – la structure de l'État, la relation sociale, la conduite des individus, etc. Mais en Occident à partir de la révolution française – fin du XVIIIe et début du XIXe siècles on voit des régimes politiques s'élaborer en lien organique avec la philosophie. C'est le cas avec Hegel, repris par le régime bismarckien, Nietzsche, dont les œuvres complètes sont en totalité éditées par Hitler et Mussolini, c'est aussi le cas de Marx avec l'État soviétique et les États socialistes de l'Europe de l'Est. En effet, ces États exercent le pouvoir en réfléchissant et en s'organisant à partir de propositions philosophiques. Ils reposent tous, sans exception sur des philosophies de la liberté, de l'émancipation, comme celle du XVIIIe siècle ou celle que l'on trouve chez Hegel, Nietzsche et Marx. En somme, ces philosophies se sont constituées pour émanciper l'homme, et contre l'exercice excessif du pouvoir. Mais d'une façon paradoxale, elles se sont transformées au sein du régime politique qui se sont inspirés d'elles en un pouvoir autoritaire, soit sous une forme terrorisante comme l'a été le nazisme, soit bureaucratique à l'image du stalinisme<sup>60</sup>.

Devant ce phénomène récent en Occident, Foucault demande : « Comment ces liens entre la philosophie et le pouvoir ont-ils pu se former au moment même où la philosophie se donnait comme principe, sinon de contre-pouvoir, du moins de modération du pouvoir [...] ? »<sup>61</sup> Cette question en amène d'autres : est-ce que cela revient à une trahison de la philosophie ? La

---

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Michel FOUCAULT, « Gendai no Kenryoku wo tou », Conférence à l'Asahi Kodo le 27 Avril 1978, Tokyo, *Asahi Jaanaru*, 2 Juin 1978, tr. fr. « La philosophie analytique de la politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 232, p. 538-539.

<sup>61</sup> Ibid., p. 539.

philosophie est-elle toujours une philosophie du pouvoir ? Lorsque la philosophie se donne le rôle de limitatrice du pouvoir, ne prend-elle pas du même coup, virtuellement, sa place ?<sup>62</sup>

Aussi propose-t-il une autre manière de concevoir le rôle de la philosophie par rapport au pouvoir. Elle pourrait être un « contre-pouvoir » à condition de cesser de penser le pouvoir d'un point de vue juridique (légitime/illégitime), ou moral (bon/mauvais). Elle devrait cesser aussi de considérer le pouvoir en termes de pédagogie, par exemple comme dans le cas des conseils donnés aux princes, ou des prophéties faites au peuple, dont le marxisme en est un bon représentant<sup>63</sup>. Le rôle essentiel de la philosophie plutôt, est de faire apparaître ce qui est le plus proche, le plus intime, autrement dit, rendre visible ce qui est autour de nous, dans notre vie quotidienne. Elle a donc pour effet « d'intensifier les luttes qui se déroulent autour du pouvoir, les stratégies des adversaires à l'intérieur des rapports du pouvoir, les tactiques utilisées, les foyers de résistance »<sup>64</sup>. La tâche de la philosophie, aujourd'hui pour Foucault, est de demander : « Qu'en est-il de ces relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes pris et dans lesquelles la philosophie elle-même s'est, depuis au moins cent cinquante ans empêtrée ? »<sup>65</sup>.

Nous pouvons déduire de tout cela : en premier lieu, que la philosophie en tant que limitation du pouvoir devient d'une manière ou d'une autre une autorité. En effet, elle utilise dans ce cas le même mécanisme autoritaire du pouvoir : « tu dois » / « tu ne dois pas ». Et en second lieu, au moment où la philosophie se donne la tâche du prophète, elle donne lieu à un régime autoritaire privé toute réflexion. Comme le dit Foucault, « la philosophie authentifie des pouvoirs sans frein »<sup>66</sup>. Plus précisément, la philosophie impose à la réalité sa vision, sans rendre de compte et sans s'interroger sur ce qui se passe exactement dans la réalité. Par exemple dans l'État Soviétique et sa version extrême du stalinisme. Mais pour Foucault la tâche essentielle de la philosophie est d'analyser ce qui se passe au jour le jour dans les relations de pouvoir depuis la famille jusqu'à l'État, et d'essayer de montrer ses formes, ses enjeux, ses objectifs traversant le corps social.

#### **4. Le rapport entre le pouvoir politique et l'économie**

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 540.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid. p. 541.

<sup>66</sup> Ibid., p. 539.

#### **4.1 De la question de l'exploitation économique au XIXe siècle à la problématique de l'excès de pouvoir au XXe siècle**

Foucault indique qu'au XIXe siècle le problème essentiel est celui de l'exploitation économique : la formation de la richesse d'une part, la misère de ceux qui la produisent d'autre part. Cette situation problématique entre la production de la richesse et la misère scandaleuse qui l'accompagne suscite la réflexion de nombre d'économistes et d'historiens. Bien sûr, le marxisme est l'une des plus importantes contributions sur ce problème, à cette période-là<sup>67</sup>.

Foucault mentionne que le problème de l'exploitation économique n'a pas été totalement résolu au XXe siècle, mais qu'un autre problème s'y ajoute, « qui n'est plus celui du trop peu de richesses, mais celui du trop de pouvoir »<sup>68</sup>. Il constate que les sociétés occidentales, industrielles et développées, d'une façon générale, sont passées par des mouvements de révolte contre cette surproduction de pouvoir, dont le stalinisme et le fascisme ont été les états les plus aigus<sup>69</sup>.

Il remarque par ailleurs que cet excès de pouvoir peut être trouvé aussi bien dans un système capitaliste, comme le fascisme, que dans un système socialiste, comme le stalinisme. Mais cet excès de pouvoir, selon lui, on peut également le repérer, entre les individus les uns envers les autres. Selon lui, cela peut constituer une situation révolutionnaire, plus fortement même que la misère au XIXe siècle<sup>70</sup>.

Foucault se réfère aux arguments des penseurs économistes du XIXe siècle, selon lesquels, si les problèmes économiques étaient résolus, alors le problème du pouvoir excessif ne se poserait pas. Mais il se réfère aussi aux interprétations marxistes vers les années 1955 quand le problème du pouvoir commence à apparaître d'une façon aigüe. Elles analysent ceci que l'excès de pouvoir dans le système fasciste provient essentiellement des difficultés économiques dues au capitalisme depuis sa crise de 1929. Quant au pouvoir excessif en Union soviétique, il trouve son explication dans la dure conjoncture des années 1920-1940<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> Michel FOUCAULT, « Kenryoku to chi », Entretien avec S. Hasumi à Paris le 13 octobre 1977, *Umi*, Décembre 1977, tr. fr., « Pouvoir et savoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 216, p. 400. Foucault aborde également cette idée dans l'article, « La philosophie analytique de la politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 232, Op. cit., p. 536.

<sup>68</sup> M. FOUCAULT, « La philosophie analytique de la politique », *Ibid.*, p. 536.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> M. FOUCAULT, « Pouvoir et savoir », *DE*, Vol. II, Op. cit., p. 401.

<sup>71</sup> *Ibid.*

Mais il relève que les événements historiques montrent que, même si on résout les problèmes économiques, l'excès de pouvoir reste. Il cite l'exemple de l'Union Soviétique qui malgré la mort de Staline, écrase durement la révolte de Budapest en 1956 ; pour des raisons politiques et non pas économiques. À la même époque, rapporte Foucault, il y a la guerre d'Algérie dont la cause est loin d'être économique, dont même les investisseurs français affirment alors qu'ils peuvent se passer de la colonisation de ce territoire<sup>72</sup>. Selon Foucault, le problème n'est pas essentiellement l'économie, mais ce sont « les mécanismes de pouvoir qui s'emballaient en quelque sorte d'eux-mêmes, au-delà des urgences économiques fondamentales »<sup>73</sup>.

Dès lors le problème du XXe siècle n'est pas le besoin d'une économie capable de distribuer de la richesse de manière juste et équilibrée dans toute la société, mais plutôt le besoin d'une économie qui porterait sur les relations de pouvoir. Autrement dit le besoin d'une nouvelle économie du pouvoir<sup>74</sup>. Mais le problème est l'absence des instruments conceptuels et théoriques pour bien saisir ce problème de pouvoir. Et les instruments du XIXe siècle qui nous ont été transmis ne sont pas adéquats car ils « n'avaient analysé ce problème qu'à travers des schémas économiques »<sup>75</sup>.

## **4.2 Vers une nouvelle économie du pouvoir**

Dans son article « Le sujet et le pouvoir », Foucault insiste à nouveau sur l'absence de théorie du pouvoir :

« Avons-nous besoin d'une théorie du pouvoir ? Puisque toute théorie suppose une objectivation préalable, aucune ne peut servir de base au travail d'analyse. Mais le travail d'analyse ne peut se faire sans une conceptualisation des problèmes traités. Et cette conceptualisation implique une pensée critique, une vérification constante. »<sup>76</sup>

À partir de là, il propose d'établir des concepts pour analyser le pouvoir. Cela consiste d'abord à discerner ce que Foucault appellera les « besoins conceptuels », il entend par là que :

« la conceptualisation ne doit pas se fonder sur une théorie de l'objet : l'objet conceptualisé n'est pas le seul critère de validité d'une conceptualisation. Il nous faut connaître les conditions historiques qui motivent tel ou tel type de conceptualisation. Il nous faut avoir une conscience

---

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> M. FOUCAULT, « La philosophie analytique de la politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 232, Op. cit., p. 536.

<sup>75</sup> M. FOUCAULT, « Pouvoir et savoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 216, Op. cit., p. 401.

<sup>76</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1042.

historique de la situation dans laquelle nous vivons. » Ensuite, nous dit-il, « [...] il faut s'assurer du type de réalité auquel nous sommes confrontés » Enfin, prescrit-il, « Ce qu'il nous faut, c'est une nouvelle économie des relations de pouvoir - j'utilise ici le mot « économie » dans son sens théorique et pratique. »<sup>77</sup>

Mais comment Foucault traduit-t-il cela en analysant la relation du pouvoir ?

Il faut tout d'abord préciser qu'il n'essaie jamais de développer une théorie du pouvoir, mais seulement une analytique du pouvoir. Dans un entretien avec G. Raulet, intitulé « Structuralisme et poststructuralisme », Foucault dit de manière précise :

« Si j'étudie ces relations de pouvoir, je ne fais pas du tout la théorie du pouvoir, mais, dans la mesure où ma question est de savoir comment sont liés entre eux la réflexivité du sujet et le discours de vérité, si ma question est : « Comment le sujet peut-il dire vrai sur lui ? », il me semble que les relations de pouvoir sont l'un des éléments déterminants dans ce rapport que l'on essaie d'analyser. C'est bien à travers un certain mode de domination exercée par certains sur certains autres que le sujet a pu entreprendre de dire vrai sur sa folie présentée sous les espèces de l'autre. Je ne suis donc aucunement un théoricien du pouvoir. »<sup>78</sup>

Cette position conduit Foucault à rejeter toute orientation qui traite le pouvoir avec un P majuscule comme une « sorte d'instance lunaire, supraterrrestre »<sup>79</sup> qui imposerait sa rationalité à tout le corps social<sup>80</sup>. Au contraire pour lui, les relations de pouvoir sont dispersées en plusieurs formes et pratiques, celles que l'on trouve dans la famille, « à l'intérieur d'une institution, dans une administration, entre une classe dominante et une classe dominée, des relations de pouvoir qui ont des formes spécifiques de rationalité »<sup>81</sup>.

### **4.3 La généalogie du pouvoir, ou l'insurrection des savoirs assujettis contre les effets du pouvoir centralisé**

Dans sa première leçon du cours de 1976 *Il faut défendre la société*, Foucault mentionne un tournant relativement à ses recherches précédentes, en indiquant que ce qu'il a fait depuis son arrivée au Collège de France sont des recherches fragmentaires, qui ne forment pas un

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 1043.

<sup>78</sup> M. FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme », *DE*, Vol. II, Texte n° 330, Op. cit., p. 1269-1270.

<sup>79</sup> M. FOUCAULT, « Precisazioni sul potete, Riposta ad alcuni critici », Entretien avec P. Pasquino, Février 1978, *Aut-Aut*, n° 167-168, Septembre-Décembre 1978, tr. fr., « Précisions sur le pouvoir, Réponse à certaines critiques », *DE*, Vol II, Texte n° 238, p. 631.

<sup>80</sup> M. FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme », Ibid., p. 1269.

<sup>81</sup> Ibid.

ensemble cohérent ni une continuité. Mais tout de même, ces travaux sont en concordance avec ce qui caractérise les dix ou vingt années précédentes<sup>82</sup>.

D'après Foucault, cette période est caractérisée par deux phénomènes importants, le premier ce qu'il l'appelle l'« efficacité des offensives dispersées et discontinues ». Il exemplifie sa formule en montrant qu'ces genres d'attaques ont eu lieu dans différents domaines, concernant l'institution psychiatrique, ou la production des discours contre la psychiatrie, contre la morale sexuelle traditionnelle, contre l'appareil judiciaire et pénal, ou encore un livre comme l'Anti-Œdipe que Foucault considère comme livre-événement etc.<sup>83</sup> Ce genre de critique, des institutions, des pratiques, des discours se caractérise par une sorte de « friabilité générale des sols », et qui apparaît plus familière, plus solide, plus proche des gestes de tous les jours. Mais l'efficacité de ces critiques discontinues, particulières, et locales, se heurte à ce qu'il nomme des « effets inhibiteurs », propres, selon lui aux théories totalitaires, en d'autres termes, aux théories enveloppantes et globalisantes. Ces théories n'ont pas fourni des instruments locaux utilisables de façon constante. Il en veut pour épreuve le marxisme et la psychanalyse<sup>84</sup>. En effet, il insiste sur le fait que « [...], toute reprise dans les termes mêmes de la totalité a conduit de fait à un effet de freinage »<sup>85</sup>.

En somme, Foucault montre le caractère local de cette critique, indiquant « [...] une sorte de production théorique autonome, non centralisée, c'est-à-dire qui n'a pas besoin, pour établir sa validité, du visa d'un régime commun »<sup>86</sup>.

Le second caractère de cette période, selon Foucault, c'est le fait que cette critique s'effectue, à travers ce qu'il considère comme des « retours de savoir ». Il les explique en montrant qu'à l'époque, on rencontre souvent au moins à un niveau superficiel toute une série de thématique, « Non ! Plus de savoir mais de la vie », « Plus de connaissance mais du réel », « Pas de livres mais du fric ». À travers ces thématiques, on repère la production de ce qu'il dénomme l'« insurrection des savoirs assujettis »<sup>87</sup>.

Les « savoirs assujettis » chez Foucault se réfèrent à deux choses : en premier lieu, ils désignent des contenus historiques masqués, sous surface des cohérences fonctionnelles ou sous

---

<sup>82</sup> M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France (1975-76)*, Paris : Gallimard/Seuil, 1997, Coll. Hautes Études, p. 6.

<sup>83</sup> Ibid., p.7.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid., p. 7-8.

<sup>86</sup> Ibid., p. 8.

<sup>87</sup> Ibid., p. 8.

surface des systématisations formelles. Ces contenus historiques ne sont pas un genre de sémiologie de la vie asilaire, non plus une sociologie de délinquance, mais l'apparition de contenus historiques qui permettent de faire la critique effective de l'asile, de la prison, etc. car dit Foucault, ces contenus historiques permettent de trouver le clivage des affrontements et des luttes. Et c'est pourquoi, les organisations systématiques visent à masquer ces contenus historiques<sup>88</sup>. Donc, nous dit Foucault « "les savoirs assujettis", ce sont ces blocs de savoirs historiques qui étaient présents et masqués à l'intérieur des ensembles fonctionnels et systématiques et que la critique a pu faire réapparaître par les moyens, bien entendu, de l'érudition »<sup>89</sup>.

En second lieu, les « savoirs assujettis » réfèrent aussi selon lui, à une série de savoirs qui sont disqualifiés, étant non conceptuels, et insuffisamment élaborés. En d'autres termes, ils sont hiérarchiquement inférieurs au niveau de connaissance requis, et manquent de scientificité. Ce savoir que Foucault appelle « savoir des gens », comme par exemple : celui du malade, celui de l'infirmière qui est marginal par rapport au savoir médical. Ce savoir loin d'être un savoir commun est plutôt particulier, local, régional. En somme, on peut le désigner, comme étant « un savoir différentiel, incapable d'unanimité ». Mais c'est grâce à lui que naît la critique<sup>90</sup>.

Mais la question est : comment peut-on regrouper ces deux catégories des « savoirs assujettis », d'une part le savoir des gens qui est un savoir local, singulier, et d'autre part les contenus historiques qui sont les connaissances érudites, exactes, techniques locaux ?<sup>91</sup>

Pour Foucault, ce couplage des savoirs assujettis : ces savoirs des gens disqualifiés par la hiérarchie de la connaissance et de la science, et les savoirs érudits, comportent un savoir historique des luttes. Et ces deux savoir gardent une mémoire des combats, c'est ce qui donne, selon lui, à la critique sa force essentielle<sup>92</sup>.

Il ajoute que ces savoirs assujettis jusqu'alors tenu en lisière, c'est ce qu'il appelle la « généalogie », qu'elle désigne des recherches généalogiques multiples<sup>93</sup>. Il définit ainsi la généalogie comme étant « le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales,

---

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid., p. 9.

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid.

couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles »<sup>94</sup>.

Foucault opère une distinction entre archéologie et généalogie de cette façon :

« l'archéologie, ce serait la méthode propre à l'analyse des discursivités locales, et la généalogie la tactique qui fait jouer, à partir de ces discursivités locales ainsi décrites, les savoirs dés assujettis qui s'en dégagent. Cela pour restituer le projet d'ensemble. »<sup>95</sup>

Mais Foucault précise que la généalogie n'est pas un genre d'empirisme ou de positivisme au sens ordinaire du terme mais une sorte de savoirs locaux, discontinus et réputés illégitimes jouant contre « l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns »<sup>96</sup>. En effet la généalogie n'a été possible qu'à la condition que « soit levée la tyrannie des discours englobants »<sup>97</sup>. Elle n'est pas donc un retour au positivisme, à une forme de science plus exacte, elle est à vrai dire une antiscience, non pas au sens d'un refus de savoir mais dans celui d'une insurrection des savoirs.

Autrement dit la généalogie, si elle n'est pas tellement contre les méthodes ou les concepts scientifiques ; mais elle est insurrection contre les effets de pouvoir centralisés liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé à l'intérieur d'une société donnée. C'est-à-dire, qu'elle est une insurrection contre l'institutionnalisation du discours scientifique qui prend en général corps dans un appareil pédagogique comme l'Université, dans un réseau théorico-commercial comme l'activité psychanalytique, dans un appareil politique. D'une façon globale Foucault voit le projet généalogique ou plutôt son combat, comme un combat contre les effets de pouvoir propres à la hiérarchisation scientifique de la connaissance<sup>98</sup>.

#### **4.4 Pouvons-nous faire une analyse non économique du pouvoir ?**

Le diagnostic de la réalité historique d'une période déterminée amène Foucault à élaborer la méthode généalogique et à reposer la question du pouvoir par rapport à cette réalité. Dès lors,

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 9-10.

<sup>95</sup> Ibid., p. 11-12.

<sup>96</sup> Ibid., p. 10.

<sup>97</sup> Ibid., p. 9.

<sup>98</sup> Ibid., p. 10-11.

il indique que l'enjeu essentiel de la généalogie, sera : qu'est-ce que le pouvoir ? Non pas comme questionnement théorique sur l'ensemble de pouvoir, mais selon l'existence de différents dispositifs de pouvoir, dans leurs mécanismes, leurs effets, leurs rapports aux différents niveaux de la société, « dans des domaines et avec des extensions si variées »<sup>99</sup>.

### **A. Les schémas économiques de l'analyse du pouvoir**

D'abord Foucault se demande si le pouvoir est toujours dans une position seconde par rapport à l'économie, et discute ce questionnement, par rapport à la théorie libérale du pouvoir politique d'une part et la théorie marxiste d'autre part.

Foucault trouve que malgré la gigantesque différence entre la conception juridique du pouvoir et celle du marxisme, il y a un point commun dans leurs théories du pouvoir qui est l'« économisme ». Dans la théorie juridique dite libérale, le pouvoir est considéré comme quelque chose que les individus détiennent, et ils peuvent par conséquent, le transférer, d'une façon totale ou partielle, par un acte juridique ou un acte fondateur de droit, prenant le caractère d'une cession ou d'un contrat, afin de construire une souveraineté. C'est-à-dire que selon la théorie juridique, la constitution du pouvoir politique se fait à partir d'un acte d'échange – comme celle du bien ou de la richesse– se reposer sur un contrat. Foucault nous dit que cette analogie entre le pouvoir et le bien ou la richesse est trouvée tout au long de cette théorie<sup>100</sup>. Autrement dit, le pouvoir se modèle sur la marchandise<sup>101</sup>.

Dans le cas du marxisme, dit Foucault, ce que l'on peut appeler la fonctionnalité économique du pouvoir, c'est que le pouvoir aurait essentiellement pour rôle à la fois de maintenir des rapports de production et de reconduire une domination de classe. C'est ce qui rend possible la reproduction du modèle capitaliste<sup>102</sup>.

En résumé, Foucault distingue les deux théories. Dans les théories juridiques le « pouvoir trouverait, dans la procédure de l'échange, dans l'économie de la circulation des biens, son modèle formel »<sup>103</sup> ; alors que dans le marxisme « le pouvoir politique aurait dans l'économie

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 13-14.

<sup>100</sup> Ibid., p.14.

<sup>101</sup> Muriel COMBES, *La Vie inséparée : Vie et sujet au temps de biopolitique*, Paris : Dittmar, 2011, Coll. Philosophie, p. 28.

<sup>102</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, Op. cit., p. 14.

<sup>103</sup> Ibid.

sa raison d'être historique, et le principe de sa forme concrète et de son fonctionnement actuel »<sup>104</sup>.

## **B. Le schéma contrat-oppression et le schéma domination-répression de l'analyse de pouvoir**

À contrario des théories juridique et marxiste, pouvons-nous faire une analyse non-économique du pouvoir demande Foucault ? Ceci engendre d'autres questions : comment le pouvoir s'exerce-t-il, en quoi consiste-t-il, et quel est son mécanisme ?<sup>105</sup>

Il se trouve dit-il, une réponse immédiate : le pouvoir, c'est essentiellement ce qui réprime. On trouve cela par exemple chez Hegel, Freud, et Reich mais aussi dans le discours contemporain<sup>106</sup>.

Mais dans une réponse plus élaborée, il ajoute que si le pouvoir s'exerce non pas en termes de cession ou de contrat, mais plutôt dans une situation de rapport de force, ne faut-il pas alors l'analyser en termes de combat, d'affrontement et de guerre ? Et cette réflexion trouve sa forme axiomatique dans le retournement de la proposition de Clausewitz : « la politique c'est la guerre continuée avec autre moyens ».

Selon cette hypothèse, le pouvoir politique – qui prétend restituer la paix, dans la société civile –, aurait en fait comme rôle de « réinscrire perpétuellement ce rapport de force, par une sorte de guerre silencieuse ». C'est-à-dire que le pouvoir politique réinscrit les rapports de forces, de déséquilibre, dans tout le corps social<sup>107</sup>.

Foucault ajoute qu'en dehors des schémas économistes, il y a deux hypothèses essentielles : la première analyse le pouvoir du point de vue de la répression. Il la nomme « l'hypothèse de Reich »<sup>108</sup>.

La seconde considère que le fond des rapports de pouvoir est l'affrontement des forces, qu'il appelle « l'hypothèse de Nietzsche »<sup>109</sup>.

---

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid., p. 15.

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Ibid., p. 16.

<sup>108</sup> Ibid., p. 17.

<sup>109</sup> Ibid.

Ces deux hypothèses, selon lui, ne sont pas incompatibles entre elles, mieux, elles s'enchaînent avec assez de vraisemblance<sup>110</sup>.

À partir de cela Foucault distingue deux grands systèmes d'analyse de pouvoir : l'un a trait aux théories du contrat considérant le pouvoir politique comme droit originaire que l'on cède au souverain, à travers un contrat comme matrice du pouvoir politique. Et lorsque ce pouvoir déborde ses limites par rapport au contrat, il devient oppressif<sup>111</sup>.

L'autre aborde le pouvoir selon le schéma guerre-répression.

Que cela veut-il dire ?

Foucault distingue l'oppression de la répression, si la première se réfère à l'abus de pouvoir par rapport au contrat, la seconde indique un rapport à la domination. En effet, la répression n'est pas autre chose que la mise en œuvre d'un rapport de force perpétuel. On a bien donc deux schémas d'analyse du pouvoir : l'un, le schéma contrat-oppression, appartient à la théorie juridique. L'autre, le schéma guerre-répression ou domination-répression, dans lequel l'opposition n'est pas fondée sur la légitimité, comme dans la théorie juridique, a trait à l'opposition entre lutte et soumission<sup>112</sup>.

Foucault dans sa 1<sup>ère</sup> leçon du cours de 1976 au Collège de France, revient sur les cours des années précédentes, en spécifiant qu'ils s'inscrivaient dans un travail sur le schéma lutte-répression. Mais il fait une remarque à propos de l'histoire du droit pénal, du pouvoir psychiatrique, du contrôle de la sexualité infantine, etc., montrant que ceux-ci sont tributaires de mécanismes de pouvoir bien plus compliqués qu'une simple relation de répression<sup>113</sup>. Et il pose la question : « Est-ce que c'est politiquement juste et historiquement exact de ne jamais saisir le pouvoir que sous cette forme de la répression ? »<sup>114</sup>

Pour Foucault la répression, « c'est la forme terminale du pouvoir »<sup>115</sup>, et signifie par là qu'il y a tout une série de mécanismes beaucoup plus complexes nous traversant de façon efficace. Autrement dit, le pouvoir sous-jacent s'incarnant dans les rapports de force s'exerce à l'intérieur des réseaux sociaux : la famille, l'école, l'usine, la prison, l'hôpital, la sexualité, les

---

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Ibid., p. 18.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> M. FOUCAULT, « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR », Op. cit., p. 10.

relations entre génération, etc. Lorsque les rapports de force ne peuvent pas aller plus loin, à ce moment ils deviennent brutaux et répressifs<sup>116</sup>.

Dans le chapitre IV de *La volonté de pouvoir* (1976), Foucault définit précisément ce qu'il entend par le terme de pouvoir :

« [...], je ne veux pas dire « le pouvoir », comme ensemble d'institution et d'appareil qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujettissement qui par opposition de la violence aurait la forme de la règle. Enfin, je n'entends un système général de domination exercée par un élément, ou un groupe sur autre et dont les effets par déviations successives traverseraient le corps social tout entier. L'analyse en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ; celles-ci n'en est plutôt que les formes terminales. Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontement incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force, trouve les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système ou au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. »<sup>117</sup>

Ainsi il demande, si le pouvoir est la multiplicité des rapports de force, ne faut-il pas l'analyser en termes de combat, d'affrontement, de guerre ?<sup>118</sup>

Dans la leçon du 7 janvier 1976, une explication apparaît mettant en évidence les liens existants entre le pouvoir politique et la guerre. Revenons sur ce renversement de l'aphorisme de Carl Von Clausewitz, selon lequel « la guerre n'est que la continuation de la politique par d'autres moyens », par lequel Foucault déclare que « la politique c'est la guerre continuée par d'autre moyens ».

Cette inversion possède trois significations : premièrement, les rapports de force tels qu'ils fonctionnent dans une société donnée sont constitués historiquement dans la guerre et par la guerre. Et si le pouvoir politique tente d'arrêter la guerre et de faire régner la paix dans la société civile, ce n'est pas pour neutraliser le déséquilibre créé au cours de la guerre mais au contraire<sup>119</sup>, nous dit Foucault « le pouvoir politique [...] aurait pour rôle de réinscrire perpétuellement ce rapport de force, par une sorte de guerre silencieuse et de le réinscrire dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage, jusque dans les corps des uns et des autres »<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> Ibid., p. 10.

<sup>117</sup> M. FOUCAULT, *VS*, Op. cit., p. 121-122.

<sup>118</sup> M. FOUCAULT, « Leçon du 7 janvier 1976 », *IDS*, Op. cit., p. 16.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ibid.

Deuxièmement, les luttes politiques, les affrontements dans un système politique ne sont qu'une continuation de la guerre. En conséquence, il faut les interpréter comme des épisodes, des fragmentations, des déplacements de la guerre elle-même<sup>121</sup>.

Troisièmement, comme Foucault écrit que « La décision finale ne peut venir que de la guerre, c'est-à-dire d'une épreuve de force où l'armes, finalement devront être juges »<sup>122</sup>.

Modifiant encore son approche dans *La Volonté de savoir*, il ajoute :

« Cette multiplicité des rapports de force peut être codée- en partie et jamais totalement- soit dans la forme de la « guerre », soit dans la forme de la « politique » ; ce seraient-là deux stratégies différentes (mais promptes à basculer l'une dans l'autre) pour intégrer ces rapports de force déséquilibrés, hétérogènes, instable tendus. »<sup>123</sup>

Mais, dès 1977 on trouve chez lui une hésitation concernant ce modèle de la guerre. Dans un entretien paru sous le titre « La torture c'est la raison » (1977), il demande à nouveau « Peut-on décrire l'histoire comme un processus de guerre ? »<sup>124</sup>. Peut-on déchiffrer cette confrontation, cette lutte qui se produit à l'intérieur d'une société, comme une sorte de guerre ? Les processus de domination ne sont-ils pas plus compliqués que la guerre ?<sup>125</sup>

Et aussi, dans son article « L'œil du pouvoir » (1977), on trouve une interrogation identique : « Le rapport de force dans l'ordre de la politique est-il une relation de guerre ? Personnellement, je ne me sens pas prêt pour l'instant à répondre d'une façon définitive par oui ou non »<sup>126</sup>.

En fin du volume, dans « La situation du cours » 1976, Alessandro Fontana et Mauro Berain, écrivent qu'après 1976, il apparaît à Foucault que ce modèle de guerre qui forme le point central du cours *Il faut défendre la société* ne rend pas compte de manière suffisante, ni de la multiplicité des luttes réelles suscitées par le pouvoir disciplinaire, ni des effets de gouvernement sur les conduites des individus produits par la technique de biopouvoir. Cela parce-que la domination massive, et la logique binaire de la guerre n'arrivent pas à appréhender la multiplicité des résistances locales, imprévisibles hétérogènes, dans le champ du pouvoir<sup>127</sup>.

---

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Ibid., p. 16-17.

<sup>123</sup> M. FOUCAULT, *VS*, Op. cit., p. 123.

<sup>124</sup> Michel FOUCAULT, « La torture, c'est la raison », Entretien avec K., *Literaturmagazin*, Décembre 1977, n° 8, *DE*, Vol. II, Texte n° 215, p. 390.

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Michel FOUCAULT, « L'Oeil du pouvoir », Entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot, J. Bentham, *Le Panoptique*, Paris : Belfond, 1977, *DE*, Vol. II, Texte n° 195, p. 206.

<sup>127</sup> Alessandro FONTANA et Mauro BERTANI, « Situation du cours », *IDS*, p. 256.

## **5. Vers une analytique des relations de pouvoir**

En quoi consiste la spécificité des relations de pouvoir d'après Foucault ?

### **5.1 La relation de pouvoir comme mode d'action sur l'action des autres**

Pour Foucault, la question n'est pas qu'est-ce que le pouvoir ou en quoi consiste-il, mais comment s'exerce-t-il ? « Entre qui et qui, entre quel point et quel point, selon quel procédé et avec quel effet »<sup>128</sup>.

En effet l'exercice du pouvoir selon lui, « n'est pas simplement une relation entre des partenaires individuels ou collectifs, c'est un mode d'action de certains sur certains autres ». Cela veut dire, tout d'abord, qu'il n'y a pas de pouvoir en lui-même d'une manière globale et massive. Il n'y a pas non plus un pouvoir qui s'exerce par les uns sur l'autres. Le pouvoir n'est pas non plus de l'ordre du consentement, mais dans le même temps le consentement peut être une condition pour que la relation de pouvoir existe, et se maintienne. Le pouvoir « n'existe qu'en acte, même si bien entendu il s'inscrit dans un champ de possibilité éparé s'appuyant sur des structures permanentes »<sup>129</sup>.

Enfin Foucault précise ce qui définit une relation de pouvoir en ces termes :

« [...], c'est une mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes. Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses : elle force, elle plie, elle brise, elle détruit : elle referme toutes les possibilités ; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle que celui de la passivité ; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. »<sup>130</sup>

### **5.2 Le gouvernement comme conduite des conduites**

---

<sup>128</sup> M. FOUCAULT, « Leçon du 11 janvier 1978 », *STP*, Op. cit., p. 3.

<sup>129</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1054-1055.

<sup>130</sup> *Ibid.*

Foucault indique que le terme de « conduite », malgré son équivoque, permet de qualifier ce qu'il y a de spécifique dans les relations de pouvoir. Car la conduite désigne à la fois, un acte qui dirige les autres par des mécanismes de coercition plus ou moins stricts, et aussi des comportements dans un champ ouvert de possibilités<sup>131</sup> : « L'exercice du pouvoir consiste à « conduire des conduites » et à aménager la probabilité »<sup>132</sup>. C'est-à-dire que « Le pouvoir au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du « gouvernement »<sup>133</sup>. En effet, Foucault emploie le terme gouvernement au sens très large qu'il avait au XVIIe siècle. Il s'agit de « [...] la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes : gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades »<sup>134</sup>. Donc il ne réfère pas seulement à des structures politiques et à la gestion étatique, il désigne aussi des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus<sup>135</sup>. Dès lors « gouverner » en ce sens, « C'est structurer le champ d'action éventuel des autres »<sup>136</sup>. C'est donc conclu Foucault qu'il faut chercher le mode de relation propre au pouvoir ni « [...] du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments) : mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement »<sup>137</sup>.

### **5.3 La liberté**

Foucault rend compte d'un autre élément spécifique à la relation de pouvoir, celui de la liberté. Il définit l'exercice du pouvoir comme mode d'action sur les actions, qui caractérise par le gouvernement des hommes les uns par les autres au sens large du terme. Mais cet exercice du pouvoir suppose l'existence des « sujets libres ». C'est-à-dire, que ces sujets qu'ils soient

---

<sup>131</sup> Ibid., p 1056.

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Ibid.

<sup>137</sup> Ibid.

des individus ou des groupes, doivent avoir « devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions, et divers modes de comportement peuvent prendre place »<sup>138</sup>.

Il précise : l'esclavage n'est pas un rapport de pouvoir. Car il n'y a pas dans cette relation de face-à-face du pouvoir, des réactions libres que l'on trouve dans les relations de pouvoir. Mais l'esclavage est un rapport physique de contrainte.<sup>139</sup>

En effet explique-t-il, nous sommes en présence d'un jeu complexe entre le pouvoir et la liberté. Car la liberté apparaît comme une condition préalable à l'existence du pouvoir : « Il faut qu'il y ait une liberté pour que le pouvoir s'exerce »<sup>140</sup>. Et elle forme aussi un support permanent de pouvoir. Si la liberté disparaît totalement, le pouvoir devient une coercition pure et simple. Mais la liberté apparaît en même temps comme une opposition à cet exercice du pouvoir, qui tend à le limiter ou à la finir totalement<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> Ibid.

<sup>139</sup> Ibid., p. 1056-1057.

<sup>140</sup> Ibid., p. 1057.

<sup>141</sup> Ibid., p. 1057.

## **6. Comment analyser les relations de pouvoir ?**

Foucault affirme qu'« une société "sans relations de pouvoir" ne peut être qu'une abstraction »<sup>142</sup>. À son sens, vivre en société suppose « qu'il soit possible d'agir sur l'action les uns des autres ». Cela trouve son explication dans la définition que Foucault donne à l'exercice du pouvoir selon laquelle « l'exercice de pouvoir serait une manière pour les uns de structurer le champ d'action possible des autres ». En d'autres termes, c'est « un mode d'action sur des actions ». Cela pour lui, est propre d'une relation de pouvoir. C'est-à-dire que les relations de pouvoir s'enracinent beaucoup plus profondément « dans le nexus social »<sup>143</sup>. Ceci s'oppose totalement à la thèse marxiste considérant que les relations de pouvoir constituent une structure (suprastructure) située au-dessus des rapports de production (infrastructure)<sup>144</sup>. En somme, pour Foucault, cette compréhension des relations de pouvoir exige d'établir certains éléments afin de les analyser concrètement :

Premièrement le système des différenciations : il y a dans toute société des différenciations à tous les niveaux, des « différences juridiques ou traditionnelles de statut et de différenciations privilèges ; différences économiques dans l'appropriation des richesses et des biens ; différences de place dans le processus de production, différences linguistiques ou culturelles ; différences dans le savoir-faire et les compétences, etc. »<sup>145</sup>. Ces différenciations forment un système qui permet d'agir sur l'action. Pour Foucault toute relation de pouvoir comporte certain nombre de différenciations qui constituent pour elles à la fois, des conditions permettant qu'un mode d'action agisse sur l'action des autres et des effets pour les changer<sup>146</sup>.

On peut comprendre par cela que, les contradictions sociales reposent sur un système de différenciations plus vaste et plus profond que celui des « classes » au sens marxiste. La thèse marxiste divise la société capitaliste en deux classes antagonistes, en fonction de leur position dans la division du travail. L'une est dominante, celle qui possède les moyens de production, l'autre est dominée, en ce qu'elle est soumise à la première. Les contradictions entre les deux classes sont fondées d'abord sur l'exploitation économique, et puis sur la domination politique. À l'inverse pour Foucault, le système de la différenciation pénètre dans tout le corps social, et

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 1058.

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Ibid., Foucault se réfère ici à la thèse marxiste sans le dire.

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ibid.

les contradictions sociales se fondent sur une grille des relations de pouvoir et puis sur l'économie de pouvoir. Donc, pour le marxisme la lutte a lieu entre ces deux classes mais la lutte chez Foucault traverse tout le réseau social depuis la famille, l'école, et les relations individuelles, jusqu'à l'appareil d'État.

Deuxièmement, le type d'objectifs. Il s'agit des individus ayant acquis une autorité, qu'elle soit un privilège, un statut ou une fonction, pouvant agir sur l'action des autres pour atteindre leur objectif.

Troisièmement : les modalités instrumentales. C'est l'ensemble des instruments par lesquelles le pouvoir exerce son contrôle à travers par exemple : la menace des armes, les effets de la parole, les disparités économiques, ou des mécanismes plus ou moins complexes de contrôle, ou encore des systèmes de surveillance, etc. Cela s'exerce selon des règles déterminées ou pas, avec ou sans dispositifs matériels<sup>147</sup>.

Quatrièmement : les formes d'institutionnalisation. C'est-à-dire selon Foucault les relations de pouvoir qui traversent les différentes institutions, depuis l'institution familiale, en passant à celles qui peuvent prendre l'allure d'un dispositif fermé sur lui-même, avec ses règlements, ses structures hiérarchique, ses lieux spécifiques et une relative autonomie fonctionnelle, comme dans les écoles, ou dans les armées, jusqu'à l'« État qui a pour fonction de constituer l'enveloppe générale de tous les autres institutions, l'instance de contrôle globale, le principe de régulation et, dans une certaine mesure aussi, de distribution de toutes les relations de pouvoir dans un ensemble social donné »<sup>148</sup>.

Cinquièmement : les degrés de rationalisation. C'est que « la mise en jeu des relations de pouvoir comme action sur un champ de possibilité »<sup>149</sup> exige d'une part, l'élaboration d'instruments en fonction de l'efficacité et de la certitude du résultat. Et d'autre part, la réflexion sur le coût économique des moyens mis en œuvre, ou du coût « réactionnel » résulté par l'affrontement de la résistance.

Foucault conclut, d'abord que l'exercice du pouvoir n'est pas un fait rigide ou une structure inchangeable, mais il est toujours en train de s'élaborer, de se transformer, de s'organiser<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Ibid., p. 1059.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Ibid.

Ensuite, selon Foucault, il ne faut pas analyser les relations de pouvoir dans une société à travers l'étude des institutions, car elles s'enracinent dans l'ensemble du réseau social. Ainsi, il n'y a pas de pouvoir premier et fondamental, dominant jusqu'au moindre élément dans la société. Mais en revanche, il y a des relations de pouvoir qui s'exercent comme actions sur d'autres actions, et se trouvent en coextension à toute relation sociale se trouvant dans les différentes formes sociales<sup>151</sup>. Autrement dit, selon Foucault, « les formes et les lieux de "gouvernement" des hommes les uns par les autres sont multiples dans une société ; ils se superposent, s'entrecroisent, se limitent et s'annulent parfois, se renforcent dans d'autres cas »<sup>152</sup>.

Enfin, avec cette compréhension des relations de pouvoir, Foucault ajoute que l'État dans les sociétés contemporaines n'est pas simplement l'une des formes d'exercice de pouvoir, mais que d'une certaine façon, tous les autres types de relation de pouvoir se réfèrent à lui. Cela n'est pas que ces relations de pouvoir dérivent de l'État<sup>153</sup>, mais « les relations de pouvoir ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire, élaborées, rationalisées et centralisées dans la forme ou sous la caution des institutions étatiques »<sup>154</sup>.

## **6.1 Relations de pouvoir et rapports stratégiques**

Foucault dénombre trois sens au mot « stratégie ». D'abord il désigne la rationalité mise en œuvre, afin de choisir les moyens par lesquels on atteint un objectif. Ensuite, il englobe la manière dont on essaie d'avoir prise sur l'autre, selon ce que l'on estime de ses intentions et ce qu'il a lui-même saisi des nôtres. Enfin il aligne les moyens destinés à obtenir la victoire. Il s'agit donc de l'ensemble des procédures permettant l'affrontement à un adversaire, et l'obligeant à quitter le champ de combat. Foucault souligne que les trois significations se rejoignent dans le champ de confrontation, d'une telle manière que la continuation de la lutte devienne pour l'adversaire impossible<sup>155</sup>. Ainsi Foucault affirme que « la stratégie se définit par le choix des solutions "gagnantes" »<sup>156</sup>.

---

<sup>151</sup> Ibid.

<sup>152</sup> Ibid., p. 1060.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> Ibid.

<sup>156</sup> Ibid.

Il précise tout de même que l'on a affaire ici à une définition particulière de ce que recouvre l'idée de stratégie ; en effet, il en existe d'autres, et qu'il faut maintenir la distinction entre elles<sup>157</sup>.

En se référant au premier sens indiqué, Foucault définit la stratégie de pouvoir comme « l'ensemble des moyens mis en œuvre pour faire fonctionner ou pour maintenir un dispositif de pouvoir »<sup>158</sup>. On peut la définir « dans la mesure où celles-ci constituent des modes d'action sur l'action possible, éventuelle, supposée des autres ». La stratégie doit déchiffrer « les mécanismes mis en œuvre dans les relations de pouvoir »<sup>159</sup>.

Néanmoins, pour Foucault, le plus important c'est le rapport entre relations de pouvoir et les stratégies d'affrontement. Car selon lui, il n'y a pas relation de pouvoir sans résistance. Donc « toute relation de pouvoir implique au moins de façon virtuelle une stratégie de lutte »<sup>160</sup>. Le rapport entre les deux se marque d'abord par le fait qu'elles forment l'une pour l'autre une sorte de limitation permanente. Ensuite, ce rapport d'affrontement parvient à son terme, lorsque l'un des adversaires parvient à obtenir la victoire. C'est-à-dire, « Lorsqu'au jeu des réactions antagonistes viennent se substituer les mécanismes stables par lesquels l'un peut conduire de manière assez constante et avec suffisamment de certitude des autres [...] »<sup>161</sup>.

Cette réciprocité, entre les relations de pouvoir et les stratégies d'affrontement fait que les mêmes processus, les mêmes événements, les mêmes transformations peuvent être lues, à la fois, à l'intérieur d'une histoire des luttes et dans histoire des relations et des dispositifs de pouvoir. Mais malgré tout, si elles se réfèrent au même tissu historique, elles n'ont pas pour autant ni les mêmes éléments significatifs, ni les mêmes enchaînements, ni les mêmes types d'intelligibilité<sup>162</sup>.

Foucault remarque aussi que dans un affrontement à longue durée entre des adversaires peut apparaître un phénomène de « domination ». Il définit cela comme la « structure globale de pouvoir dont on peut trouver parfois les significations et les conséquences jusque dans la trame la plus ténue de la société »<sup>163</sup>. Elle est une situation stratégique plus ou moins acquise et solidifiée dans un affrontement historique. Autrement dit, la domination peut être une

---

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Ibid.

<sup>159</sup> Ibid., p. 1060-1061.

<sup>160</sup> Ibid., p. 1061.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Ibid., p. 1061-1062.

<sup>163</sup> Ibid., p. 1062.

transcription des mécanismes de pouvoir d'un rapport d'affrontement et ses conséquences, comme par exemple, « une structure politique dérivant d'une invasion »<sup>164</sup>. D'après Foucault ce qui fait de la domination un phénomène central de l'histoire des sociétés – soit d'un groupe, d'une caste, ou d'une classe –, c'est le fait qu'elle se manifeste sous une forme globale et massive, couvrant le corps social tout entier<sup>165</sup>.

---

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Ibid.





# CHAPITRE II : La résistance comme catalyseur d'analyse des relations de pouvoir

---

## 1. Introduction

Dans « Le sujet et le pouvoir », Foucault dit ceci :

« [...] l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons constitue de plus en plus la grande tâche philosophique. Sans doute le problème philosophique le plus infaillible est-il celui de l'époque présente, de ce que nous sommes à ce moment précis. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de « double contrainte » politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures de pouvoir moderne. On pourrait dire pour conclure que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type de l'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualisation qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles. »<sup>1</sup>

En effet Foucault cherche à établir un diagnostic de ce que nous sommes dans notre présent par l'analyse de cette forme de pouvoir qui se caractérise par un double aspect individualisant et totalisant. Il le fait en mettant en question ce type de rationalité qui appartient aux sociétés Occidentales modernes auxquelles cette forme de pouvoir obéit, tout en proposant des stratégies de résistance afin de nous émanciper de ce type de pouvoir qui s'est imposé à nous depuis la période des Lumières.

À partir de cette réflexion, peut-on prétendre que Foucault esquisse un projet de résistance liant dans un même mouvement le diagnostic du présent, la résistance au pouvoir, et la constitution de soi ?

Ce chapitre se donne pour objet de répondre à cette question en essayant de mettre en évidence les grandes lignes du projet de résistance foucauldien.

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit. 1051

## **2. L'inscription historique de l'attitude-critique**

Dans sa conférence « Qu'est-ce que la critique ? » de 1978, Foucault repère dans l'histoire Occidentale moderne – à partir des XVe-XVIe siècles – l'apparition d'une nouvelle « manière de penser, de dire, d'agir, également, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, à ce qu'on fait, un rapport à la société, à la culture, un rapport à l'autre aussi »<sup>2</sup>, ce qu'il définit comme « attitude critique ».

Pour faire l'histoire de cette « attitude critique », il se réfère à la pastorale chrétienne, où l'église chrétienne exerçait une activité singulière qui donne lieu à la forme spécifique du pouvoir pastoral. Ces activités se déploient comme technique réfléchie pour prendre en charge chaque individu tout au long de sa vie, pour le guider vers le salut dans un rapport d'obéissance<sup>3</sup>. C'était ce que l'on connaît comme « la direction de la conscience ». En d'autres termes, c'était l'art de gouverner les hommes. Il précise que cet art de gouverner est resté longtemps lié à des pratiques limitées – même dans la société médiévale – à des groupes spirituels relativement restreints<sup>4</sup>.

À partir du XVe siècle, même avant la Réforme dit Foucault, « l'art de gouverner l'homme », se déplace de l'espace religieux à la société civile. La question « comment gouverner » couvre des domaines variés : comment gouverner la maison, les âmes, les pauvres, les groupes, les États, etc.<sup>5</sup>

Foucault montre que cette gouvernementalisation spécifique aux sociétés occidentales aux XV-XVIe siècles suscite des mouvements de résistance, et c'est ce qu'il appelle l'« attitude critique ». Il explique que dans cette inquiétude constante autour de la manière de gouverner, on peut repérer une question répétitive, qui serait « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs, et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux »<sup>6</sup>. En effet ces questions, qui sont une qui sont adversaires de « l'art de gouverner », sont une manière de le limiter. Foucault indique que la naissance de ce phénomène en Europe, à ce moment-là, relève d'une nouvelle vision de monde,

---

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique? », Op. cit., p. 36.

<sup>3</sup> Ibid., p. 37.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., p. 38.

<sup>6</sup> Ibid.

une nouvelle attitude morale, sociale et politique qu'il va désigner comme « L'art de n'être pas tellement gouverné »<sup>7</sup>.

D'après Foucault, l'importance de ce processus de la gouvernementalisation et de la critique l'une par rapport à l'autre, qui aura lieu au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est le fait qu'il a donné lieu à des phénomènes capitaux, comme par exemple le développement des sciences philosophiques, le développement aussi de la réflexion de l'analyse juridique, de la réflexion méthodologique, etc. Mais le plus important dans ce processus à l'égard de Foucault, ce sont les rapports qui nouent le pouvoir, la vérité et le sujet<sup>8</sup>.

Pour Foucault dans ce processus de la gouvernementalisation, l'attitude critique n'est pas en position d'extériorité par rapport à elle, au contraire, l'attitude critique forme une opposition à l'intérieur l'art de gouverner ; de l'ordre de la résistance<sup>9</sup>. Il écrit ainsi :

« [...] Si on donne bien à ce mouvement de la gouvernementalisation de la société et des individus à la fois, l'insertion historique [...] il semble qu'on pourrait placer de ce côté-là à peu près ce qu'on appellerait l'attitude critique. En face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner. »<sup>10</sup>

A partir de cette compréhension, on peut, selon Foucault, entendre l'attitude critique comme « l'art de l'inservitude volontaire ». En effet, Foucault présente la critique non pas comme une théorie, ni une doctrine, ni un système, mais c'est une manière de refus « d'être gouverné comme cela, par cela »<sup>11</sup>.

### **3. Vers une philosophie analytique**

Cette définition de l'attitude critique pour Foucault, est très proche de ce que Kant décrivait comme « *Aufklärung* »<sup>12</sup>. C'est une attitude de refuser d'obéir à la vérité qui est imposée par un autre<sup>13</sup>. En ce sens l'*Aufklärung* est un moyen de résister à l'excès de pouvoir

---

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid., p. 39.

<sup>9</sup> P. SABOT, « Ouverture : Critique, attitude critique, résistance », Op. cit., p. 18.

<sup>10</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 38.

<sup>11</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit., p. 161.

<sup>12</sup> Ibid., p. 40.

<sup>13</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit., p. 162.

moderne<sup>14</sup>. C'est ainsi l'« *Aufklärung* » au sens de Kant qui sera de l'ordre de l'attitude critique<sup>15</sup>.

Foucault explique que malgré l'importance de la période des Lumières, il faut remonter à des processus plus éloignés, tel que celui de la naissance du pouvoir pastoral afin de comprendre le moment dans lequel nous vivons et ses formes de rationalité<sup>16</sup>. D'après lui, - comme dit plus haut -, le pouvoir pastoral a donné lieu à un art de gouverner qui intervient en politique à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, et qui sera l'arrière-plan historique de la gouvernementalité. Selon lui, l'État moderne apparaît au moment, où la gouvernementalité est devenue une pratique politique calculée et réfléchie. De là, on peut dire que l'État moderne est une nouvelle forme de pouvoir pastoral.

Foucault suggère, au lieu d'aborder le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, d'analyser les relations de pouvoir à travers l'affrontement des stratégies<sup>17</sup>. Car selon lui, au cœur des relations de pouvoir se trouve toujours une insoumission, une résistance<sup>18</sup>. C'est-à-dire que la résistance n'est jamais en position d'extériorité par rapport à la relation de pouvoir<sup>19</sup>. Donc, « Il n'y a pas relation de pouvoir sans résistance »<sup>20</sup>. Ce dont il s'agit que « toute relation de pouvoir implique, [...] au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre »<sup>21</sup>.

Cela conduit Foucault à s'interroger sur le rôle de la philosophie : peut-elle jouer encore un rôle du côté du contre-pouvoir ?

Il montre que depuis Kant, le rôle de la philosophie est d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience. Mais aussi, depuis cette époque avec le développement de l'État moderne, le rôle de la philosophie serait également de surveiller les pouvoirs excessifs de la rationalité politique<sup>22</sup>.

---

<sup>14</sup> Yoshiyuki SATO, *Pouvoir et résistance : Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris : L'Harmattan, 2007, p. 36.

<sup>15</sup> P. SABOT, « Ouverture : Critique, attitude critique, résistance », *Ibid.*, p. 20.

<sup>16</sup> M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *DE*, Op. cit., p. 1044.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 1061

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 1061-1062.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 1061.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 1043.

Dans sa conférence « La philosophie analytique de la politique », Foucault fait une esquisse d'un autre rôle de la philosophie. D'après lui, la philosophie peut jouer un rôle de contre-pouvoir à condition de cesser de concevoir le pouvoir d'un point de vue juridique – légitime ou illégitime –, ou d'un point de vue moral – bon ou mauvais. Mais plutôt son rôle serait alors de chercher à « rendre visible ce qui précisément est visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes que à cause de cela nous ne le percevons pas »<sup>23</sup>.

Dans cette perspective, Foucault pose cette question : « la tâche de la philosophie aujourd'hui pourrait bien être : qu'en est-il de ces relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes pris et dans lesquelles la philosophie elle-même s'est depuis au moins cent cinquante ans, empêtrée ? »<sup>24</sup>.

Pour expliquer ce qu'il entend par cela, Foucault se réfère à la philosophie analytique anglo-saxonne, en disant qu'elle ne se donne pas pour tâche de réfléchir sur l'être du langage ou sur la structure profonde de la langue ; mais elle réfléchit sur l'usage quotidien qu'on fait de la langue dans les différents types de discours. C'est-à-dire que la philosophie analytique anglo-saxonne tend à faire une analyse critique de la langue à partir de la manière dont les gens disent les choses au cours de leur vie quotidienne<sup>25</sup>.

Foucault suggère qu'on peut établir de la même façon une philosophie qui aurait pour tâche d'analyser ce qui se passe quotidiennement dans les relations de pouvoir, c'est-à-dire une philosophie qui cherche à saisir les différentes formes, les enjeux, les objectifs qui marquent ces relations de pouvoir. Une philosophie qui porterait sur toutes ces relations qui traversent le corps social, plutôt que sur les effets de langage qui sous-tendraient la pensée. De cette façon, Foucault propose une philosophie « analytico-politique »<sup>26</sup>.

Dès lors, il considèrera que pour analyser les relations de pouvoir, il ne faut pas les appréhender de manière massive, globale, définitive, absolue<sup>27</sup>. Mais plutôt, il faut les aborder en « terme de tactique, et de stratégie, en termes de règle, et de hasard, en termes d'enjeu et d'objectif »<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Michel Foucault, « La philosophie analytique de la politique », DE, Vol. II, Texte n° 232, p. 540.

<sup>24</sup> Ibid., p. 541.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid., p. 542.

<sup>28</sup> Ibid.

En effet pour lui, au lieu d'étudier les jeux de pouvoir à partir de grands problèmes philosophiques comme l'État par exemple, il faut aborder des jeux de pouvoir beaucoup plus limités comme par exemple dans la folie, la médecine, la maladie, la pénalité, la prison, etc. Selon Foucault, c'est tout cela qui constitue la trame de la vie quotidienne<sup>29</sup>. En effet, ces problèmes quotidiens et marginaux accèdent à un niveau de discours explicite où les gens les considèrent comme essentiels. Tous ces problèmes, – de la folie et de la raison, de la vie et de la mort et, du crime, et de la pénalité, etc. –, touchent dit Foucault profondément à la vie, et à l'angoisse de nos contemporains<sup>30</sup>.

Foucault conclut, toutes les relations de pouvoir suscitent à chaque instant la possibilité d'une résistance<sup>31</sup>, et que celle-ci n'est pas en position d'extériorité par rapport au pouvoir<sup>32</sup>. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'un côté un pouvoir avec un P majuscule et d'un autre côté la résistance. Mais plutôt, les relations de pouvoir ouvrent un espace au sein duquel les luttes se développent<sup>33</sup>. Si la tâche de la philosophie est de rendre visible ce qui se passe quotidiennement dans les relations de pouvoir, cette visibilité de ce qui est au plus intime, au plus proche de nous même, mène donc à « intensifier les luttes qui se déroulent autour du pouvoir, les stratégies des adversaires à l'intérieur des rapports de pouvoir, les tactiques utiliser, les foyer de résistance »<sup>34</sup>.

#### **4. À la recherche de nouvelles formes de résistance**

Foucault souligne que, non seulement ces jeux de pouvoir autour du problème de la vie quotidienne ont pris une intensité qu'ils n'avaient pas dans la période précédente, mais aussi la résistance et les luttes n'ont plus les mêmes formes<sup>35</sup>. Il ajoute pour clarifier ceci que la résistance ne vise pas à s'opposer ou à refuser le pouvoir, mais plutôt à le restructurer. En d'autres termes :

« Il ne s'agit plus maintenant pour l'essentiel de prendre part à ces jeux de pouvoir de manière à faire respecter au mieux sa propre liberté ou ses propres droits ; on ne veut tout simplement plus de

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid., p. 545.

<sup>31</sup> M. FOUCAULT, « Pouvoir et savoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 216, Op. cit. p. 407.

<sup>32</sup> M. FOUCAULT, *VS*, Op. cit., p. 125.

<sup>33</sup> M. FOUCAULT, « Précisions sur le pouvoir, Réponses à certaines critiques », *DE*, Vol. II, Texte n° 238, Op. cit., p. 631.

<sup>34</sup> M. FOUCAULT, « La philosophie analytique de la politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 232, Op. cit., p. 540.

<sup>35</sup> Ibid., p. 543.

ces jeux-là. Il s'agit non plus d'affrontements à l'intérieur des jeux, mais de résistances au jeu et de refus du jeu lui-même. C'est tout à fait caractéristique d'un certain nombre de ces luttes et de ces combats. »<sup>36</sup>

Foucault présente des séries d'opposition et de luttes qui se sont développées à notre époque : l'opposition au pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur leurs enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de l'administration sur la manière dont les gens vivent<sup>37</sup>.

#### **4.1 Les caractéristiques des nouvelles formes de résistance**

Foucault cherche à repérer ce qui caractérise ces oppositions qui sont des luttes contre l'autorité pour montrer la mutation de leurs formes et de leurs manières de faire :

Le premier caractère de ces luttes est qu'elles ne visent pas à l'affrontement à l'intérieur des jeux de pouvoir. Elles ne prennent pas non plus part à ce jeu du pouvoir dans le but de faire des réformes, ou d'améliorer la situation à l'intérieur du système auquel ils s'opposent. Mais ces résistances, et ces combats prennent des formes de refus total, de critique massive<sup>38</sup>.

Foucault se réfère à la prison en tant qu'elle montre cette transformation en disant que depuis le XIXe siècle où la prison existe comme le modèle de la punition à l'intérieur des systèmes pénaux occidentaux, toute une série de mouvements d'opposition, de critique se sont développés pour essayer de modifier le fonctionnement de la prison, la condition du prisonnier. Foucault ajoute qu'à présent ces mouvements d'opposition refusent le jeu lui-même. C'est-à-dire, c'est un refus total du système de sanction pénale, et du système de justice. Cela selon Foucault, est tout à fait caractéristique d'un certain nombre de ces luttes et de ces combats de nos jours<sup>39</sup>.

Le deuxième caractère des phénomènes de résistance, selon Foucault, est qu'ils constituent des phénomènes diffus et décentrés. Pour clarifier ce qu'il entend, Foucault recourt à l'exemple de la prison et du système pénal encore une fois en disant, que vers les années 1760, la question des théoriciens du droit et des philosophes du sens n'est pas la prison elle-même,

---

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1045.

<sup>38</sup> M. FOUCAULT, « La philosophie analytique de la politique », *DE*, Vol.II, Texte n° 232, Op. cit., p. 543-544.

<sup>39</sup> Ibid.

mais des problèmes très généraux comme « ce que devait être la loi dans un pays de la liberté, et de quelle manière la loi devait être appliquée dans quelles limites et jusqu'où ». Foucault fait remarquer qu'après quelques années de ces réflexions théoriques, la prison a fini par être considérée comme la seule solution possible. Mais, dans ce présent où Foucault parle, la question s'est posée de façon très différente nous dit-il, et dont le point de départ n'a jamais été un problème global, comme la recherche d'un meilleur système de loi. Mais au contraire, la question s'est posée à partir des phénomènes locaux, minuscules : les histoires de sous-alimentation, d'inconfort dans les prisons, etc. Et à partir de ces phénomènes très particuliers, en des lieux déterminés, on s'est aperçu que les phénomènes se diffusent très vite et impliquent une série de gens qui ne sont habituellement pas concernés par ces problèmes.<sup>40</sup>

Ces résistances, selon Foucault, sont relativement indifférentes aux régimes politiques, ou aux systèmes économiques et sociaux, elles se concentrent toujours sur des problèmes minuscules et déterminés. Ceci explique, selon Foucault, la différence entre ces mouvements de résistance, et les mouvements politiques révolutionnaires traditionnels, dont l'objectif vise à changer les structures politiques, économiques, sociaux<sup>41</sup>.

Troisième caractère, ces formes de résistance ont essentiellement pour objectif les faits de pouvoir eux-mêmes. C'est-à-dire, ce qui est en question pour eux, ce n'est pas l'exploitation économique, ou l'inégalité sociale, mais c'est l'exercice insupportable du pouvoir, c'est le pouvoir lui-même qui est en question. Foucault donne comme exemple les critiques adressées à l'institution médicale. Ces critiques ne portent pas essentiellement sur le fonctionnement de la médecine, ou le fait que la recherche du profit a supplanté l'éthique médicale, ou la fragilité du savoir médical. Mais ces critiques portent sur l'exercice d'un pouvoir incontrôlé de la médecine sur le corps du malade, sur sa vie et sa mort. Foucault explique que le problème de la mort n'est pas d'être posé à la médecine comme un échec, celui de ne pas être capable de maintenir en vie plus longtemps des malades. Au contraire, ce qui est critiqué, et reproché, c'est le fait que le savoir médical, la technostructure médicale nous maintient en vie même si nous ne voulons pas. En effet ces critiques défendent le droit de la mort, le droit de dire non à l'exigence médicale. La cible de ces critiques, c'est le pouvoir qui s'exerce dans les institutions médicales<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 544.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid., p. 545-546.

Le quatrième caractère sur lequel Foucault insiste à propos de ces luttes, c'est le fait que ce sont des luttes immédiates, c'est-à-dire qu'elles visent le pouvoir le plus proche qui s'exerce de manière immédiate sur les individus. Foucault indique que ces luttes ne suivent pas le grand principe marxiste (léniniste), de l'Ennemi principal ou du maillon le plus faible. Ces luttes immédiates n'attendent pas non plus le moment futur où la révolution va réaliser la liberté, la disparition des classes, et le dépérissement de l'État<sup>43</sup>.

Le cinquième caractère, ce sont des luttes contre les statuts sociaux. Elles défendent le droit à la différence, en recherchant tout ce qui rend l'individu à lui-même. Elles sont aussi contre tout ce qui peut isoler l'individu de façon liée à son environnement social et communautaire. Ces luttes selon Foucault ne sont pas pour ou contre l'individu mais elles s'opposent à ce qu'il appelle le « gouvernement par l'individualisation ».<sup>44</sup>

Le sixième, c'est que ces luttes s'opposent aux privilèges du savoir. En cela il ne s'agit pas qu'elles favorisent ce qui est inaccessible à la raison humaine, ou ce qui est obscur dans les représentations qu'on impose aux gens. Mais elles s'opposent à la manière dont le savoir circule et fonctionne dans ses rapports au pouvoir<sup>45</sup>.

Enfin, toutes les luttes actuelles tournent autour de la même question : qui sommes-nous ? Elles luttent contre la violence exercée par l'État envers nous-même, ainsi que l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine nos identités<sup>46</sup>.

Après avoir distingué les grands traits des caractéristiques de ces luttes, Foucault souligne que bien que ces luttes sont limitées à des objectifs de la vie quotidienne, qu'elles soient souvent de petits mouvements, et bien que les références théoriques de ceux qui participent à ces luttes soient extrêmement diverses, qu'on est devant un processus historique important. Pour Foucault, le rôle de la philosophie analytico-politique est d'analyser ces phénomènes auxquels jusqu'à présent on n'a accordé qu'une valeur marginale. Et démontrer la différence entre ces processus de lutte qui sont obscurs, limités, petits, et les formes de lutte qui se réclament de la révolution<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 546.

<sup>44</sup> M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1045-1046.

<sup>45</sup> Ibid., p. 1046.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> M. FOUCAULT, « La philosophie analytique de la politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 232, Op. cit., p. 547.

## **4.2 La différence entre ces genres de lutte et les luttes révolutionnaires**

Foucault va alors marquer les différences entre ces genres de lutte, et les luttes révolutionnaires au sens classique.

En premier lieu, il montre que la différence entre les luttes révolutionnaires classiques et les luttes immédiates actuelles, c'est que les premières suivent l'ordre révolutionnaire qui polariserait l'histoire et qui hiérarchiserait les moments, mais les deuxièmes « sont des luttes anarchiques ; elles s'inscrivent à l'intérieur d'une histoire qui est immédiate, s'accepte et se reconnaît comme indéfiniment ouverte »<sup>48</sup>.

En deuxième lieu, ces formes de lutte ne sont pas des luttes globales et unitaires de toute une nation, de tout un peuple, de toute une classe, au sens où la révolution – au sens classique du mot –, désigne une lutte qui permet de bouleverser de fond en comble le pouvoir établi et d'assurer une libération totale. La révolution est une lutte qui contient toutes les autres luttes qui lui sont subordonnées et lui demeurent suspendues<sup>49</sup>. Mais les nouvelles formes de lutte sont des luttes fragmentaires, locales, leurs objectifs sont précis, et elles ne visent pas à changer la société tout entier.

En troisième lieu, ces luttes décentrées par rapport aux principes privilégiés de la révolution ne sont pas des phénomènes de circonstance liés à des conjonctures économique particulières<sup>50</sup>. C'est-à-dire qu'elles ne se limitent pas à un pays particulier ou un type précis du gouvernement politique ; et ceci même si certains pays facilitent leur développement plus que d'autres<sup>51</sup>.

Cela suscite des questions : est-ce que cela signifie que la fin du XXe siècle marque la fin de l'âge de la révolution ? Et à quelle réalité historique dès lors ces luttes appartiennent-elles ?

Premièrement, Foucault dit clairement « Ce genre de prophétie, ce genre de condamnation à mort de la révolution me semble un peu dérisoire ». Et il ajoute : « nous sommes peut-être en train de vivre la fin d'une période historique qui depuis 1789-1793, a été

---

<sup>48</sup> Ibid. p. 546.

<sup>49</sup> Ibid., p. 547.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », DE, Vol. II, Texte n° 306, p. 1045

au moins pour l'Occident dominée par le monopole de la révolution avec tous les effets de despotisme conjoints »<sup>52</sup>.

Qu'entend Foucault exactement par cela ?

Il est clair que, Foucault n'entend pas une revalorisation de la réforme au détriment de la disparition du monopole de la révolution. Car le réformisme signifie la stabilisation d'un système de pouvoir au bout d'un certain nombre de changements, au contraire de ce genre de luttes qui visent à changer les mécanismes de pouvoir radicalement et massivement. On peut dire que c'est une déstabilisation sans fin<sup>53</sup>.

Nous pensons que ce que Foucault entend, ce n'est pas la disparition de la révolution comme processus de changement historique radical ; mais la disparition de la révolution au sens classique comme forme, comme manière de faire. En effet, on peut déduire des travaux de Foucault ce sens-là, car selon lui, la révolution est un processus historique de résistance, et non pas une forme, ou un modèle rigide, par rapport auquel il faut mesurer chaque changement.

Pouvons-nous prétendre que Foucault va chercher à établir une nouvelle forme de résistance et de révolution à partir de ces petits mouvements de lutte, et qui est très différente de la révolution au sens classique ?

### **4.3 L'arrière-plan historique des nouvelles formes de lutte**

La réponse à cette question suppose de mettre en évidence à quelle réalité historique ces mouvements de lutte appartiennent.

D'après Foucault, certaines formes d'exercice du pouvoir sont parfaitement visibles et ont engendré des luttes qu'on peut reconnaître immédiatement puisque leurs objectifs sont bien clairs, comme par exemple les luttes nationalistes contre les formes colonisatrices de domination, ou les luttes sociales dont l'objet explicite est les formes économiques de

---

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

l'exploitation. Il y a aussi les luttes politiques contre les formes juridiques et politiques de pouvoir, etc.<sup>54</sup>

Mais les luttes que Foucault essaye de cerner, visent des formes de pouvoir à l'origine religieuses qui existent au Moyen-Âge, et qui ont, selon lui, de grands effets structurants à l'intérieur des sociétés occidentales : c'est ce pouvoir qui tend à conduire les hommes tout au long leur vie, et que Foucault appelle le « pouvoir pastoral ». Selon lui, ce pouvoir qui arrive avec le christianisme primitif et se développe jusqu'à l'Age classique, et même jusqu'à la veille de la révolution, a gardé un caractère essentiel singulier dans l'histoire. Cette singularité tient du fait que ce pouvoir pastoral prend en charge chaque brebis du troupeau, chaque individu, non seulement pour le guider vers son salut par des contraintes et des règles de comportement, mais aussi de façon à faire apparaître sa subjectivité, et à structurer sa conscience à lui-même, et au monde autour de lui<sup>55</sup>.

Autrement dit, le pastorat établit des techniques qui vont de l'examen à la confession en passant par l'aveu, afin de créer des relations d'obéissance individualisées entre le pasteur et son troupeau. Foucault considère cela comme l'un des points fondamentaux du pouvoir pastoral, qui est à vrai dire de ce fait un pouvoir individualisant<sup>56</sup>.

Foucault indique que l'aspect pastoral du pouvoir disparu au cours des dix grands siècles de l'Europe chrétienne, catholique et romaine. Mais il y a deux faits à travers lesquels le pouvoir pastoral apparaît à nouveau : le premier, avec La Réforme qui a lieu au sein de l'Église, en particulier dans les ordres monastiques qui ont pour but de rétablir la rigueur de l'ordre pastoral les moines. Pendant cette crise, l'Église tente de retrouver ses fonctions pastorales. Et le deuxième fait marque le retour du pouvoir pastoral : ce sont les adversaires de l'Église qui rejettent sa structure hiérarchique et partent en quête de formes plus ou moins spontanées de communauté dans laquelle le troupeau peut trouver le pasteur dont il a besoin. Comme dans le Vaudois, la communauté des Frères de la vie, ou celle des Amis de Dieu de l'Oberland. En effet ce que Foucault veut souligner, c'est que le pouvoir pastoral ne constitue pas un gouvernement effectif, mais tout au long du Moyen-Âge se manifeste un fort désir d'établir des relations pastorales entre les hommes<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 548.

<sup>55</sup> Ibid., p. 549.

<sup>56</sup> Ibid., p. 550.

<sup>57</sup> M. FOUCAULT, « "Omnes et singulatim": Vers une critique de la raison politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 291, Op. cit., p. 967-968.

À partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, dit Foucault, les sociétés capitalistes et industrielles avec l'État moderne qui les a accompagnées et soutenues ont besoin des procédures d'individualisation que le pastorat religieux offrait<sup>58</sup>. Foucault essaie d'expliquer ce phénomène ainsi :

« [...], Il y a eu implantation, multiplication même, et diffusion des techniques pastorales dans le cadre laïc de l'appareil d'État. On le sait peu et on le dit peu, sans doute parce que les grandes formes étatiques qui se sont développées à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle se sont justifiées beaucoup plus en termes de la liberté assurée que de mécanisme de pouvoir implanté, et peut-être aussi parce que ces petites mécaniques de pouvoir avaient quelque chose d'humble et d'inavouable que l'on n'a pas considéré comme devant être analysées et dites. »<sup>59</sup>

Il affirme que pendant les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, on peut trouver en Europe toute une reconversion et transplantation de ce qui avait été les objectifs traditionnels du pastorat. Dans la société moderne, on les retrouve dans toutes les techniques de surveillance, de contrôle, de redressement, de correction, toutes ces techniques disciplinaires qui permettent de cerner l'individu, de savoir ce qu'il fait, où il faut le placer. On repère ces objectifs pastoraux aussi dans les sciences humaines qui vont permettre de connaître parmi les individus ceux qui sont normaux et qui sont anormaux, ceux qui sont raisonnables et ceux qui ne le sont pas. Quels sont les comportements prévisibles des individus, etc. L'arrivée de la statistique permet également de mesurer les effets de masse, les comportements individuels. On peut ajouter encore les mécanismes d'assistance et d'assurance, malgré leurs objectifs de rationalisation économique et de stabilisation politique qui ont des effets individualisant, car ils font de chacun, dans son existence et de son comportement un événement qui est indispensable pour l'exercice du pouvoir dans les sociétés modernes<sup>60</sup>. Foucault précise que si le pastorat a perdu sa forme religieuse, ses mécanismes de pouvoir transplanter encore une fois dans la forme de l'État moderne. Cet État qui prétend toujours ignorer l'individu, à vrai dire il porte tant d'attention sur lui pour qu'il ne s'échappe en aucune manière au pouvoir. Autrement dit l'individu est devenu l'enjeu du pouvoir<sup>61</sup>. En effet, le pouvoir est devenu plus individualisant, bureaucratique et étatique.

---

<sup>58</sup> M. FOUCAULT, « La philosophie analytique de la politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 232, Op. cit., p. 550.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., p. 550-551.

<sup>61</sup> Ibid., p. 550.

## **5. Conclusion**

Foucault conclut que « le principal objectif de ces luttes n'est pas tant de s'attaquer à telle ou telle institution de pouvoir, ou groupe, ou classe, ou élite, qu'à une technique particulière, une forme de pouvoir. »<sup>62</sup> Cette forme de pouvoir qui s'exerce sur la vie quotidienne et qui classe les individus en catégories imposant à eux une loi de vérité par laquelle doit reconnaître eux-mêmes<sup>63</sup>. Donc ces nouvelles formes de petits mouvements de lutte – locaux, dispersées, immédiates, radicales-, sont contre ce modèle développé du pouvoir pastoral qui est l'État moderne.

Il souligne que ces luttes concernant, la prison et le système pénal, la raison et la déraison, les relations sexuelles, les rapports entre femme et homme les luttes à propos de l'environnement, etc., ont des objectifs et des enjeux très précis. Ceci qu'il les distingue à ce qu'on appelle, depuis le XIXe siècle, les luttes des partis révolutionnaires qui vise à réaliser la révolution pour construire un autre pouvoir économique<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1046.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 551.





# CHAPITRE III : Foucault et la révolution Iranienne

## 1. Introduction

---

Les événements de la révolution iranienne de 1978-1979 mettent en lumière les instances d'un mouvement islamique radical qui ne se satisfera pas de demander un retour aux valeurs de la tradition religieuse, mais mènera une critique féroce contre la civilisation occidentale dans son ensemble.

Foucault s'intéressera beaucoup à l'événement de la révolution iranienne, aussi en offre-t-il une importante interprétation dans toute une série d'articles qui reflètent, – pensons-nous – ses conceptions de l'histoire, du pouvoir et de la subjectivité.

En effet, ces écrits, rédigés dans un style journalistique, ne s'attachent pas tant à l'instauration d'un ordre nouveau mais bien à la révolte en soi, celle du refus total du pouvoir et de la volonté collective d'un peuple. Autrement dit, l'enthousiasme de Foucault ne porte pas sur ce qui suivra cette révolution selon ses conséquences politiques, mais plutôt, sur ce qui est en train de se former à ce moment-là. Pour lui « Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour elles »<sup>1</sup>.

Dès lors, on peut dire que Foucault mettra l'accent sur l'expérience de l'événement. La révolution sera pour lui un champ expérimental dans lequel il mettra à l'épreuve ses concepts théoriques du savoir, du pouvoir, et de la vérité. Il essaiera de repérer où s'inscrivent les relations de pouvoir, et quelles méthodes sont utilisées dans une telle réalité. Autrement dit, de mettre en évidence « les relations de pouvoir à travers l'affrontement des stratégies »<sup>2</sup> dans un événement concret.

## 2. La révolution iranienne

---

<sup>1</sup> Michel FOUCAULT, « Les “reportages” d'idées », *Corriere della sera*, 12 Novembre 1978, Vol. 103, n° 267, *DE*, Vol. II, Texte n° 250, p. 707.

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1044.

C'est dans le cadre d'un projet d'écrits journalistiques de reportage pour le quotidien Italien « Corriere della sera » que Foucault présente son analyse sur la révolution iranienne<sup>3</sup>.

Avec ces reportages, Foucault vise à mettre en évidence ceci que « Le monde contemporain, [...], fourmille d'idées qui naissent, s'agitent, disparaissent, ou réapparaissent, secouant les gens et les choses »<sup>4</sup>. Pour lui, on ne trouve pas les idées uniquement dans les cercles intellectuels de l'occident, « mais, à l'échelle mondiale, et parmi bien d'autres, des minorités ou des peuples que l'histoire jusqu'à aujourd'hui n'a presque jamais habitué à parler ou à se faire écouter »<sup>5</sup>.

Ce que Foucault veut affirmer, c'est que : « ce ne sont pas les idées qui mènent le monde »<sup>6</sup> mais c'est le monde qui a des idées<sup>7</sup>. Foucault cherche par ces reportages à analyser le point de rencontre de « ce que l'on pense » avec « ce qui advient ». Il précise : « les intellectuels travailleront avec des journalistes au point de croisement des idées et des événements »<sup>8</sup>.

On peut dater le déclenchement du soulèvement du peuple iranien au 8 janvier 1978, à la suite d'un article injurieux envers l'imam Khomeiny – exilé à Nadjaf en Irak depuis 1963 – dans un journal de la presse officielle. Les manifestations dans la ville de Qom sont durement réprimées par l'armée. Comme les coutumes chiites l'exigent, un deuil de quarante jours est suivi par la population, et pendant toute cette période, les manifestations de deuil se combineront avec la contestation contre le régime du Chah dans les différentes villes iraniennes<sup>9</sup>.

Un autre événement étendra la révolte à toute la population. Il s'agit de l'incendie du cinéma Le Rex, dans la ville d'Abadan, le 9 août 1978 qui fera 337 morts. Cet incendie a lieu à l'occasion de la projection d'un film longtemps interdit montrant la contestation paysanne. La foule dénonce une provocation des services spéciaux<sup>10</sup>.

---

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, « Les "reportages" d'idées », *DE*, Vol. II, Texte n° 250, Op. cit., p. 707.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Michel FOUCAULT, « L'armée quand la terre tremble », *Corriere della sera*, 28 Septembre 1978, Vol. 103, n° 228, *DE*, Vol. II, Texte n° 241, p. 663.

<sup>10</sup> Ibid.

Le 8 septembre 1978, l'armée tire sur les manifestants de la place Djaleh. Ce qui a pour résultat la mort de 200 à 400 personnes. Ce jour est nommé « Le Vendredi Noir »<sup>11</sup>. Depuis cet événement, la révolte s'accéléra jusqu'à la chute du Chah le 16 janvier 1979.

Même avant son arrivée en Iran, Foucault se rend compte par diverses voix que :

« L'Iran traverse une crise de modernisation, un souverain arrogant maladroit, autoritaire tente de rivaliser avec les nations industrielles, [...], mais la société traditionnelle quant à elle, ne peut pas et ne veut pas suivre ; blessée, elle s'immobilise, se replie sur son passé et au nom de croyances millénaires, elle demande abri à un clergé rétrograde. »<sup>12</sup>

Dès lors, Foucault questionnera ce contre quoi exactement les iraniens se révoltent.

En interrogeant des hommes de l'opposition démocratique – un politicien, un technocrate, et un économiste – Foucault réunit ces réponses :

Premièrement, ils refusent tout un ensemble : la modernisation, le despotisme, la corruption. Ils expliquent qu'au niveau économique, toutes les grandes ambitions du pouvoir sont à présent rejetées par toutes les classes sociales car ces projets de modernisation rapides bouleversent l'économie traditionnelle. En effet, la réforme agraire conduit beaucoup de paysans endettés à quitter leurs terres et à s'installer dans les quartiers pauvres des villes. Les artisans et les petits industriels connaissent également des changements majeurs. Les projets grandioses du régime du Chah (comme l'importation de produits fabriqués, l'augmentation rapide du commerce international, etc.), les placent dans une situation financière difficile. Les commerçants du bazar souffrent à leur tour de cette urbanisation imposée. Même les riches qui comptent sur le développement industriel national sont finalement obligés de placer leurs capitaux dans les banques californiennes ou dans l'immobilier parisien, imitant en cela la caste gouvernementale du Chah<sup>13</sup>.

Il est très important de noter que ces nouveaux citoyens ruraux, souvent jeunes et alphabétisés – qui sont obligés d'immigrer vers la ville en raison de la situation économique insupportable – jouent un rôle décisif dans les émeutes révolutionnaires. Les petits commerçants, eux, sont souvent contre l'occidentalisation imposée par le Chah, et se regroupent dans des associations religieuses. Ils forment pendant la révolution un réseau d'entraide efficace. Mais c'est surtout le clergé, dont le pouvoir est considérablement réduit du fait de la

---

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Michel FOUCAULT, « Le Chah a cent ans de retard », *Corriere della sera*, 1er Octobre 1978, Vol. 103, n° 230, *DE*, Vol. II, Texte n° 243, p. 679.

<sup>13</sup> Ibid., p. 680.

sécularisation de l'enseignement et de la justice, mais aussi de la suppression à la suite de la réforme agraire de 1962 d'une grande partie de ses biens, ce qu'il refuse totalement et qui renforce son hostilité envers le régime du Chah<sup>14</sup>. En somme, on peut dire – selon les marxistes – que toutes ces forces sociales forment l'armée de réserve de la révolution, et selon Foucault, des mouvements de résistance.

En effet, la population iranienne ne veut plus de cette modernisation qui ne fait que produire une série d'échecs douloureux, et qui ne tient compte ni du tissu social, ni de l'identité culturelle<sup>15</sup>.

Deuxièmement, il y a aussi le fait qu'en 1921 Reza Khan – qui est à la tête de la légion cosaque – arrive au pouvoir grâce aux anglais. Il se présente comme un émule d'Atatürk. Il s'agit d'une sorte d'usurpation du trône pour réaliser trois objectifs empruntés à Mustafa Kemal : la nationalisation, la laïcité, la modernisation. Mais les Pahlavi – le père puis son fils qui lui succèdera -, ne pourront réaliser ni la nationalisation, ni la laïcité. Car, tous deux seront soumis à la domination de pays étrangers : le père se place sous domination anglaise ; le fils, de son côté, acceptera le contrôle politique, économique et militaire des États-Unis. Puis, la laïcité s'oppose radicalement aux principes Chiites constituants de la conscience nationale. Reza Khan essaiera de développer le mythe de la pureté aryenne et de l'« aryanité », non pas en tant qu'un mythe structurant le peuple, mais l'incarnation de la monarchie<sup>16</sup>.

Les opposants poursuivent Foucault, expliquent aussi que la corruption n'est pas seulement un indice de faiblesse du régime, mais dénote de toute une façon d'exercer le pouvoir et d'un mécanisme fondamental de l'économie. Elle est en effet un élément faisant tenir ensemble despotisme et modernisation. Autrement dit : la corruption est le régime<sup>17</sup>.

Enfin, aux yeux des iraniens, le fait que la famille Pahlavi soit arrivée au pouvoir grâce à l'appui de puissances étrangères en démontre l'opportunisme, qui de plus maintient ces relations en exploitant le pays pour son propre enrichissement. Son gouvernement dispose notamment du revenu issu de l'exploitation du pétrole par des compagnies étrangères. Il peut

---

<sup>14</sup> NR, « La Révolution Iranienne et Foucault », [En ligne], *Nouveaux millénaires, Nouveaux défis libertaires*, [Consulté le 10 Mars 2015], Disponible en ligne à l'adresse : <http://libertaire.free.fr/FoucaultIran02.html>

<sup>15</sup> M. FOUCAULT, « Le Chah a cent ans de retard », *DE*, Vol II, Texte n° 243, Op. cit., p. 680.

<sup>16</sup> Ibid., p. 681.

<sup>17</sup> Ibid., p. 682.

ainsi se doter d'une police et d'une armée puissantes, et continuer à signer des contrats fabuleux et fructueux avec les occidentaux<sup>18</sup>.

Foucault conclut, en premier lieu, qu'en effet, « Comment ne pas comprendre que le peuple iranien voit dans les Pahlavi, un régime d'occupation ? Un régime qui a la même forme et le même âge que tous les régimes coloniaux qui ont asservi l'Iran depuis le début du siècle »<sup>19</sup>.

Dès lors, indique-t-il, « les événements récents ne signifient pas le recul des groupes les plus retardataires devant une modernisation trop brutale ; mais le rejet, par toute une culture et tout un peuple, d'une modernisation qui est en elle-même un archaïsme »<sup>20</sup>.

Si nous osions donner une interprétation sur la question de la « modernisation » dans le pays islamiques au Proche-Orient, nous dirions que ce concept de la « modernisation » a deux sens contradictoires dans la mémoire collective du peuple. D'une part, elle se réfère au progrès économique et social, à la démocratie politique et à l'ouverture culturelle. Mais d'autre part, elle renvoie à la colonisation, à la stagnation économique et sociale et à l'identité culturelle perdue. Avec la mondialisation, c'est le deuxième sens qui prédomine, même si la colonisation au sens classique est de l'ordre du passé. Cette colonisation au sens classique est aujourd'hui remplacée par les formes de domination économique, politique, et culturelle allant avec la mondialisation, à une situation pire de ces pays que la première. Si au temps de la colonisation, les peuples ont cherché à réaliser la libération nationale, avec la mondialisation, ils cherchent à se libérer eux-mêmes selon leur propre sens de l'histoire.

Ceci expliquerait le refuge dans la religion d'une majorité des peuples de ces pays en l'absence aussi d'un projet national. Mais il faut mentionner que ce recours à la religion est devenu un phénomène général à travers le monde, qui s'inaugure dans les années soixante-dix avec la mondialisation. Dans les pays occidentaux, la religion est loin de la vie sociale et politique, elle reste un appui spirituel face aux différentes formes de pressions morales ou matérielles que l'individu subit. Car cette séparation entre la religion et la vie réside profondément dans la mémoire collective des occidentaux, depuis la Renaissance. Pour les peuples du Proche-Orient, la religion islamique n'est pas seulement une religion, elle est avant tout une culture et une identité collective, une manière de vivre. Et surtout, face à l'histoire de

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 683.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., p. 680.

la colonisation la mémoire collective associe la victoire de la civilisation islamique d'une période de l'histoire et l'Islam comme religion et comme idéologie. Dès lors, l'Islam serait un chemin de libération de la servitude de l'Occident.

Mais ce que Foucault cherche, ce n'est pas seulement les conjectures ou les différentes raisons derrière l'événement, c'est à analyser les mécanismes de pouvoir et à comprendre par où cet événement s'engage : « comment ça se passe, entre qui et qui, entre quel point et quel point, selon quels procédés et avec quels effets »<sup>21</sup>.

Il fera tout un travail de sociologue, en cherchant comment et de quels éléments la structure sociale est composée en Iran.

Ainsi, il remarquera l'importance de l'urbanisation. Les dix ans qui précèdent la révolution, la population urbaine passe de neuf à dix-sept millions. Cela conduit une grande partie des Iraniens, souvent les plus pauvres, à changer radicalement de mode de vie. Coupés de leurs terres ou de leurs artisanats par les processus de l'urbanisation, beaucoup d'entre eux sont condamnés à un chômage permanent<sup>22</sup>.

L'Islam devient en conséquence le seul remède à la souffrance, ou le moyen de retrouver une identité perdue, d'autant plus qu'il est très enraciné dans la société iranienne. C'est lui qui depuis des siècles règle la vie quotidienne de la société et celle de famille. En effet, il constitue une « valeur refuge » selon un sociologue Iranien que cite Foucault<sup>23</sup>.

### **3. Le gouvernement islamique**

Puis, la situation en Iran, au moment du soulèvement, semble être suspendue entre deux grandes figures du pays, d'un côté, le Chah, de l'autre, l'Ayatollah Khomeiny : « Le despote avec en face de lui l'homme qui dresse ses mains nues, acclamé par un peuple »<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 3.

<sup>22</sup> Michel FOUCAULT, « Téhéran : la foi contre le Chah », *Corriere della sera*, 8 Octobre 1978, Vol. 103, n° 237, *DE*, Vol. II, Texte n° 244, p. 684.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 685.

<sup>24</sup> Michel FOUCAULT, « À quoi rêvent les Iraniens ? », *Le Nouvel Observateur*, 16-22 Octobre 1978, n° 727, *DE*, Vol. II, Texte n° 245, p. 690.

Foucault demandera à de nombreux experts ce que les Iraniens souhaitent réellement, une fois le régime du Chah tombé. Tous répèteront la même chose : « On sait bien ce dont ils ne veulent pas, mais ils ne savent toujours pas ce qu'ils veulent »<sup>25</sup>.

En se séjournant à Téhéran et à Qom, en discutant avec des intellectuels et des religieux, il constatera que les désirs du peuple convergent moins vers la révolution que vers un « gouvernement Islamique »<sup>26</sup>.

Pour Foucault, cela explique clairement pourquoi ce soulèvement réclame un « gouvernement islamique ». Il trouve même que cela est presque naturel face à la violence exercée par le régime sur la population tout au long de l'année 1978 qui connaît des cycles de violences, de deuils, de commémorations, se succédant les uns aux autres puis à nouveau suivies de révoltes. Les mosquées y jouent un rôle important de relais. Les mollahs dans leurs prêches énoncent des critiques virulentes du Chah, des américains, de l'Occident et de son matérialisme. Ils en appellent, au nom du Coran et de l'Islam, à la lutte contre le régime. Des cassettes de leurs prêches sont diffusées via les haut-parleurs des mosquées pour propager leur appel à la lutte à travers le pays<sup>27</sup>. Foucault décrit à quel point les iraniens veulent un gouvernement islamique, en remarquant qu'il connaît plus d'un étudiant « de gauche » ayant écrit ses revendications sur un panneau dont la teneur est claire : un « gouvernement Islamique ».

À partir de cette image Foucault considère que cette demande du « gouvernement Islamique » présente une vraie problématique. Cependant, il ne faut pas s'arrêter là, il est important d'approfondir la compréhension de ce phénomène par la saisie de ce qu'est l'Islam chiite.

90% des iraniens sont chiïtes. Selon l'emâmat, les fidèles attendent le retour du douzième imam qui fera régner sur la terre la justice et l'ordre vrai de l'Islam. Foucault, lors de sa rencontre avec l'Ayatollah Sharriât Madri – la plus haute autorité spirituelle en Iran à ce moment là – il s'entend dire : « Nous attendons le Mahdi, mais chaque jour nous nous battons pour un bon gouvernement »<sup>28</sup>.

En effet, le chiïsme selon l'Ayatollah donne à travers la religion une force politique aux iraniens. En premier lieu, les chiïtes considèrent le Coran juste car il est la volonté de Dieu. Et

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid., p. 691.

<sup>27</sup> Michel FOUCAULT, « Téhéran : La foi contre le Chah », *DE*, Vol. II, Texte n° 244, Op. cit., p. 685-686.

<sup>28</sup> Ibid., p. 686.

comme Dieu est la justice elle-même, dès lors, c'est « la justice qui a fait la loi et non la loi qui a fabriqué la justice ». Elle doit être mise en œuvre, bien sûr, selon le texte dicté par Dieu au Prophète, mais elle peut aussi être déchiffrée dans le quotidien de la vie. Donc, en attendant la venue du douzième imam, « il faut par le savoir par l'amour de Ali\* et de ses descendants, par le martyre » se défendre contre l'injustice et contre le mauvais pouvoir<sup>29</sup>. Pour Foucault, la lutte est par là un des mécanismes constitutifs de la croyance chiite.

En deuxième lieu, il remarque que les grands Ayatollahs font face au Chah, à sa police et à son armée. Ils descendent dans la rue aux côtés du peuple. L'autorité religieuse des mollahs n'est pas déterminée par une hiérarchie. Les gens se regroupent volontairement, autour des mollahs et les écoutent. La force de parole est ce qui donne la légitimité des mollahs. Foucault écrit que ces hommes de religion traduisent en réalité les colères et les aspirations de la communauté ; leur pouvoir venant de ce « jeu de la parole et de l'écoute »<sup>30</sup>.

En troisième lieu, Foucault repère dans l'Islam chiite un certain nombre de traits susceptibles de donner à ce « gouvernement islamique » une spécificité particulière :

D'une part, écrit Foucault, au niveau de l'organisation du clergé, il y a absence de la hiérarchie. Ses membres sont indépendants les uns par rapport aux autres. Mais en même temps ils ont une certaine dépendance, y compris sous une forme financière, par rapport à ceux qui les écoutent. En effet, c'est leur rôle de guide qui les font être entendus et qui donne à cette autorité purement spirituelle une grande importance<sup>31</sup>.

D'autre part, au niveau de la doctrine, pour les chiites à la suite du Prophète Mohamed commence un cycle de la révélation, celui des douze imams, qui est inachevé. À travers leur parole, leur exemple et leur martyre, ils portent la lumière du chemin qu'il faut suivre. Le douzième imam n'est pas tout à fait absent car ce sont « les hommes eux-mêmes qui le font revenir, à mesure que les éclaire davantage la vérité à laquelle ils s'éveillent »<sup>32</sup>.

Foucault indique qu'on ne peut tout de même pas considérer que les mollahs sont des révolutionnaires, « même au sens populiste du mot ». Certes, ils ne sont pas une force révolutionnaire. Depuis le XVIIe siècle, ils encadrent la religion officielle, ils accumulent aussi des biens considérables par donation des riches ou avec la complicité du pouvoir en place. Mais

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 687.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> M. FOUCAULT, « À quoi rêvent les Iraniens ? », *DE*, Vol. II, Texte n° 245, Op. cit., p. 691.

<sup>32</sup> Ibid.

ils vrai aussi que les mollahs, surtout les plus humbles, sont dans cet épisode du côté des révoltés<sup>33</sup>. Eux aussi s'opposent au régime et la modernisation. En effet, le chiisme est une idéologie répandue dans le peuple, ce que les révolutionnaires, eux-mêmes, n'arrivent pas à faire<sup>34</sup> : « Elle est bien plus qu'un vocabulaire simple à travers lequel doivent bien passer des aspirations qui n'ont pas trouvé d'autres mots »<sup>35</sup>. Aussi explique Foucault, « elle est aujourd'hui, ce qu'elle a été plusieurs fois dans le passé ; la forme que prend la lutte politique dès lors que celle-ci mobilise les couches populaires »<sup>36</sup>.

Foucault en conclut que la religion chiite transforme le mécontentement, la haine, la misère et le désespoir, en une colère décuplée<sup>37</sup> :

« Et elle en fait une force, parce qu'elle a une forme d'expression, un mode de relations sociales, une organisation élémentaire souple, et largement acceptée, une manière d'être ensemble, une façon de parler et d'écouter, quelque chose qui permet de se faire entendre des autres et de vouloir avec eux, en même temps qu'eux. »<sup>38</sup>

#### **4. Nouvelles configurations révolutionnaires**

Foucault s'aperçoit que ce qui trouble les observateurs est le fait que l'histoire montre qu'au XIXe siècle les gouvernements tombent facilement quand les peuples descendent dans la rue, tandis qu'au XXe siècle, pour renverser un régime, il faut des armes avec toute une organisation, une préparation et un état-major. Or, il n'y aura rien de tout cela avec la révolte en Iran. Elle se déroulera sans s'appuyer sur un appareil militaire, sans aucune avant-garde et encore moins un parti. Ceci ne se trouvera ni en Chine, ni à Cuba, ni au Viêt-Nam. Il n'y a pas de ressemblance non plus avec les mouvements de 1968. Car, ces hommes et ces femmes qui manifestent avec des banderoles et des fleurs, ont un but politique immédiat : c'est le renversement du Chah<sup>39</sup>.

Foucault décrit les paradoxes de cette révolution :

---

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> M. FOUCAULT, « Téhéran : la foi contre le Chah », *DE*, Vol. II., Texte n° 244, Op. cit., p. 688.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Michel FOUCAULT, « Une révolte à mains nues », *Corriere della sera*, 5 Novembre 1978, Vol. 103, n° 261, *DE*, Vol. II, Texte n° 248, p. 701.

Le premier paradoxe est que la population s'oppose à mains nues à un régime parmi les mieux armés du monde et à une des polices des plus redoutables, cela sans recourir à la lutte armée, mais avec obstination et courage. La conséquence est que les soldats n'osent plus tirer : « Le soulèvement de toute une société a étouffé la guerre civile »<sup>40</sup>, conclut Foucault.

Deuxième paradoxe, la révolte s'étend sans conflits entre les opposants au régime, les différentes classes sociales demeurant unies dans la lutte<sup>41</sup>.

Le troisième paradoxe est l'absence d'objectifs à long terme. Foucault ne considère pas cela comme un facteur de faiblesse, bien au contraire : « c'est parce qu'il n'y a pas de programme de gouvernement, c'est parce que les mots d'ordre sont courts qu'il peut y avoir une volonté claire obstinée, presque unanime »<sup>42</sup>.

Foucault pense que le pays tout entier s'est mis en état de grève générale. C'est-à-dire, en grève par rapport à la politique. Et cela en deux sens : d'abord celui d'un refus de voir se prolonger le système en place, ainsi que fonctionner ses appareils, son administration et son économie. Arrive ensuite « le refus aussi de faire place à une bataille politique sur la future constitution, sur les choix sociaux, sur la politique étrangère, sur les hommes en remplacement »<sup>43</sup>. En effet le peuple même de manière inconsciente conserve une volonté collective autour d'un seul but, le renversement du régime. Dans l'ensemble, dit Foucault, le peuple iranien veut mettre « tous ses piquants dehors », et son état d'esprit peut se résumer au fait que « sa volonté politique, c'est de ne pas donner prise à la politique »<sup>44</sup>.

En somme, le rejet du régime est en Iran un phénomène de société massif. Il n'y a aucune confusion là-dessus, c'est ce qui fait sa force et sa puissance, ainsi que la possibilité de s'étendre à l'ensemble des catégories sociales du pays. Sa propagation est singulièrement efficace, elle passe des grèves aux manifestations et aux universités, des tracts aux prédications réunissant toutes les classes et catégories sociales : les commerçants, les ouvriers, les religieux, les professeurs, les étudiants. Mais malgré la réunion de toutes les classes et catégories sociales, ce

---

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid., p. 702.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid.

mouvement ne s'appuie sur aucun parti politique, aucun homme politique, ni aucune idéologie écrit Foucault. Il n'a pas de tête déterminée<sup>45</sup>.

Mais le plus stupéfiant, dit-il encore, est que malgré l'absence de politisation, se discerne une volonté collective parfaitement unifiée. Même si ce pays est très étendu et très diversifié géographiquement, on trouve dans ce mouvement une formidable cohésion d'ensemble. Cette volonté collective transcende les clivages sociaux. Une seule chose est à l'ordre du jour : le départ du Chah, qui signifie aussi la fin de la dépendance, la disparition de la police, la redistribution des revenus pétroliers, la chasse à la corruption, de nouveaux rapports avec l'Occident, mais aussi avec le monde Arabe et l'Asie, enfin, la réactivation de l'Islam. En clair, aller vers autre mode de vie<sup>46</sup>.

Foucault explique que le rôle quasi mythique de Khomeiny, par-delà les différences sociales et politiques vient de son exil depuis quinze ans et son ferme choix de ne rentrer qu'à condition que le Chah soit parti et que soit mis fin au régime, et à la dépendance. Par ailleurs, n'étant pas un homme politique, il ne représente aucun parti, ni aucun gouvernement. Khomeiny se présente comme « le point de fixation d'une volonté collective »<sup>47</sup>.

Dès lors, que cherche Khomeiny exactement ? Son but, apprécie Foucault, est de mettre fin à la dépendance que la dictature et le jeu politique entretiennent comme étant l'instrument permettant de maintenir l'Iran dans cet état. Foucault déclare qu'il « ne s'agit pas d'un soulèvement spontané auquel manque une organisation politique ; c'est un mouvement pour se dégager, à la fois, de la domination par l'extérieur et de la politique de l'intérieur »<sup>48</sup>.

Pour Foucault, ce qui se passe en Iran n'est pas une révolution au sens littéral du terme mais :

« C'est l'insurrection d'hommes aux mains nues qui veulent soulever le poids formidable qui pèse sur chacun de nous, mais plus particulièrement, sur eux, ces laboureurs du pétrole, ces paysans aux frontières des empires : le poids de l'ordre du monde entier. C'est peut-être la première grande insurrection contre les systèmes planétaires, la forme la plus moderne de la révolte et la plus folle. »<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Michel FOUCAULT, « Le chef mythique de la révolution de l'Iran », *Corriere della sera*, 26 Novembre 1978, Vol. 103, n° 279, *DE*, Vol. II, Texte n° 253, p. 715.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid., p. 715-716

<sup>48</sup> Ibid., p. 715.

\* Foucault fait ici une allusion à ce qui allait être nommé la mondialisation et les résistances à son échelle qu'elle allait induire.

<sup>49</sup> Ibid., p. 716.

En effet, Foucault repère dans le soulèvement iranien, l'émergence des nouveaux mécanismes, de nouvelle forme de résistance qui appartient à la mondialisation.

En février 1997, la révolution iranienne fini par triompher. Mais on peut dire que rien n'a radicalement changé, car un régime en remplacera un autre, et celui de Chah se verra supplanté par l'autorité des mollahs.

Foucault, comme d'autres, se serait-il trompé ? Ou fallait-il s'attendre à ce que l'élément religieux s'efface au profit de forces nouvelles ?<sup>50</sup>

Foucault a sa réponse : d'abord, même s'il y a en Iran un gouvernement de mollahs, il reste que ce qui s'est passé tout au long de l'année 1978 menace tout gouvernement de tendance despotique. Le soulèvement iranien est un phénomène dont le monde depuis longtemps n'avait pas donné d'exemple<sup>51</sup>. En effet, dit-il, l'important est « de faire ressortir ce qu'il y a de non réductible dans tel un mouvement »<sup>52</sup>.

Il refuse d'être d'accord avec une idée de type : « inutile de vous soulever ce sera toujours la même chose »<sup>53</sup>, car pour lui « On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité, (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle »<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Michel FOUCAULT, « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, 11-12 mai 1979, n° 10661, DE, Vol. II, Texte n° 271, p. 792.

<sup>51</sup> Ibid., p. 793.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid.





# CHAPITRE IV : La biopolitique et la gestion de la population

## 1. Introduction

---

Au cours des années 70, Foucault entame un tournant « qui l'a conduit à jeter un nouveau regard sur les modes de fonctionnement des sociétés modernes, et sur les manières dont les hommes prennent en charge la gestion d'eux-mêmes à travers les mécanismes qui les constituent comme individus. Cette réorientation passe par des conceptions nouvelles en matière de pouvoir, de gouvernement et de sujet »<sup>1</sup>.

On peut dire que durant la période entre 1966-1969, ses recherches sont consacrées au sujet de la vérité. De 1980 jusqu'à sa mort en 1984, la question la plus importante est celle de la formation du sujet. Aussi, entre 1970-1979, il se consacre pleinement à la politique<sup>2</sup>.

En effet, dans les années 1971-1975, les recherches de Foucault visent à analyser les relations de pouvoir à travers le fonctionnement des mécanismes disciplinaires, à partir de deux exemples : les techniques punitives et le pouvoir psychiatrique. Cette période s'achève avec la parution de *Surveiller et punir* (1975)<sup>3</sup>. Dès 1976, il annonce dans la dernière leçon du cours paru sous le titre *Il faut défendre la société* ainsi que dans *La volonté de savoir* vouloir étudier les procédures de régulation s'appliquant à la population et qu'il appelle la « biopolitique ». Dans les deux cours parus sous les titres *Sécurité, territoire, population* (1977/1978) et *Naissance de la biopolitique* (1978/1979), il traite de « comment les micro-pouvoirs se rencontrent, de manière aléatoire, pour former des stratégies politiques d'ensembles »<sup>4</sup>. En somme on peut dire qu'au début des années 1970 jusqu'en 1976, ses études se concentrent sur l'analyse des relations de pouvoir. Puis, il examinera comment ces relations s'organisent dans une société donnée, en formant ce qu'il appelle la « gouvernementalité »<sup>5</sup>.

Dans la dernière leçon du cours de 1976, Foucault relève pour la première fois qu'à partir du milieu du XVIIIe siècle le pouvoir politique a entrepris d'investir la vie de *l'espèce humaine*.

---

<sup>1</sup> Yves MICHAUD, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », *Cité*, Paris : PUF, 2000, n° 2, p. 11.

<sup>2</sup> Jean TERREL, *Politique de Foucault*, Paris : PUF, 2010, Coll. Pratiques théoriques, p. 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 2-3.

Ce déplacement marque deux directions complémentaires : d'une part, celle qui va des mécanismes disciplinaires aux dispositifs biopolitique de sécurité ; d'autre part, celle qui va du pouvoir au gouvernement<sup>6</sup>.

Plus tôt, Foucault montre dans les conférences à l'Université pontificale de Rio de Janeiro, qui ont lieu du 21 au 25 mai 1973<sup>7</sup>, que le pouvoir disciplinaire se développe d'abord dans des communautés religieuses dissidentes de l'anglicanisme – les quakers, les méthodistes. Elles se chargent de discipliner chaque corps et chaque comportement selon des règles imposées et des surveillances permanentes. À leur apparition, ces techniques n'impliquent aucune stratégie politique, n'étant que liées à une idéologie profondément religieuse. Elles s'étendent peu à peu en dehors des couvents aux diverses institutions – l'armée, l'école, la manufacture, la prison, l'hôpital psychiatrique, l'usine, etc. Même s'il existe des effets politiques de la discipline, ils ne sont pas tout d'abord de premier plan. Au moment où la politique entreprend de gouverner la vie de l'espèce humaine, les procédures de pouvoir ne visent plus chaque corps mais des entités collectives : la ville, l'hygiène publique, la population, la natalité, la mortalité, etc. Cela devient une stratégie politique d'ensemble.

Ce chapitre essaiera de voir comment Foucault aborde ce déplacement effectué dans les sociétés occidentales à partir du milieu du XVIIIe siècle d'un pouvoir disciplinaire qui essaie de régir la multiplicité des individus en prenant en charge le corps humain par des techniques de contrôle, de dressage, de surveillance, à un pouvoir qui adresse à la multiplicité des hommes comme masse globale avec des aspects biologiques par l'application des techniques de régulation sur cette masse.

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 7.

<sup>7</sup> Comme Foucault le montre aussi dans la leçon du 28 novembre 1973.

## **2. Approche méthodologique de la question politique**

Foucault affirme que les sociétés occidentales ont conçu le pouvoir essentiellement comme l'articulation de la règle, de la loi et de la prohibition. Ceci en d'autres termes marque la limite entre ce qui est permis et ce qui interdit. Il signale que l'on retrouve cette conception juridique négative du pouvoir chez les psychanalystes, les psychologues et les sociologues. De même, quand l'ethnologie en Occident commence à étudier les différentes sociétés, elle les aborde selon les concepts de la règle et de la prohibition. Cela conditionne ses analyses depuis Durkheim jusqu'à Lévi Strauss<sup>8</sup>.

Foucault, lui, refuse de réduire le pouvoir au triptyque : règle, transgression, sanction. Il s'intéressera aux relations de pouvoir. Ceci suppose de considérer leurs conditions historiques d'émergence dans leur complexité et leurs effets multiples. C'est pourquoi Foucault enquêtera sur la généalogie du pouvoir. La question pour lui, n'est pas la traditionnelle question de qu'est-ce que le pouvoir ?<sup>9</sup> Ou en quoi consiste-il mais : comment le pouvoir s'exerce-t-il ? « Entre qui et qui, entre quel point et quel point, selon quel procédé, et avec quel effet »<sup>10</sup>. En d'autres termes, Foucault recherche les enjeux du pouvoir, ses stratégies, ses tactiques, ses règles, ses objectifs<sup>11</sup>.

Son idée est d'aborder et de comprendre le pouvoir d'un point de vue fonctionnel (positif), comme une technologie. Il trouve dans l'œuvre de Bentham et de Marx ce genre d'analyse fonctionnelle du pouvoir. Dans le livre II du Capital, il repère ainsi quelques principes méthodologiques concernant le pouvoir<sup>12</sup> :

Premièrement, il n'existe pas un pouvoir mais des pouvoirs. Il y a effectivement des échelons ou niveaux de pouvoir. Au niveau local. Par exemple, dans l'usine, dans l'armée, dans une propriété de type esclavagiste, etc. Ces formes de pouvoir ont leur propre mode de fonctionnement, leurs propres procédures, leurs propres techniques. Pour analyser le pouvoir,

---

<sup>8</sup> M. FOUCAULT, « Les Mailles de pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 297, Op. cit., p. 1002-1003.

<sup>9</sup> J. REVEL, *Dictionnaire de Foucault*, Op. cit., p. 107. Et François et Julien, Réseau SANS-TITRES, « Des formes de pouvoir chez Foucault, et notamment du biopouvoir », [En ligne], *Nouveaux millénaires, Nouveaux défis libertaires*, [Consulté le 14/09/2016], Disponible à l'adresse : <http://libertaire.free.fr/BioPouvoirSansTitre.Html>

<sup>10</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 3.

<sup>11</sup> François et Julien, Réseau SANS-TITRES, « Des formes de pouvoir chez Foucault notamment du biopouvoir », *Ibid.*

<sup>12</sup> M. FOUCAULT, « Les Mailles du pouvoir », *DE*, *Ibid.*, p. 1005.

il faut donc en premier lieu procéder à l'analyser non pas comme unité globale mais comme des pouvoirs en différentes échelles. En second lieu, de déterminer les spécificités historiques et géographiques de chacun des pouvoirs examinés. C'est ainsi que Marx insiste sur le caractère à la fois spécifique et relativement autonome du pouvoir. Par exemple, le patron d'usine, tout en imposant sa discipline propre, garde un lien avec les lois de la société.<sup>13</sup>

Deuxièmement, Foucault établit que Marx fait découler les grands appareils d'État des petits pouvoirs locaux comme l'atelier, l'armée, etc.<sup>14</sup>

Troisièmement, Foucault rapporte de Marx que ces petits pouvoirs spécifique et régionaux – dans l'armée, dans les ateliers – n'ont pas pour fonction essentielle la prohibition mais d'être producteurs d'efficacités, « dans le but d'une meilleure production, d'une meilleure productivité »<sup>15</sup>.

Enfin, Foucault repère dans le livre II du « *Capital* » une esquisse de l'histoire de la technologie du pouvoir, telle qu'elle s'exerçait dans l'atelier et dans l'armée. Ce sont là des techniques toujours en train de se perfectionner, de se développer. Cela signifie qu'il y a une véritable technologie des pouvoirs, qui possède sa propre histoire.

Foucault reste malgré tout très critique à l'endroit des marxistes. Pour lui, en effet, les analyses marxistes sont une façon de réinscrire ceci dans la théorie juridique du pouvoir<sup>16</sup>.

En somme, on peut dire que Foucault met en place une nouvelle conceptualisation du pouvoir, en l'appréhendant et en l'analysant, non pas à partir de la loi et du souverain, de la règle et de la prohibition, mais comme des relations entre partenaires dans une situation précise, ou plutôt comme un ensemble d'actions s'induisant et se répondant les unes les autres<sup>17</sup>.

### **3. Le déplacement de la discipline à la biopolitique**

Dans la dernière leçon du cours de 1976, déjà évoqué, ainsi qu'au dernier chapitre de *La volonté de savoir*, Foucault introduit un concept : celui de « Biopouvoir ». Celui-ci désigne les

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 1005-1006.

<sup>14</sup> Ibid., p. 1006.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1052.

transformations du pouvoir au milieu de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il prend comme objet l'homme en tant qu'être vivant. L'exercice du pouvoir s'applique sur « l'homme-corps » et sur « l'homme-espèce ». Le biopouvoir se décompose ainsi en deux pôles : d'un côté, une « anatomie-politique », s'exerçant sur le « corps-machine » de l'individu, de l'autre, une « Biopolitique » s'appliquant au « corps-espèce » et à ses processus biologiques d'ensemble (santé, hygiène, natalité, longévité, mortalité, etc.)<sup>18</sup>.

La notion de biopolitique apparaît pour la première fois chez Foucault en 1974, dans une conférence sur la naissance de la médecine moderne. Foucault y affirme que la médecine moderne est une médecine sociale<sup>19</sup> :

« Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est la biopolitique qui importait avant tout (le somatique, le corporel). Le corps est une réalité biopolitique ; la médecine est une stratégie biopolitique. »<sup>20</sup>

À ce moment-là, s'il forge le vocable de « biopolitique », il n'en donne pas pour autant son concept. Il ne l'utilise ici que pour bien faire voir que la société capitaliste et ses processus d'économique sont enracinées dans les corps<sup>21</sup>. Cependant, le champ général de la recherche se situe bien dans le cadre de l'institution disciplinaire que sont l'hôpital, l'école, la prison, etc.<sup>22</sup>

Le prolongement du pouvoir médical dans la société doit être rapporté à un gouvernement de la vie. Ceci permet à Foucault de créer et d'utiliser les concepts de biopouvoir et de biopolitique. Il les conceptualise pour la première fois dans la leçon du 17 mars du cours de 1976, et à la même époque dans le dernier chapitre de son livre *La Volonté de savoir*<sup>23</sup>, comme nous l'avons déjà mentionné.

Rare est la distinction entre les deux notions de biopouvoir et celle de biopolitique dans le travail de Foucault mais on la voit clairement dans la leçon du 17 mars 1976. Il entend par « biopouvoir » le pouvoir sur la vie comportant à la fois le pouvoir sur le corps individualisé ou discipliné, et le pouvoir agissant sur les processus biologiques de l'ensemble des vivants, correspondant ici à la Biopolitique.

---

<sup>18</sup> M. COMBES, *La Vie inséparée : Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Op. cit., p. 23.

<sup>19</sup> Y. MICHAUD, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi, Foucault et les identités de notre temps », Op. cit. p.16.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> M. COMBES, *La Vie inséparée*, Op. cit., p. 24.

<sup>22</sup> Guillaume LEBLANC, *La pensée Foucault*, Paris : Ellipses, 2006, p. 151.

<sup>23</sup> M. FOUCAULT, *VS*, Op. cit.

Ainsi, Foucault s'interrogera sur la succession des transformations allant du pouvoir de la souveraineté au pouvoir disciplinaire et pour finir au pouvoir biopolitique. Il examinera le fonctionnement de chacun d'eux, et il cherchera à comprendre les facteurs permettant ce changement.

Dans le cours du 17 mars 1976, Foucault met en opposition le droit traditionnel « du souverain de faire mourir ou de laisser-vivre » avec le droit moderne de « pouvoir de « faire » vivre et de « laisser mourir ». Cela ne signifie pas que le second se substitue au premier mais qu'il le complète, le modifie, et qu'en même temps il va être un droit ou plutôt un pouvoir exactement inverse. En effet, d'après les juristes, le droit traditionnel du souverain résulte du contrat social par lequel les individus délèguent le pouvoir absolu sur eux au roi afin de protéger leur vie : « Le sujet tenait du pouvoir sa vie »<sup>24</sup>. Alors que « Le pouvoir moderne contrôle et gouverne la vie. (...) Il s'agit de gouverner la population, de la discipliner, de la contrôler, de la médicaliser, de favoriser sa croissance et son bien-être »<sup>25</sup>.

Dans la conférence à l'Université de Bahia en 1976, « Les mailles du pouvoir », Foucault identifie les facteurs qui exigeaient les transformations des mécanismes du pouvoir au niveau des relations comme des fonctionnements. Foucault montre que le pouvoir de la souveraineté – qui s'exerce de haut en bas, du souverain au sujet – cesse de bien fonctionner dans une société en voie de développement capitaliste. Il identifie deux freins : celui de sa discontinuité lui empêchant un contrôle permanent du corps social ; et celui de prélever obligatoirement un pourcentage sur les récoltes pour le clergé, le seigneur et le pouvoir royal. Ce processus est très onéreux, car il y a toujours une soustraction économique. Tout cela exigera l'apparition d'un mécanisme nouveau de pouvoir contrôlant les choses et les personnes jusqu'au moindre détail<sup>26</sup>. C'est la discipline apparue à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle qui remplira ce rôle. Foucault définit la discipline comme une technologie étant « au fond, le mécanisme de pouvoir par lequel nous parvenons à contrôler dans le corps social jusqu'aux éléments les plus ténus, par lesquels nous arrivons à atteindre les atomes sociaux eux-mêmes, c'est-à-dire l'individu (technique d'individualisation du pouvoir). Comment surveiller quelqu'un, comment contrôler sa

---

<sup>24</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, Op. cit., p. 214-215.

<sup>25</sup> Y. MICHAUD, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », Op. cit., p.17.

<sup>26</sup> M. FOUCAULT, « Les Mailles du pouvoir », Op. cit., p. 1009.

conduite, son comportement, ses aptitudes, comment intensifier sa performance, multiplier ses capacités, comment le mettre à la place où il sera le plus utile »<sup>27</sup>.

Avec l'expansion démographique au XVIII<sup>ème</sup> siècle et le développement du capitalisme, les problèmes de la population vont prendre une autre dimension. Car l'instrument de la statistique – qui avait fonctionné à l'intérieur des cadres administratifs de souveraineté –, permet de montrer que la population comporte des effets propres à son agrégation (épidémies, expansions endémiques, ou encore la spirale de travail, etc.) et que ces phénomènes sont irréductibles à ceux de la famille. La statistique dévoile aussi que la population, par ses déplacements, et par ses activités a des effets économiques spécifiques et elle permet également de quantifier les phénomènes propres à la population, contrairement à la période précédente où la famille forme le noyau de la gestion gouvernementale<sup>28</sup>.

Le pouvoir disciplinaire a une spécificité, il ne peut s'homogénéiser que dans des cadres bien déterminés comme l'école, l'hôpital, la caserne, l'atelier, etc. C'est pourquoi, au milieu du XVIII<sup>ème</sup> siècle, il apparaît une nouvelle technologie de pouvoir répondant aux insuffisances de la discipline, et ne s'exerçant pas sur les individus en tant que tels mais sur les phénomènes globaux, sur la population sous-tendue par ses processus biologiques<sup>29</sup>. On parlera dès lors de biopolitique.

Même si l'on commence à problématiser la vie dans tous ses aspects dans le champ de la pensée politique, Foucault suivra de son côté les transformations du pouvoir dans ses mécanismes, ses techniques et ses technologies<sup>30</sup>.

Il perçoit d'abord qu'à la différence des techniques disciplinaires, s'adressant à l'« homme-corps », la biopolitique, elle, se préoccupe de l'« homme-espèce ». En d'autres termes, les premières tentent de régir la multiplicité des hommes en les individualisant. En effet, elles sont centrées sur les corps eux-mêmes en les prenant en charge pour deux raisons bien distinctes. D'une part, celle de leur assurer une distribution spatiale, c'est-à-dire, qu'ils soient séparés, alignés, mis en série, cela afin d'en majorer la force utile, par l'exercice, le dressage et la surveillance. D'autre part, celle d'arriver à une rationalisation de l'économie de pouvoir devant s'exercer à moindre coût par tout un système de surveillance, de hiérarchies, d'inspection, d'écriture, de rapports, etc. La seconde, apparue dans la seconde moitié du

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 1010.

<sup>28</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 107-108.

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, Op. cit., p. 222.

<sup>30</sup> Ibid., p. 215.

XVIII<sup>ème</sup> siècle, s'adresse à la multiplicité, non pas comme la somme des individus la composant, mais comme une « masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie »<sup>31</sup>.

La population est considérée comme « une espèce d'entité biologique »<sup>32</sup>, se caractérisant par un taux de natalité, de mortalité, de longévité, et par un état de santé<sup>33</sup>.

Foucault souligne que le biopouvoir vise à transformer la technique du pouvoir afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de procédés disciplinaires, mais il s'adresse aussi à l'ensemble des vivants constitués en population<sup>34</sup>. Cette nouvelle technique de pouvoir n'exclut pas la discipline, au contraire, les deux technologies de pouvoir vont se superposer<sup>35</sup>.

La biopolitique intervient sur la population comme un ensemble de processus qu'il faut gérer à partir de ce qu'elle a de « naturel ». Foucault déterminera ce que signifie cette naturalité de la population par le recours aux travaux des physiocrates et des économistes du XVIII<sup>ème</sup> siècle, tels que Mirabeau, l'Abbé Pierre Jaubert et Quesnay. Selon eux, la population n'est pas une donnée première, elle dépend de toute une série de variables comme le climat, l'entourage matériel, l'intensité commerciale, etc. Dès lors, elle apparaît comme un phénomène naturel pouvant subir des changements par les lois volontaristes du souverain. Il faut donc agir avec des facteurs extérieurs à la population. Par exemple, si l'on veut augmenter le taux de natalité, il faut agir sur la manière de distribution des richesses, également de se tourner vers le commerce entre nations pour créer des possibilités de travail, etc. Il s'agit là, d'une technique de savoir prise sur les choses qui apparaissent comme éloignées de la population. Mais le calcul, l'analyse et la réflexion, nous montrent que ces facteurs peuvent agir sur la population<sup>36</sup>.

La naturalité de la population, nous disent les physiocrates, se trouve aussi dans « le désir ». L'idée qu'ils développent tient en ceci, que l'intérêt collectif s'obtient par la mise en relation et la connexion des désirs individuels. Cela « marque à la fois la naturalité de la population et l'artificialité possible des moyens que l'on se donne pour la gérer »<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 216.

<sup>32</sup> M. FOUCAULT, « Les Mailles du pouvoir », *DE*, Op. cit., p. 1012.

<sup>33</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, Op. cit., p. 115.

<sup>34</sup> J. REVEL, *Dictionnaire de Foucault*, Op. cit, p. 25.

<sup>35</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, Ibid., p. 222.

<sup>36</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 72-74.

<sup>37</sup> Ibid., p. 75.

Foucault résume en effet que la notion de désir d'après les physiocrates constitue un moteur d'action à l'intérieur des techniques de pouvoir et de gouvernement. Le but est de savoir comment dire oui à ce désir. Cela arrive tout à fait en opposition aux juristes médiévaux et à tous les théoriciens du droit naturel, aussi bien Hobbes que Rousseau, qui estimaient que « le souverain, c'est celui capable de dire non au désir de tout individu »<sup>38</sup>.

La naturalité de la population se voit aussi soumise aux accidents, aux hasards et aux causes conjoncturelles<sup>39</sup>. Ce sont des phénomènes aléatoires et imprévisibles au niveau des individus, alors qu'ils ont des aspects constants au niveau de la population. Ils se produisent sur la population dans une durée déterminé du temps plus ou moins longue. À partir de cela, le pouvoir biopolitique met en place des mécanismes de prévision, d'estimation statistique et des mesures globales afin d'établir des mécanismes régulateurs dans la population avec son entourage aléatoire. Ceux-ci permettent d'installer un équilibre, une homéostasie, et d'assurer des compensations, c'est-à-dire, de fixer des mécanismes de sécurité pour contrôler ces phénomènes aléatoires inhérents à la population<sup>40</sup>.

Foucault explique que ces mécanismes sont destinés à maximaliser les forces et à les extraire, tout comme celles des disciplines, mais d'une manière différente. Car ils ne prennent pas l'individu au niveau du « détail ». Ils ne s'adressent pas non plus au corps des individus pour les mettre dans une machine de dressage et de surveillance permanents. Au contraire, les mécanismes de la biopolitique tentent d'obtenir des états globaux d'équilibre, de régularité. Il s'agit « de prendre en compte la vie, les processus biologiques de l'homme-espèce, et d'assurer sur eux non pas une discipline, mais une régularisation »<sup>41</sup>.

En résumé, Foucault dit que « la population à partir de ce moment-là va être perçue non pas à partir de la notion juridico-politique de sujet, mais comme une sorte d'objet technico-politique d'une gestion et d'un gouvernement »<sup>42</sup>.

Revenons à la leçon du 17 mars 1976, où Foucault clarifie la distinction entre la technologie disciplinaire du corps et la technologie régulatrice de la vie selon trois propositions. Tout d'abord, c'est « Une technologie de dressage opposée ou distincte d'une technologie de

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 74-75.

<sup>39</sup> Ibid., p. 76.

<sup>40</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, Op. cit., p. 219.

<sup>41</sup> Ibid., p. 219-220.

<sup>42</sup> M FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 72.

sécurité »<sup>43</sup> ; ensuite « Une technologie disciplinaire, qui se distingue d'une technologie assurancielle ou régularisatrice »<sup>44</sup> ; enfin, c'est « une technologie qui est bien dans les deux cas, technologie du corps, mais dans un cas, il s'agit d'une technologie où le corps est individualisé comme organisme doué de capacité, et dans l'autre, d'une technologie où le corps est replacé dans les processus biologiques d'ensemble »<sup>45</sup>. L'importance de cette distinction entre mécanismes disciplinaires et régulateurs est liée au fait que leur articulation définit une modalité du pouvoir. Elle forme depuis deux siècles le fond de la gestion de la société, malgré bien sûr les transformations qu'elle subit dans le temps<sup>46</sup>.

En fait, c'est à partir de cette articulation entre les technologies disciplinaires et régulatrices que l'on comprend le rôle du pouvoir dans les sociétés occidentales modernes. Par exemple, les cités ouvrières au XIX<sup>e</sup> siècle montrent clairement des mécanismes disciplinaires, de contrôle, par leur quadrillage, par la localisation des familles, etc. Elles sont aussi un lieu de mécanismes régulateurs, avec la présence d'un système d'assurance-maladie, l'observation d'une hygiène familiale, la scolarisation des enfants, etc. Le domaine de la sexualité, quant à lui, se situe « au carrefour du corps et de la population », car elle appartient à la discipline, étant une pratique corporelle. En même temps, étant procréatrice, elle est l'élément principal constitutif de la population. Il y a également le domaine médical, agent des processus de savoir et de pouvoir, pouvant s'exercer sur les corps comme sur les processus biologiques de la population. On trouve aussi ces deux technologies de pouvoir dans les « normes » car elles « contrôlent l'ordre disciplinaire du corps et l'événement aléatoire d'une multiplicité biologique »<sup>47</sup>.

Dans la leçon du 10 janvier 1979, Foucault déclare ainsi :

« Il me semble que l'analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l'on a compris le régime général de cette raison gouvernementale, [...], ce régime général que l'on peut appeler la question de vérité, premièrement la vérité économique à l'intérieur de la raison gouvernementale, et par conséquent si on comprend bien de quoi il s'agit dans ce régime qui est le libéralisme, lequel s'oppose à la raison d'État, – ou plutôt [la] modifie fondamentalement sans peut-être en remettre en question les fondements –, c'est une fois qu'on aura su ce que c'était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu'on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est la biopolitique. »<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, *Ibid.*, p. 222.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> M. COMBES, *La vie Inséparée, Vie et sujet au temps de la biopolitique*, *Op. cit.*, p. 25.

<sup>47</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, *Op. cit.*, p. 223-225.

<sup>48</sup> Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique, Cours de collège de France (1978-1979)*, Paris : Gallimard/Seuil, 2004, Coll. Hautes-Études, p. 24.

Cette citation amène à s'interroger : tout d'abord, comment et pourquoi l'économie politique a-t-elle pu se présenter comme forme première de la raison gouvernementale ? Ensuite, quelle est la relation entre le principe de vérité et celui d'auto-limitation de cette même raison gouvernementale ? Enfin, quelle est le lien entre le régime de vérité et cette raison gouvernementale ?

Premièrement, Foucault donne quelques points indispensables pour comprendre comment l'économie politique assure l'autolimitation de la raison gouvernementale :

D'abord, l'économie politique découvre une certaine naturalité des objets de l'action gouvernementale qui elle-même a une nature propre. Cette nature, « C'est l'autre face de quelque chose dont la face visible, visible pour les gouvernants, [...] »<sup>49</sup>. Cela veut dire que l'action gouvernementale a un « dessous » qu'il faut étudier par l'économie politique. Par exemple, le fait que la population aille vers les salaires les plus élevés. Cela d'après les économistes est une loi de nature<sup>50</sup>.

Ensuite, l'autolimitation de la raison gouvernementale par l'économie politique. Il s'agit de ceci que le gouvernement prend ses décisions, non pas comme il veut mais en respectant la naturalité des objets et des actions gouvernementales. Car, si le gouvernement va à l'encontre des lois de la naturalité des objets, il va y avoir des conséquences négatives ou plutôt des échecs. Cela signifie qu'il peut y avoir « réussite ou échec [...] qui sont maintenant les critères de l'action gouvernementale, et non plus légitimité ou illégitimité »<sup>51</sup>.

Foucault conclut que la possibilité de limitation est introduite dans la raison gouvernementale par le biais de l'économie politique. C'est-à-dire que l'action gouvernementale se voit limitée elle-même en fonction « de la nature de ce qu'elle fait et ce sur quoi elle porte »<sup>52</sup>.

Deuxièmement, la question de la vérité. Foucault mentionne qu'avec l'économie politique, le principe de vérité prend une autre dimension. Si, par exemple, les conseillers du Prince fixent les limites de la sagesse, les experts économiques au milieu du XVIIIème siècle auront pour tâche d'informer le gouvernement de la vérité, autrement dit qu'elle l'informer de

---

<sup>49</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 18.

<sup>50</sup> Ibid., p. 18.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid., p. 19.

quels sont les mécanismes naturels des pratiques gouvernementales et des objets qu'elles manipulent<sup>53</sup>. Ce que Foucault nomme l'économie de la vérité<sup>54</sup>.

Foucault précise qu'au milieu du XVIIIème siècle, les pratiques gouvernementales, qui réfléchissent à partir de leurs naturalités propres, vont être liées entre elles par des mécanismes, cohérents et raisonnés. Ces mécanismes permettent de les juger bonnes ou mauvaises, non pas à partir d'une loi ou d'un principe moral mais en fonction du vrai et du faux<sup>55</sup>. Ce que Foucault appelle le « régime de vérité » dont le dispositif de base se perpétue jusqu'à aujourd'hui<sup>56</sup>.

On peut dire donc qu'avec l'économie politique, les pratiques gouvernementales passeront dans un nouveau régime de vérité, occasionnant un déplacement des questions précédentes de l'art de gouverner.

La souveraineté relève d'abord de questions de la conformité gouvernementale aux lois morales, naturelles et divines. Puis, avec la raison d'État au XVIème et XVIIème siècles, on se demande si les pratiques gouvernementales sont assez détaillées pour porter l'État à son maximum de force. Enfin, avec l'économie politique au milieu de XVIIIème siècle, le questionnement se fait autre : comment les pratiques gouvernementales se situent-elles entre le maximum et le minimum de la nature des choses ? En effet, cela indique l'émergence d'un nouveau régime de vérité comme principe d'autolimitation du gouvernement<sup>57</sup>.

Comme Foucault le précisera dans un article intitulé « La fonction politique de l'intellectuel » en 1976 :

« Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de vérité : C'est-à-dire le type de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrai ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. »<sup>58</sup>

Foucault affirme que l'enjeu ici est de montrer comment « les séries pratique-régime de vérité forment un dispositif de savoir-pouvoir qui marque effectivement dans le réel ce qui n'existe pas et le soumet légitimement au partage du vrai et du faux »<sup>59</sup>. Cela signifie que

---

<sup>53</sup> Ibid., p.19-20.

<sup>54</sup> Michel FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel », *Politique-Hebdo*, 29 Novembre-5 Décembre 1976, *DE*, Vol. II, Texte n° 184, p. 113.

<sup>55</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 21.

<sup>56</sup> Ibid., p. 20.

<sup>57</sup> Ibid., p.21.

<sup>58</sup> M. FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel », *DE*, Vol. II, p. 112.

<sup>59</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 22.

chaque régime de vérité au biais de son discours faire exister la distinction entre le vrai et le faux. Par exemple, dans *L'histoire de la folie*, Foucault fait une esquisse de l'histoire du partage entre la raison et la folie de la fin de Moyen-Âge jusqu'à la naissance de l'asile au XIX<sup>ème</sup> siècle, en montrant que le regard que l'on porte sur la folie dépend du contexte culturel, ou plutôt du régime de vérité dans lequel elle s'inscrit. En d'autres termes, cela relève d'un régime de vérité qui détermine ce qui est le vrai et ce qui est le faux.

À partir de cette même perspective, on peut dire que selon Foucault le milieu du XVIII<sup>ème</sup> siècle est caractérisé par l'apparition de l'économie et de la politique comme deux pôles dissymétriques, qui n'existent auparavant et qui ne sont pas une illusion ou une idéologie mais qui s'inscrivent dans le réel en « relevant d'un régime de vérité qui partage le vrai et le faux ». Ce que l'on appelle le « Libéralisme »<sup>60</sup>.

Foucault décrit, lors de la première leçon du cours 1979, la perspective analytique par laquelle il va aborder la notion de biopolitique – comme nous l'avons déjà vu dans ce chapitre. Il déclare dans le résumé de fin d'année que ce cours n'aura formé, en son entier, que l'introduction de ce sujet. Il précisera alors ce qu'il entend par la « Biopolitique » :

« la manière dont on a essayé, depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par le phénomène propre à un ensemble de vivants constitués en population : santé, hygiène, natalité, longévité, race... On sait quelle place croissante ces problèmes ont occupé depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et quels enjeux politiques et économiques ils ont constitué jusqu'à aujourd'hui. Il m'a semblé que l'on ne pouvait pas dissocier ces problèmes du cadre de rationalité politique à l'intérieur duquel ils sont apparus. »<sup>61</sup>

Selon Foucault, ces problèmes ne peuvent pas être dissociés du cadre dans lequel ils sont apparus. Ce cadre est le libéralisme.

---

<sup>60</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 22.

<sup>61</sup> Ibid., p. 333.



# CHAPITRE V : Les dispositifs de sécurité

---

## 1. Introduction

Dans les trois premières leçons du cours de 1977-1978, Foucault définit les « dispositifs de sécurité » en les mettant en comparaison avec les mécanismes légaux et les mécanismes disciplinaires.

Il va indiquer les caractéristiques essentielles et les formes de chacun d'entre eux. La première forme, c'est le mécanisme légal fonctionnant depuis le Moyen Age jusqu'au XVIIe avec le partage binaire entre le permis et le défendu, c'est-à-dire cela consiste à poser une loi et fixer une punition à celui qui l'enfreint<sup>1</sup>. La loi vient d'en haut, de la volonté de souverain, pour agir sur la réalité en interdisant ce qui est contraire à cette volonté souveraine<sup>2</sup>. Cela correspond à la monarchie absolue, ou plutôt à l'État de justice. La deuxième forme, c'est le mécanisme disciplinaire qui a apparu à partir du XVIIe siècle. Ce mécanisme consiste en un système légal encadré par des mécanismes de surveillance et de correction. Autrement dit à l'intérieur du système légal apparaît « toute une série de techniques adjacentes, policières, médicales, psychologiques qui relèvent de la surveillance, du diagnostic, de la transformation des individus »<sup>3</sup>. Cela correspond à la période du mercantilisme et du caméralisme, ou à l'État administratif. Et la troisième forme, c'est les dispositifs de sécurité qui se caractérisent par l'insertion du phénomène en question à l'intérieur d'une série d'événements de manière à ce que le phénomène en quelque sorte s'annule lui-même<sup>4</sup>. Cela correspond à l'État de gouvernement.

Si Foucault considère le système légal archaïque, et le système disciplinaire comme moderne, il va définir le dispositif de sécurité comme contemporain<sup>5</sup>. Cela ne signifie pas qu'il y a une succession entre le code légal, la discipline, et la sécurité. Mais, en effet ces modalités forment chacune un édifice complexe dans lequel on trouve les trois techniques – légale, disciplinaire, et le dispositif de sécurité –, mais ce qui va changer c'est le perfectionnement de

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 7.

<sup>2</sup> Jean TERREL, *Politique de Foucault*, Paris : PUF, 2010, Coll. Pratique Théorique, p. 47.

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit. p. 7-9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.p. 8, 61.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 8.

ces techniques et surtout la domination d'une technique dans le système de corrélation entre elles. À partir de là, Foucault mentionne que l'on peut faire une histoire de ces techniques mais aussi une histoire de la technologie plus globale, mais également beaucoup plus floue par rapport à celle des techniques de domination et du système de corrélations<sup>6</sup>.

## **2. La notion de dispositif de sécurité**

Mais pour bien comprendre ce que Foucault entend par dispositif de sécurité, il faut le mettre en perspective par rapport à son analyse globale.

Foucault dit dans le résumé du cours de *Sécurité, Territoire, Population*, que ce cours « a porté sur la genèse d'un savoir politique qui allait placer au centre de ses préoccupations, la notion de population et les mécanismes susceptibles d'en assurer la régulation ». C'est un « passage d'un « État territorial », à un « État de population » »<sup>7</sup>. Il précise que cela ne consiste pas en une simple substitution, mais plutôt en un déplacement qui met l'accent sur « l'apparition de nouveaux objectifs, donc de nouveaux problèmes et de nouvelles techniques »<sup>8</sup>. Et pour suivre cette genèse, il faut prendre la notion de « gouvernement » comme fil directeur<sup>9</sup>.

Dans cette citation Foucault détermine trois choses : d'abord, que sa recherche porte sur la genèse d'un savoir politique qui met la population au centre de ses préoccupations, ainsi que les mécanismes ou la technologie qui vont assurer la régulation de cette population. Puis, il définit également un nouvel axe d'analyse. Celui-ci consiste à mettre en relation la population, la sécurité, le gouvernement. Enfin, il insiste sur le fait que cela marque un vrai déplacement de l'État territorial à l'État de population. Cela veut dire que la recherche de Foucault va mettre l'accent, non pas sur la sûreté du territoire propre aux mécanismes de la souveraineté, mais sur les diverses technologies de sécurité corrélatives du gouvernement de la population<sup>10</sup>. Ou

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 10.

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit, p. 373.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Louis-Philippe BLANCHETTE, « Genèse du biopouvoir et dispositif de sécurité », *Lex. Electronica*, Automne 2006, Vol. II, n° 2, p. 5.

comme dit Alain Brossat que dans le cours de 1977-1978, la question principale n'est plus portée sur une définition de la discipline ou du pouvoir, mais sur qu'est-ce que gouverner ?<sup>11</sup>

En effet, ce déplacement n'est pas dissocié d'une part de ce que Foucault appelle biopouvoir et biopolitique, et d'autre part de ce cadre de nouvelle rationalité politique qui est le « libéralisme » non pas comme système économique mais comme « rationalisation de l'exercice du gouvernement »<sup>12</sup>. Ceci explique la raison pour laquelle Foucault s'intéresse à définir le biopouvoir dès l'introduction de la première leçon du cours de 1977-1978 : « Le Biopouvoir, c'est-à-dire cette série de phénomènes qui me paraît assez importante, à savoir l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir »<sup>13</sup>. Le pouvoir cesse d'être essentiellement juridique, et il va dominer les corps et la vie de la population.

Dès lors, la question de Foucault est la suivante : comment est-on passé de la problématique de la sûreté du territoire souverain à la problématisation de la régulation de la population ?<sup>14</sup>

Pour suivre la façon dont Foucault traite cette problématique, il faut déterminer ce qu'il entend en premier lieu par « dispositif » et en deuxième lieu par gouverner ou plutôt par gouvernementalité comme fil directeur de sa recherche.

Le terme de « dispositif » apparaît chez Foucault dans les années soixante-dix, pour désigner des techniques, des stratégies, et des formes d'assujettissement mises en place par le pouvoir. Mais l'apparition de cette notion dans le champ conceptuel de Foucault est liée à son utilisation par Deleuze et Guattari dans « L'Anti-Œdipe »<sup>15</sup>.

Dans un entretien, intitulé « Le jeu de Michel Foucault » (1977), Foucault va déterminer le sens et la fonction méthodologique de la notion « dispositif » telle qu'il l'entend :

« C'est premièrement un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. Deuxièmement, c'est que

---

<sup>11</sup> Alain BROSSAT, « Hambourg ? Les dispositifs de sécurité », *Appareil* [En ligne], Article mis en ligne le 30 Décembre 2008, [Consulté le 8 Septembre 2016], Disponible à l'adresse : <http://appareil.revues.org/690>

<sup>12</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, p. 323.

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, *STP*, p. 3.

<sup>14</sup> L.-P. BLANCHETTE, « Genèse du biopouvoir et dispositif de sécurité », *Op. cit.*, p.5.

<sup>15</sup> J. REVEL, *Dictionnaire Foucault*, *Op. cit.*, p. 41.

je voudrais repérer [...], c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents. Troisièmement, par dispositif, j'entends une sorte-disons- de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d'une masse de population flottante qu'une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante : il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale de la névrose. »<sup>16</sup>

En effet la notion de dispositif remplace celle d'épistémè apparue dans *Les mots et les choses*. L'épistémè, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif que Foucault emploiera dix ans plus tard et qui contient à la fois tout le social discursif et non discursif comme les institutions, les pratiques, etc.<sup>17</sup>.

### **3. Les dispositifs de sécurité et le gouvernement de la population**

Dans la leçon du 1<sup>er</sup> Février 1978, Foucault indique qu'il faut bien remarquer dans le champ de réalité ces trois mouvements qui sont : le gouvernement, la population, l'économie politique comme science et comme technique d'intervention du gouvernement dans ce champ de la réalité. Ces trois mouvements constituent, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, selon lui, une série solide qui n'est pas dissociée jusqu'à aujourd'hui<sup>18</sup>. Foucault ajoute qu'il voudrait donner à son cours *Sécurité, Territoire, Population* un autre titre plus exact : c'est l'histoire de la gouvernementalité<sup>19</sup>. C'est-à-dire une généalogie de l'État libéral comme forme de rationalité propre aux dispositifs de régulation biopolitique<sup>20</sup>.

Foucault dérive le terme de gouvernementalité du gouvernement pour référer à son essence<sup>21</sup>. Par gouvernementalité Foucault va désigner trois choses :

« 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",

---

<sup>16</sup> M. FOUCAULT, *DE*, p. 299.

<sup>17</sup> J. REVEL, *Ibid.*, p.42.

<sup>18</sup> M. FOUCAULT, *STP*, p. 111.

<sup>19</sup> *Op. Cit.*

<sup>20</sup> L.-P. BLANCHETTE, *Ibid.* p.6.

<sup>21</sup> Olivier RAZAC, *Avant Foucault, Après Foucault : Disséquer la société de contrôle*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 32.

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 d'appareils spécifiques de gouvernement et d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par »gouvernementalité« je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat de processus par lequel l'État de justice du Moyen Age devenu aux XVe et XVIe siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé. »<sup>22</sup>

Pour faire une genèse de la gouvernementalité moderne, comme procédures et mécanismes mis en œuvre dans une société donnée, Foucault remonte jusqu'à la pastorale hébraïque. Il montre que le pouvoir du berger ne s'exerce pas sur un territoire fixe mais sur « une multitude en déplacement vers un but »<sup>23</sup>. Et que le rôle de ce pastoralat est de surveiller son troupeau, et de lui assurer la subsistance et le salut. Et il ajoute que ce type de pouvoir a été introduit en Europe par le Christianisme qui prend une forme institutionnelle dans ce que Foucault a appelé le « pastoralat ecclésiastique », c'est-à-dire le rôle que l'église chrétienne a joué pour gouverner les âmes par « des activités centrales et savantes, indisponible au salut de tous et chacun »<sup>24</sup>.

Le pastoralat connaît de profondes mutations à partir du 16<sup>e</sup> siècle, où la question fondamentale sera : comment se conduire ? Quelle règle pour se conduire comme il faut ?

Dans quelle mesure l'exercice du pouvoir du souverain doit-il s'accompagner d'un certain nombre de tâches ?<sup>25</sup>

Foucault souligne ici qu'il n'y a pas eu mutation des manières de conduire du pastoralat religieux à d'autres formes, mais « il y a eu en fait intensification, démultiplication, prolifération générale de cette question et de ces techniques de la conduite »<sup>26</sup>. Et que cela conduit à la naissance de nouveaux rapports économiques et sociaux, et de nouvelles structurations politiques<sup>27</sup>.

Foucault poursuit son analyse en soulignant la transformation importante marquée par le passage d'un art de gouverner hérité du Moyen Age, qui doit respecter un certain nombre de principes traditionnels (les lois divine et morales, les lois naturelles, etc.), à un art de gouverner dont la rationalité forme les principes dont le domaine d'application est l'État. C'est une

---

<sup>22</sup> M. FOUCAULT, *STP*, p. 111-112.

<sup>23</sup> M. FOUCAULT, *STP*, p. 374.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid., p. 236.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid., p.p. 236, 374.

nouvelle matrice de rationalité, selon lequel le souverain doit exercer sa souveraineté<sup>28</sup>. C'est l'État administratif (XVIe et XVIIe siècle), qui naît dans une territorialité de type frontalier, et qui correspond à une société de règlement et de discipline<sup>29</sup>. Il se caractérise par des mécanismes disciplinaires de surveillance, de dressage, et de correction avec une toute série de techniques adjacentes, policières, médicales, psychologiques, qui relèvent de la transformation éventuelle des individus<sup>30</sup>. C'était le mercantilisme qui a comme objectif le renforcement d'État, la production, les échanges commerciaux, et l'accumulation monétaire d'une part et d'autre part la croissance de la population. Il s'agira de gouverner selon la « raison d'État » qui se caractérise d'un côté par un appareil diplomatique-militaire permanent ayant pour objectif de défendre l'intérêt d'État et d'assurer son indépendance par rapport à l'ensemble des autres pays<sup>31</sup>. Ceci réalise l'équilibre européen qui était l'un des principes directeurs de traité de Westphalie (1648)<sup>32</sup>. Par ailleurs, dans l'État de police, il s'agit de « prendre en charge l'activité des 'individus jusqu'à leur grain le plus tenu »<sup>33</sup>, par l'intermédiaire d'un règlement indéfini ou plutôt illimité. C'est l'objectif illimité qui est prescrit à l'État de police par la raison d'État limitée par le droit. Ce dernier s'exprime, en termes des droits naturels imprescriptibles qu'aucun souverain ne peut pas transgresser ainsi que par le contrat social comme contrat constitutif du souverain<sup>34</sup>. Foucault résume que bien que les mercantilistes et les caméralistes essayent de rationaliser l'exercice de pouvoir comme pratique du gouvernement, ils s'appuyaient sur la souveraineté comme question politique et comme principe d'organisation politique<sup>35</sup>.

#### **4. L'économie politique comme mécanisme régulateur**

En suivant ce fil d'analyse, Foucault affirme que la question de la population et de la richesse, sous ses différents aspects – fiscalité, disette, dépeuplement, etc. – va constituer une des conditions de la formation de l'économie politique. Plus précisément les physiocrates

---

<sup>28</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, p. 6.

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, *STP*, p. 113.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.7.

<sup>31</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, p. 7-8.

<sup>32</sup> M. FOUCAULT, *STP*, p. 374.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 105-106.

s'étaient rendu compte que la gestion de rapport ressources/population, ne pouvait pas être traitée par le système disciplinaire de règlement et coercition qui essayait de majorer la population pour augmenter les ressources. Par opposition aux mercantilistes de la période précédente les physiocrates traitaient le problème de la population de manière tout à fait différente. Pour eux la population n'est pas la simple somme des sujets qui habitent un territoire, c'est une variable qui dépend d'un certain nombre de facteurs naturels, et artificiels<sup>36</sup>. Cette perception des problèmes spécifiques de la population, permet ensuite « la constitution d'un savoir de gouvernement [...] absolument indissociable de la constitution d'un savoir de tous processus qui tournent autour de la population au sens large ce qu'on appelle précisément l'économie »<sup>37</sup>.

Foucault indique que l'économie politique a pu se constituer à partir du moment où le problème de la population est apparu au cœur de l'intérêt du gouvernement parmi les différents éléments de la richesse. En d'autres termes, ce sont les réseaux continus et multiples entre la population, le territoire, et la richesse, qui permettent l'apparition de l'économie politique comme science, et en même temps comme une technique d'intervention gouvernementale. Une technique qui va intervenir d'un côté, sur le champ de l'économie et d'autre côté sur de la population<sup>38</sup>. Cela marque « le passage d'un régime dominé par les structures de souveraineté, à un régime dominé par les techniques du gouvernement [qui] se fait au XVIIIe siècle autour de la population, et par conséquent autour de l'économie politique »<sup>39</sup>.

Foucault va montrer comment l'économie politique va jouer un rôle régulateur dans la raison gouvernementale moderne par la découverte de mécanismes intelligibles qui constituent sa « naturalité », c'est-à-dire la nature propre aux objets de l'action gouvernementale, ainsi qu'à la pratique gouvernementale elle-même qui se cachent sous la face visible du gouvernant. C'est cela qu'il faut étudier dans sa nécessité propre par l'économie politique<sup>40</sup>. À partir de cette découverte de la « naturalité », le gouvernement ne va pas pouvoir faire ce qu'il veut mais faire uniquement en respectant cette nature des choses. S'il va à l'encontre des lois des objets qu'il manipule, il y aura des conséquences négatives. Autrement dit, il peut y avoir « réussite ou

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 375.

<sup>37</sup> Ibid., p. 109.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, p. 18.

échec qui sont maintenant les critères de l'action gouvernementale, et non plus, légitimité ou illégitimité »<sup>41</sup>.

En conséquent de la naturalité de la population et des processus économiques, le nouvel art de gouverner va avoir comme principe fondamental de respecter cette naturalité, c'est-à-dire que l'intervention de l'État doit être limitée<sup>42</sup>. Mais en même temps va apparaître de nouvelles formes d'intervention possibles, et nécessaires pour assurer la sécurité de ces phénomènes « naturels » qui sont les processus « économiques ou qui sont les processus intrinsèques de la population<sup>43</sup>. Cela signifie la mise en place de ce que Foucault appelle les « dispositifs de sécurité ».

## **5. La liberté et les dispositifs de sécurité**

Foucault précise que cet art libéral de gouverner qui s'est mis en place au milieu de XVIIIe siècle, ne peut fonctionner qu'à condition qu'il y a un certain nombre de liberté : liberté de marché, liberté de vente et d'achat, libre exercice du droit de propriété, liberté expression, etc. Dès lors selon Foucault, ce nouvel art de gouverner est obligé d'un côté de produire ces libertés, et d'un autre côté de les organiser<sup>44</sup>. Ce rôle d'organisateur ou de gestionnaire, signifie la mise en place de limitations, d'obligations, de restrictions, sur ces libertés. Ce point-là, marque une sorte de paradoxe au cœur du libéralisme comme rapport de production et destruction de la liberté en même temps, c'est-à-dire, que le libéralisme en tant que tel produit la liberté d'une part, et établit des limitations, des contrôles, des contraintes, des obligations, pour affronter les différents menace ou dangers d'autre part.

Foucault résume ceci ainsi en ce que la liberté et la sécurité forment d'une part le cœur de la nouvelle raison gouvernementale, et d'autre part animent de l'intérieur les problèmes de l'économie de pouvoir propre au libéralisme<sup>45</sup>. Dès lors Foucault va demander « s'il y a effectivement économie générale de pouvoir [...] dominée par la technologie de sécurité ? »<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> M. FOUCAULT, *STP*, p. 360-361.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> *ibid.* p. 65

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> M. FOUCAULT, *STP*, p. 12-13.

## **6. Les dispositifs de sécurité et l'économie de pouvoir**

Pour répondre à cette question, Foucault va repérer les caractères généraux de ces dispositifs de sécurité. Il va en repérer quatre : Le premier, c'est l'espace de sécurité. Le deuxième, c'est le problème du traitement de l'aléatoire. Le troisième, c'est la forme de normalisation. Et le quatrième, c'est la population comme à la fois objet et sujet de ces mécanismes de sécurité.

### **Premièrement, le problème de l'espace**

Foucault aborde le problème de l'espace, et pour montrer comment les trois modalités – légale, disciplinaire, et sécuritaire – traitent avec l'espace, Foucault prend l'exemple de la ville. Il montre qu'au XVIIe et encore jusqu'au début du XVIIIe, la ville est caractérisée, d'abord par une spécificité juridique et administrative qui le marquait très précisément par rapport aux autres espaces. Elle se caractérisait aussi par l'enfermement à l'intérieur d'un espace entouré des murs, et enfin elle se caractérisait par une hétérogénéité économique et sociale qui lui donnait une spécificité par rapport à la campagne<sup>47</sup>. Cette caractérisation de la ville correspond à l'État territorial de la souveraineté absolue, qui a commencé à susciter au XVIIe et XVIIIe siècles des problèmes liés au développement de l'État administratif, en ce qui concerne la croissance démographique, le développement des techniques militaires, et les échanges économiques entre les villes<sup>48</sup>.

Foucault va donner l'exemple de la ville de Richelieu – entre Touraine et le Poitou – à l'époque de Louis XVIII et Louis XIV, qui fut construite à partir d'un espace vide, sur la forme du champ romain, c'est-à-dire que la ville est subdivisée en rectangles dont les uns sont plus grands que les autres. Les plus grands rectangles, qui correspondent au plus grand espacement des rues, se trouvent à une extrémité de la ville. C'est le côté des habitants, qui est divisé à son tour, en deux catégories de maisons. La première où les rectangles sont plus larges, c'est-à-dire, les maisons qui donnent sur la grande rue, et qui ont un certain nombre d'étages. Et la deuxième catégorie, les petites maisons avec un seul étage qui sont situées autour des rues perpendiculaires, ou le plus petit souligne nous dit Foucault, la différence de statut social, et de

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 14.

<sup>48</sup> Ibid.

fortune<sup>49</sup>. Et les plus petits rectangles sont situés à l'autre extrémité de la ville. C'est le quartier des commerces qui ont besoin de surface sur la rue, pour la circulation du commerce<sup>50</sup>.

Selon Foucault, ce schéma simple correspond exactement au traitement disciplinaire des multiplicités dans l'espace, c'est-à-dire qu'à partir d'un espace intérieur vide et fermé, on va construire des multiplicités artificielles qui sont organisées selon le triple principe de la hiérarchisation, de la communication, des relations de pouvoir et des effets fonctionnels spécifiques à cette distribution, par exemple l'assurance du commerce, l'assurance d'habitation<sup>51</sup>.

Le troisième exemple de la ville qui correspond aux dispositifs de sécurité, c'est un projet présenté par l'architecte Vigné de Vigny, concernant la ville de Nantes. L'idée principale pour Vigny est de répondre à la question suivante : comment intégrer à un plan actuel la possibilité de développement de la ville ?<sup>52</sup>

Pour répondre à cette question, Vigny va construire des quais les plus grands possible au long de la Loire. À l'un de ses bords, il va laisser se développer un quartier. Puis il commence à construire des ponts sur la Loire, et à partir de ces ponts, va se développer un quartier en face du premier. De cette façon, l'équilibre créé par la circulation entre les deux bords empêche l'allongement indéfini d'un des côtés de la Loire<sup>53</sup>.

En analysant cet exemple, Foucault repère les caractéristiques des dispositifs de sécurité :

Premièrement, l'aménagement de la ville se fait à partir de données réelles, au contraire de la ville disciplinaire comme Richelieu qui est construite entièrement à partir d'un espace vide<sup>54</sup>.

Deuxièmement, au contraire de la ville de Richelieu, construite à partir d'un espace vide et artificiel pour atteindre au perfectionnement, la ville de Nantes s'appuie sur les données réelles pour maximiser les éléments positifs, par exemple améliorer la circulation le mieux

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 17-18.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid., p.18-19.

<sup>52</sup> Ibid., p. 20.

<sup>53</sup> Ibid., p. 20-21.

<sup>54</sup> Ibid., p. 21.

possible, et minimiser les risques et les inconvénients comme le vol, les maladies, etc. Et non pas supprimer les dangers. C'est le travail sur la probabilité<sup>55</sup>.

Troisièmement, on va organiser et aménager les éléments dans la ville en fonction de leur polyfonctionnalité.

Quatrièmement, c'est le travail sur l'avenir de la ville, c'est-à-dire que la ville ne va pas être aménagée en fonction des revendications de l'instant, mais elle va ouvrir à l'avenir, en d'autres termes dans le bon aménagement de la ville il faut tenir compte de ce qui peut se passer<sup>56</sup>.

Foucault mentionne que cet exemple de la ville de Nantes présente exactement les techniques de sécurité, c'est-à-dire la gestion des séries ouvertes. La série indéfinie des éléments qui se déplacent comme la circulation, etc. La série indéfinie des événements qui se produisent, comme tant de chariots arrivés, tant de bateaux accostés etc. La série indéfinie des unités qui s'accumulent comme les habitants, les maisons, etc. Et par conséquent ces séries ne peuvent donc être contrôlées que par une estimation de probabilité<sup>57</sup>.

Ainsi nous dit Foucault, la souveraineté est caractérisée par l'enfermement de l'espace, et de la discipline construite dans un espace à partir de rien et dont le problème essentiel est la distribution hiérarchique et fonctionnelle des éléments. Le dispositif de sécurité, lui, « va essayer d'aménager un milieu en fonction d'événements ou de séries de événements, ou de éléments possibles qu'il va falloir régulariser dans un cadre multivalent et transformable »<sup>58</sup>.

La notion de milieu, qui apparaît en biologie avec Lamarck et qui utilisée par Newton, « C'est ce qui est nécessaire pour rendre compte de l'action à distance d'un corps sur un autre ». C'est-à-dire « le support et l'élément de circulation d'une action »<sup>59</sup>. Foucault souligne que les architectes et les urbanistes du XVIIIe siècle travaillent, fabriquent, organisent, aménagent un milieu, selon cette notion avant même qu'elle ait été formée<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Ibid., p. 22.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

## **Deuxièmement, le problème de l'évènement**

C'est le rapport du gouvernement à l'évènement qui montre les caractéristiques spécifiques des dispositifs de sécurité. Foucault les met en comparaison avec le système disciplinaire. Il choisit l'exemple de la disette car elle est l'évènement que le gouvernement doit éviter à tout prix car elle peut entraîner presque immédiatement la révolte, comme la révolte urbaine qui aura lieu en France au XVIIIe siècle<sup>61</sup>.

Tout d'abord pour définir la notion de disette, Foucault a recours à la définition d'un économiste de la seconde moitié du XVIIIe siècle : « c'est l'insuffisance actuelle de la quantité des grains nécessaires pour faire subsister une nation »<sup>62</sup>. C'est-à-dire que la disette ce n'est pas exactement la famine mais, c'est un état de rareté entraîné par la montée des prix, les stockages de grain. Et c'est ce moment où l'on ne trouve pas le moindre grain qui répond au besoin nécessaire de la population<sup>63</sup>.

Mais, quelle gestion politique et économique va faire le gouvernement des mercantilistes au XVIIIe et au XIXe siècle. Autrement dit quelle technologie va-t-il utiliser ?

Les mercantilistes vont établir un système légal et disciplinaire essentiellement destiné à empêcher la disette, de manière à ce qu'elle ne puisse pas avoir lieu du tout. Tout d'abord, ils vont établir toute une série de limitations de prix de stockage, de l'exportation, et aussi de régulation de la culture. Ils vont par exemple interdire aux paysans telle ou telle culture, ils vont les obliger à arracher la vigne pour les forcer à ensemercer en grains. Ils vont établir un système de surveillance pour contrôler les stocks et empêcher la circulation des grains entre les provinces, ou les pays. L'objectif de ces séries de limitation et de surveillance est d'arriver à vendre les grains le plus bas prix possible. Par conséquent les paysans auront le plus bas profit, et les gens se nourriront au plus bas prix, et les salaires seront aussi le plus bas possible<sup>64</sup>.

Selon Foucault, le système de régulation par en bas des prix, des profits des paysans, des coûts d'achat, et de salaire, etc. « c'est évidemment le grand principe politique qui a été développer, organisé, systématisé pendant toute la période que l'on peut appeler mercantiliste »<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 32.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., p. 34.

<sup>65</sup> Ibid.

Foucault dit que les physiocrates vont présenter les raisons des échecs du système anti-disette des mercantilistes. Cette politique de maintenir le prix des grains au plus bas, selon les physiocrates a des conséquences. Les paysans ne vont pas vouloir semer le blé car le profit de leur récolte est insuffisant et cela induit que les paysans vont semer moins de blé qu'avant. Dès lors, si le moindre dérèglement climatique arrive, la quantité des grains qui est juste suffisante va tomber au-dessous des normes et la disette va apparaître l'année suivante<sup>66</sup>.

Foucault souligne qu'avec les physiocrates une profonde mutation de technologie de pouvoir aura lieu, celle du dispositif de sécurité qui est l'un des aspects de la société moderne<sup>67</sup>.

Pour présenter les caractéristiques de cette technologie de pouvoir ou plutôt le dispositif de sécurité, Foucault choisit le texte de Louis-Paul Abeille intitulé *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains* daté de 1763. Pour Foucault l'importance de ce texte vient du fait qu'il a rallié la plupart des positions des physiocrates, et l'influence qu'il a eue, est également dû au fait qu'Abeille est le disciple de Gournay<sup>68</sup>.

En analysant ce texte Foucault ne cherche pas à trouver les principes directeurs, ou les règles de formation des concepts, et il ne cherche pas non plus à les mettre dans une perspective analytique de l'archéologie du savoir, mais sur « une ligne de généalogie des technologies de pouvoir » qui « pourrait reconstituer le fonctionnement du texte en fonction non pas des règles de formation de ces concepts, mais des objectifs, des stratégies auxquelles il obéit et des programmations d'action politique qu'il suggère »<sup>69</sup>.

Un des essentiels principes chez Abeille – mais aussi chez tous les physiocrates et les économistes au milieu du XVIIIe siècle dit Foucault –, est le fait que la rareté/cherté est un phénomène naturel, et qu'on ne doit pas la mettre sur le plan du jugement du bien et du mal. Cette disqualification implique selon Abeille, que l'analyse ne va avoir pour cible principale le marché, comme espace de l'offre et de la demande de production, et pas non plus le phénomène de rareté/cherté qui est l'un des effets des mécanismes du marché. Il va ainsi faire l'histoire du grain depuis le moment où celui-ci est mis en terre, jusqu'au moment où il aura produit tous ses profits. Autrement dit l'unité d'analyse ne va plus être le marché avec ses effets de rareté/cherté

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 35.

<sup>67</sup> Ibid., p. 36.

<sup>68</sup> Ibid., p. 37.

<sup>69</sup> Ibid., p. 37-38.

mais la réalité du grain va être l'événement sur lequel on va essayer d'avoir prise et non pas le phénomène de la disette<sup>70</sup>.

Dès lors, il va considérer cette réalité du grain avec tout ce qui peut lui arriver, comme les conditions climatiques, etc., qui peut faire basculer son histoire par rapport à un idéal attendu. À propos de cette réalité qui est l'oscillation du prix entre abondance/rareté, cherté/bon marché, Abeille, nous dit Foucault, va prescrire de griffer un dispositif qui « va faire en sorte par une série de mises en relation avec d'autres éléments de réalité, que ce phénomène, sans rien perdre en quelque sorte de sa réalité, et sans être empêché, se trouve petit à petit compensé, freiné, finalement limité, et au dernier degré annulé ». C'est-à-dire, c'est un travail qui vise à limiter ou même annuler cette réalité. Par exemple : premièrement, le dispositif de sécurité n'essaie pas d'empêcher la montée de prix du grain d'avance, mais au contraire il autorise que le prix monte. Deuxièmement, il va supprimer toutes les interdictions, de stockage, d'exportation, d'importation. Troisièmement, lorsque le prix monte, le prix va être maintenu, parce que les marchands dans ce cas ne retirent pas leur grain du marché de peur que le prix soit baissé à cause de l'importation. Et à l'inverse lorsqu'il y aura abondance, la possibilité de stockage d'une part, et la permission d'exportation de l'autre vont assurer la stabilité du prix<sup>71</sup>. Ce dispositif de sécurité marque, selon Foucault, une manière de faire qui est totalement différente de celle du système juridico-disciplinaire.

Dans une technique comme celle-ci de liberté pure, il ne peut pas y avoir de disette. Mais cette conception des mécanismes du marché, est à la fois une analyse de ce qui se passe et aussi une programmation de ce qui doit se passer. Mais pour faire cette analyse-programmation, selon Abeille, il faut réunir certaines conditions<sup>72</sup> :

D'abord, il faut un élargissement du côté de la production de façon à prendre en compte tous les processus depuis les actes producteurs initiaux jusqu'au profit dernier<sup>73</sup>.

Ensuite, il faut aussi un élargissement du côté du marché, c'est-à-dire le marché mondial de grains doit être pris en considération<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 38.

<sup>71</sup> Ibid., p. 38-39.

<sup>72</sup> Ibid., p. 42.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid.

Enfin, il faut un élargissement du côté des protagonistes, de façon à essayer de repérer, selon Abeille, comment et pourquoi ils agissent, quel est leur calcul devant une hausse de prix, devant une quantité du grain qui va arriver au pays, etc. C'est-à-dire qu'il faut prendre en considération tous ces éléments de comportement de l'« *homo-œconomicus* »<sup>75</sup>.

Cette nouvelle manière de concevoir les choses et de les programmer implique que le phénomène de disette va être une chimère selon Abeille. Grâce à ce freinage du principe du « Laisser faire, laisser passer » au sens de « laisser les choses aller ». Cela veut dire que l'on va laisser les prix monter, et également on va laisser se développer ce phénomène de cherté/rareté, sur tel marché ou plutôt dans toute une série de marchés. Le résultat, c'est que ce phénomène va entraîner son autofreinage et son autorégulation, de sorte qu'il n'y aura plus de disette<sup>76</sup>. Cependant la disette aura seulement disparue au niveau de la population, elle subsiste au niveau d'individus, ou d'une série d'individus : une certaine rareté/cherté, même une certaine faim peut entraîner la mort de certaines personnes<sup>77</sup>. « Mais c'est en laissant ces gens-là mourir de faim que l'on pourra faire de la disette une chimère et empêcher qu'elle se produise dans cette massivité de fléau qui la caractérisait système dans le précédent. De sorte que l'événement disette est ainsi dissocié. La disette-fléau disparaît, mais la rareté qui fait mourir les individus, elle, non seulement ne disparaît pas, mais ne doit pas disparaître »<sup>78</sup>.

Foucault indique que ce système libéral va connaître une césure absolument fondamentale entre le niveau pertinent de l'action « économique-politique du gouvernement, et c'est celui de la population, et un autre qui va être celui de la multiplicité des individus qui, lui ne va pas être pertinent »<sup>79</sup>. C'est-à-dire que la population va être un objectif pertinent comme objectif final, au sens qu'on dirige des mécanismes sur elle pour obtenir un certain effet ; et par contre les individus, la multiplicité d'individus ne va pas être un objectif pertinent, mais un instrument, un relais ou une condition pour obtenir quelque chose au niveau de la population<sup>80</sup>.

### **Troisièmement, la normation disciplinaire et la normalisation sécuritaire**

Foucault va montrer comment la discipline et les dispositifs de sécurité vont traiter chacun à son côté, de façon différente, la question de la normalisation. Les techniques disciplinaires

---

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid. p.43.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid. p.44.

<sup>80</sup> Ibid.

consistent, en premier lieu, à analyser, et décomposer les individus, les lieux, les temps, les gestes, les actes, les opérations, afin de les percevoir d'une part, et les modifier de l'autre. En deuxième lieu, la discipline classe les éléments, les repères en fonction d'objectif déterminés. Par exemple, quels sont les ouvriers les plus aptes à telle tâche, les enfants les plus aptes à obtenir tels résultats, etc. En troisième lieu, à partir de cela la technique disciplinaire va établir les séquences, ou les coordinations qui sont optimales, par exemple comment distribuer les enfants scolarisés dans des hiérarchies, et à l'intérieur comment les classer ? En quatrième lieu, la discipline fixe les procédés de dressage progressif et de contrôle permanent. En cinquième lieu, elle va établir le partage entre ceux qui seront considérés comme les normaux et les autres qu'ils seront les anormaux<sup>81</sup>.

Foucault indique que la normalisation disciplinaire consiste à poser d'abord un modèle optimal qui est construit en fonction d'un certain résultat, ensuite, il essaie de rendre les gens, les gestes, les actes conformes à ce modèle. Autrement dit, le normal est précisément ce qui est capable de se conformer à cette norme et au contraire l'anormal ce qui est loin de ce modèle. Ce qui est fondamental dans la normalisation disciplinaire, dit Foucault, ce n'est pas le normal et l'anormal, c'est la norme, c'est-à-dire, à partir ou par rapport à cette norme, on peut déterminer ce qui est normal et ce qui est anormal. La normalisation disciplinaire va de la norme au partage final du normal et de l'anormal. Foucault dit ainsi qu'« il s'agit d'une normation plus que d'une normalisation »<sup>82</sup>.

Foucault prend l'exemple du traitement de la variole au XVIIIe siècle pour montrer les traits spécifiques du dispositif de sécurité. Il indique l'importance de la variole comme exemple, qui vient du fait qu'elle est la maladie la plus largement endémique, de toutes celles à cette époque. Le taux de mortalité de la variole a pu être de 1 sur 7,783 presque 8. Ainsi, à partir de 1720, ce qu'on appelle l'inoculation ou la variolisation et puis à partir de 1800, la vaccination font apparaître une technique médicale d'une part absolument préventives, et d'autre part qui va pouvoir sans difficulté matérielles ou économiques être généralisable à la population tout entière<sup>83</sup>.

En effet, cette pratique de la variolisation et de la vaccination présente selon Foucault, quatre caractères particuliers aux pratiques médicales de l'époque, qui sont : le caractère préventif, le succès presque total, la possibilité d'être généralisable à toute la population, et

---

<sup>81</sup> Ibid., p.58.

<sup>82</sup> Ibid., p.59.

<sup>83</sup> Ibid., p.60.

enfin, ces pratiques étaient impensables dans la théorie médicale à l'époque. En outre c'est une pratique qui permettait de repérer un certain nombre d'éléments qui sont tout à fait importants pour l'extension ultérieure des dispositifs de sécurité<sup>84</sup>:

Premièrement, la notion de cas qui n'est pas le cas individuel mais qui est « une manière d'individualiser le phénomène collectif de la maladie, mais sur le mode de la quantification, et du rationnel, et du repérable ». En d'autres termes, l'aspect généralisable de la variolisation et de la vaccination permettait de penser le phénomène en termes de calcul de probabilités. Grâce aux instruments statistiques on parvient à calculer les différentes éventualités de la contamination, de mort, de succès ou d'échec. La maladie de la variole « va apparaître comme une distribution de cas dans une population »<sup>85</sup>.

Deuxièmement, la notion de risque. À partir de cette analyse de la distribution des cas on va repérer, dans les individus, dans les groupes individualisés, quel est le degré de risque pour chacun d'attraper la variole ou de mourir. On va pouvoir, selon la tranche d'âge, la ville, la profession, déterminer quel va être le risque de morbidité, et le risque de mortalité<sup>86</sup>.

Troisièmement la notion de danger. Ce calcul de risque montre qu'il y a différentes catégories de risque, par rapport à l'individu, à la tranche âge, à la condition de vie, au lieu, etc. Par exemple, qu'il y a des lieux plus risqués des autres. Cela va mettre en évidence qu'il y a aussi des degrés de dangerosité. Par exemple la contamination par la variole des enfants de moins de trois ans est plus dangereuse par rapport à autre âge. Ainsi que d'habiter dans la ville est plus dangereux par rapport à la campagne, etc.<sup>87</sup>

Enfin, la notion de crise. C'est une sorte d'emballement, d'accélération, de multiplication du phénomène de la variole soit d'une période déterminée, soit d'un lieu déterminé qui risque de voir se multiplier les cas de maladie selon une tendance qui risque de ne pouvoir s'arrêter, que par des mécanismes supérieurs soit naturels soit artificiels, ou plus précisément « Ce phénomène d'emballement circulaire [...] ne peut s'enrayer que par un mécanisme supérieur naturel [...] Qui va le freiner ou par une intervention artificielle »<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Ibid., p.p.60, -61.

<sup>85</sup> Ibid., p. 62.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Ibid., p. 63.

<sup>88</sup> Ibid.

Foucault affirme que les notions de cas, de risque, de danger et de crise sont de nouvelles notions, soit dans leur champ d'application, soit dans les techniques qu'elles appellent qui est le dispositif de sécurité. Ce dispositif tend en premier lieu, à prendre en compte l'ensemble de la population et « à voir dans cette population quel est le coefficient de morbidité probable, ou de mortalité probable »<sup>89</sup>. C'est-à-dire, que le dispositif de sécurité va établir à l'aide des instruments statiques le taux de mortalité normal dû à la variole, qui était de 1 sur 7,782 et dès alors, l'acceptation ici de l'idée d'une morbidité ou d'une mortalité normale<sup>90</sup>, à la différence de la discipline qui tend à annuler, supprimer la maladie chez tous les sujets qui sont malades.

En deuxième lieu, à partir de cet état qui est considéré comme normal dans la morbidité et la mortalité, l'analyse va chercher à classer les différentes normalités les unes par rapport aux autres. On va donc avoir les différentes courbes considérées comme normales. Les techniques de sécurité essaient de rabattre les normalités les plus défavorables par rapport à la courbe normale générale<sup>91</sup>.

En troisième lieu, dit Foucault, au contraire de la discipline qui part de la norme pour distinguer le normal de l'anormal, le dispositif de sécurité part des différentes normalités afin de fixer la norme. C'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit : « Il ne s'agit plus d'une normation, mais plutôt au sens strict enfin d'une normalisation »<sup>92</sup>.

### **Quatrièmement, le problème de la population**

Foucault explique, à la fin de sa leçon du 25 janvier 1978, qu'il a essayé à travers les exemples de la ville, de la disette, et de l'épidémie, de saisir des mécanismes nouveaux à cette époque et à travers eux, on peut repérer l'aspect d'une tout autre « économie de pouvoir », et aussi l'apparition d'un nouveau personnage politique qui est la « population ».

Avec les physiocrates du milieu du XVIIIe siècle, le problème de la population a été traité de manière différente de celle des mercantilistes et des caméralistes, qui ont considéré la population comme principe de la puissance de l'État, et que celle-ci devait être encadrée par un système règlementaire. La population pour eux, n'était rien qu'une collection des sujets d'un souverain auxquels il pouvait imposer d'en haut un certain nombre de lois, de règlements.

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 64.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid., 65.

Autrement dit, les mercantilistes et les caméralistes ont traité le problème de la population dans la relation du souverain/sujet. C'était le sujet de droit soumis à une loi et susceptible d'un encadrement réglementaire. Mais les physiocrates et les économistes de XIII<sup>e</sup> siècle considéraient la population non pas comme une collection de sujets, mais comme un ensemble de processus qu'il faut gérer à partir de ce qu'ils ont de naturel<sup>93</sup>.

Pour expliquer la signification de la naturalité de la population Foucault a référé aux analyses des physiocrates et des économistes de XVIII<sup>e</sup> siècle comme Mirabeau, l'Abbé Pierre Jaubert, Quesnay, etc. Selon eux, en premier lieu, la population n'est pas une donnée première, mais elle est sous la dépendance de toute une série de variables, comme le climat, l'entourage matériel, l'intensité du commerce, etc. Dès lors, elle apparaît comme un phénomène naturel qu'on ne peut pas changer par les lois volontaristes du souverain. Il faut donc agir par des facteurs qui apparaissent éloignés de la population. Par exemple, si l'on veut augmenter le taux de natalité, il faut agir sur la distribution de la richesse, il faut également agir sur l'exportation pour créer des possibilités de travail, etc. En effet, c'est une technique d'avoir prise sur les choses qui apparaissent comme éloignées de la population. Mais on sait par les calculs, les analyses et la réflexion qu'elles peuvent agir sur la population<sup>94</sup>.

En deuxième lieu, on trouve aussi la naturalité de la population selon les physiocrates et les économistes de XVIII<sup>e</sup> siècle dans « le désir ». Cela signifie que la production de l'intérêt collectif va créer le désir individuel, par mise en relation et en connexion d'un certain nombre de procédures. Cela « marque à la fois la naturalité de la population et l'artificialité possible des moyens que l'on se donne pour la gérer »<sup>95</sup>.

Foucault précise que cette notion de désir va former pour les physiocrates un moteur d'action, ainsi qu'une technique de pouvoir et de gouvernement. Cette notion formée à travers la pensée economico-politique des physiocrates, consiste à savoir comment dire oui à ce désir, en opposant les juristes médiévaux et également tous les théoriciens du droit naturel, aussi bien Hobbes que Rousseau. Ces derniers estimaient que le souverain est celui qui est capable de dire non au désir de tout individu<sup>96</sup>.

En troisième lieu, on trouve aussi la naturalité de la population, – selon les physiocrates, et les économistes –, à côté des phénomènes qui dépendent de l'accident, du hasard, des causes

---

<sup>93</sup> Ibid. p.72.

<sup>94</sup> Ibid. p.p. 72,74.

<sup>95</sup> Ibid. p. 75.

<sup>96</sup> Ibid., p.74-75.

conjoncturelles<sup>97</sup>. Ils sont des phénomènes aléatoires et imprévisibles au niveau individuel, mais ils présentent au niveau collectif des constantes. En d'autres termes, ce sont des événements aléatoires qui se produisent sur la population sur la durée dans le temps<sup>98</sup>.

Foucault conclue que :

« La population, c'est un ensemble d'éléments à l'intérieur duquel on peut remarquer des constantes et des régularités jusque dans les accidents, [...], on peut repérer l'universel du désir produisant régulièrement le bénéfice de tout, [...], on peut repérer un certain nombre de variables dont il est dépendant et qui sont susceptibles de modifier »<sup>99</sup>.

C'est avec cette compréhension de la naturalité de la population, et à l'aide de cette naturalité que « le souverain doit déployer des procédures réfléchies de gouvernement »<sup>100</sup>. C'est-à-dire c'est l'entrée, avec cette notion de la population dans le champ des techniques de pouvoir dans ce que Foucault appelle la biopolitique. Cette technologie de pouvoir ou la biopolitique va mettre en place des mécanismes ou des techniques de prévision, d'estimation statistique, de mesure globale. Elle va également intervenir sur ces phénomènes globaux, pour par exemple, faire baisser la morbidité ou allonger la vie, stimuler la natalité, etc. Il s'agit d'établir des mécanismes régulateurs pour assurer une sorte d'équilibre de la compensation, c'est-à-dire fixer des mécanismes de sécurité autour de la population<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 76.

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid., p.77.

<sup>101</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, p. 219.

**Z**



## 3<sup>ème</sup> Partie : Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernementalité ?

---

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

# CHAPITRE I : La gouvernementalité d'après Foucault

## 1. Introduction

---

Foucault avance les concepts de biopouvoir et de biopolitique, comme nous pouvons le lire dans la dernière leçon du cours *Il faut défendre la société*, ainsi qu'au dernier chapitre de *La volonté de savoir*, qu'ils sont apparus dans la même année en 1976. Il modifie alors son hypothèse antérieure d'une « société disciplinaire généralisée », à savoir la façon dont les techniques de discipline s'articulent autour des dispositifs de régulation<sup>1</sup>. En fait, sa réflexion sur le pouvoir l'amène à s'interroger sur les formes modernes du gouvernement<sup>2</sup>.

« Après l'anatomo-politique du corps humain, mise en place au cours du XVIIIe siècle, on voit apparaître, à la fin du même siècle, quelque chose qui n'est plus une anatomo-politique du corps humain, mais que j'appellerais une « biopolitique » de l'espèce humaine. »<sup>3</sup>

Le cours de 1978, intitulé *Sécurité, Territoire, population*, présente un prolongement plus approfondi de ce déplacement théorique. Le projet de Foucault était d'étudier, dans la continuité de ses précédents travaux, en quoi consistait cette nouvelle technologie de pouvoir apparue au XVIIIe siècle, ayant pour objet la population. Comment étions-nous passés de la souveraineté territoriale à la régulation des populations ? Quels ont été les effets de cette mutation sur le plan des pratiques gouvernementales ?<sup>4</sup>

Le triangle problématique – sécurité, territoire, population – est le cadre initial du programme du cours au Collège de France en 1978, que Foucault développe lors des trois premières leçons. Il va premièrement définir les « dispositifs de sécurité » en les comparant avec les mécanismes légaux et les mécanismes disciplinaires. Il indique les caractéristiques essentielles de chacune de ces technologies du pouvoir. La première correspond au mécanisme légal dit « archaïque », et fonctionne depuis le Moyen-Âge jusqu'au XVIIe, avec le partage binaire entre le permis et le défendu, c'est le fait de poser une loi et de fixer une punition pour celui qui l'enfreint. La deuxième, apparue au XVIIIe siècle, correspond au mécanisme disciplinaire, dit « moderne ». Ce mécanisme consiste en un système légal encadré par des

---

<sup>1</sup> M. SENNELART, « Situation des cours », *STP*, Op. cit.

<sup>2</sup> Yves MICHAUD, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », *Op. cit.*, p. 18.

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, Op. cit. p. 216.

<sup>4</sup> M. SENNELART, « Situation des cours », *Ibid.*, p. 394-395.

mécanismes de surveillance et de correction. Et la troisième forme, contemporaine, est constituée par les dispositifs de sécurité relatifs à une nouvelle forme de pénalité et du calcul du coût de ces pénalités. Ce sont les techniques qui sont encore utilisées de nos jours<sup>5</sup>.

Foucault indique que cela ne signifie pas qu'il y a une succession entre ces trois modalités du pouvoir, les mécanismes légal et disciplinaire, et les dispositifs de sécurité, mais en effet elles forment chacune un édifice complexe dans lequel on trouve les trois techniques. Le changement réside dans le perfectionnement de ces techniques et surtout dans la domination d'une technique dans le système de corrélations entre elles. À partir de cela, Foucault il faut expliquer mentionne qu'on peut faire une histoire de ces techniques, mais aussi une histoire de la technologie qui est plus globale et également beaucoup plus floue par rapport à la domination et par rapport au système de corrélation<sup>6</sup>.

Foucault présente quelques traits généraux de ces dispositifs de sécurité. Il étudie d'abord la question de l'espace pour montrer comment les trois modalités du pouvoir, légal, disciplinaire, et sécuritaire, agissent dans l'espace, avec pour exemple la ville<sup>7</sup>. Il montre comment les notions de population et de « milieu » sont ainsi corrélatives<sup>8</sup>. Il traite ensuite le problème de l'aléatoire, en choisissant l'exemple de la disette et de la circulation des grains, où la question de la population et de « l'économie politique libérale » sont directement liées. Puis de là, il étudie la normalisation comme modalité spécifique de la sécurité, en prenant l'exemple de la variole et de l'inoculation du vaccin, et distingue ainsi la normation disciplinaire de la normalisation des dispositifs de sécurité<sup>9</sup>. Enfin, il aborde ce qui est pour lui le problème précis de ce cours : « La corrélation entre la technique de sécurité et la population, comme à la fois objet et sujet de ces mécanismes de sécurité, c'est-à-dire l'émergence non seulement de cette notion, mais de cette réalité de la population »<sup>10</sup>. Foucault pense que ce problème forme une idée et une réalité absolument modernes par rapport au fonctionnement et au savoir politique du XVIIIe siècle.

À travers cette analyse qui prend en considération la vie de la population et la double dimension du pouvoir sur la vie, soit individuel – la discipline – soit global – la biopolitique –,

---

<sup>5</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid., p. 6-8.

<sup>6</sup> Ibid., p. 10.

<sup>7</sup> Ibid., p. 14.

<sup>8</sup> Ibid., p. 22

<sup>9</sup> Ibid., Voir aussi les leçons du 18 janvier et du 25 janvier 1978.

<sup>10</sup> Ibid. p. 13.

apparaît la notion de gouvernementalité<sup>11</sup> qui caractérise la formation d'une nouvelle forme de rationalité politique qui se constitue au cours du XVIIe siècle et prend une forme aboutie au XVIIIe siècle<sup>12</sup>.

## **2. La naissance de la notion de la gouvernementalité**

Pour la première fois lors de la leçon du 1<sup>er</sup> février 1978, Foucault introduit cette notion de gouvernementalité. Il donne d'abord une définition qui désigne un régime de pouvoir spécifique à l'Occident qui fut mis en place au XVIIIe siècle : « [...] l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexion, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui pour cible principale la population, pour forme majeurs de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentielle les dispositifs de la sécurité »<sup>13</sup> ainsi que « 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 d'appareils spécifiques de gouvernement et d'autre part, le développement de toute une série du savoir »<sup>14</sup>. Puis il détermine le champ d'application de cette gouvernementalité. Elle ne définit pas n'importe relation de pouvoir mais les processus<sup>15</sup> « par lequel l'Etat de justice de moyen âge, devenu aux XVe siècle et XVIe siècles Etat administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé » »<sup>16</sup>.

Donc, selon Foucault, la gouvernementalité correspond à un processus de rationalisation qui s'appuie sur deux éléments fondamentaux, qui sont, d'une part, une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, un ensemble de savoirs. Ces techniques et savoirs s'appliquent au nouvel ensemble qu'est « la population »<sup>17</sup>.

---

<sup>11</sup> M. COMBES, *La Vie inséparée : Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Op. cit., p. 40.

<sup>12</sup> Pierre LASCOUMES, « La gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies du pouvoir », Colloque « Foucault : Usages et actualités », 4, 5 et 6 mai 2004, Université Marc Bloch, Strasbourg, *Le portique, Foucault : Usages et actualités*, 2004/1 et 2, n° 13-14, p. 173.

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p.111.

<sup>14</sup> Ibid., p. 111- 112.

<sup>15</sup> M. SENELLART, « La situation des cours » *STP*, Ibid. p. 406.

<sup>16</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid. p. 112.

<sup>17</sup> P. LASCOUMES, Ibid., p. 173.

Dans cette étape de la réflexion de Foucault, la notion de la gouvernementalité lui permet de tracer un domaine spécifique de la relation de pouvoir en rapport avec le problème de l'État, mais dès le cours du Collège de France *Naissance de la biopolitique* (1979), cette notion sert à décrire non seulement les mécanismes et les procédures constitutives d'un régime de pouvoir particulier (l'État de police, le gouvernement libéral), mais la manière dont on conduit la conduite des hommes<sup>18</sup>. Au sens que l'exercice de pouvoir, c'est d'une part mener les autres selon des mécanismes de coercition, et d'autre part, une manière de se comporter dans un champ plus au moins ouvert de possibilités<sup>19</sup>. Foucault explique que cette définition constitue une grille d'analyse pour les relations de pouvoir. C'est-à-dire que cette grille de la gouvernementalité est à même de permettre « d'analyser la manière dont on conduit la conduite des fous, des malades, des délinquants, des enfants ». Et on peut utiliser cette même grille pour analyser des phénomènes d'une autre échelle comme par exemple une politique économique ou la gestion de la population<sup>20</sup>.

Il explique que l'analyse de cette grille de gouvernementalité n'est pas limitée à un domaine précis qui sera défini par une échelle, soit du micro pouvoir ou du macro-pouvoir, mais c'est une question de méthode, un point de vue qui est valable pour toutes les échelles<sup>21</sup>.

Maurizio Lazzarato écrit que Foucault introduit une nouveauté remarquable, par cette méthode à même d'analyser les formes de micro-pouvoir. Car il montre que la macro-gouvernementalité libérale n'est possible que par l'exercice de micro-pouvoirs sur une multiplicité. Les deux niveaux sont inséparables<sup>22</sup>.

Foucault distingue la « gouvernementalité » et le « gouvernement », qui semblent se confondre l'un avec l'autre. Il définit la première comme étant le champ stratégique de la relation de pouvoir, au sein duquel s'établissent les « conduites de conduite » qui caractérisent le second. La gouvernementalité à cette étape n'est plus une séquence historique déterminée, comme le cours de 1978, mais les relations de pouvoir relèvent d'une analyse stratégique<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> M. SENELLART, « Situation de cours » STP, Op. cit., p. 406.

<sup>19</sup> M. FOUCAULT, « LE sujet et le pouvoir », DE, Vol. II, Op. cit., p. 1056.

<sup>20</sup> M. FOUCAULT, NBP, Op. cit., p. 192.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Maurizio LAZZARATO, « Biopolitique/Bioéconomique », article publié initialement dans la revue *Multitude*, n° 22, automne 2005, republié dans *Revue des revues de l'adpf*, sélection de mars 2006, [en ligne], <[www.google.com](http://www.google.com)> consulté le 12 juillet 2015, p. 1.

<sup>23</sup> M. SENELLART, « Situation des cours », STP, Op. cit., p. 407-408.

La triple problématique du cours de 1978 – sécurité, territoire, population – se substitue à la série sécurité, population, gouvernement. Cela est précisé dès les premières lignes du résumé de ce cours :

« Le cours a porté sur la genèse d'un savoir politique qui allait placer, au centre de ses préoccupations, la notion de population et les mécanismes susceptibles d'en assurer la régulation. Passage d'un « État territorial » à un « État de population ? »<sup>24</sup>

Pour Foucault, cela ce n'est pas une simple substitution, mais plutôt un déplacement – d'un art de gouverner hérité du Moyen-Âge, qui doit respecter un certain nombre de principes traditionnels (les lois divines et morales, les lois naturelles, etc.), à un art de gouverner dont la rationalité forme ses principes et son champ d'application qui est l'État<sup>25</sup>. C'est une nouvelle matrice de rationalité qui se caractérise par « l'apparition de nouveaux objectifs, donc de nouveaux problèmes et de nouvelles techniques »<sup>26</sup>.

Pour suivre cette genèse de l'État moderne, Foucault a pris pour fil directeur la notion de « gouvernement ».

Il aborde, dans ses deux cours au Collège de France, *Territoire, Sécurité, Population*, 77-78, et *Naissance de la biopolitique*, 78-79, qui composent, en réalité, une seule œuvre en deux parties –, l'histoire de « l'art de gouverner ». En précisant qu'il analysera l'art de gouverner au sens politique, puisque son entendement ici, par le mot « gouverner » ce n'est pas « tout ce qui a été entendu longtemps comme le gouvernement des enfants, le gouvernement des familles, le gouvernement d'une maison, le gouvernement des âmes, le gouvernement des communautés, etc. »<sup>27</sup> Mais ce que Foucault entend c'est le gouvernement des hommes comme exercice de souveraineté politique qui prend sa signification politique, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>, non pas comme institution, mais comme « des activités qui consistent à régir la conduite des hommes dans un cadre et avec des instruments étatiques »<sup>29</sup>.

En effet, Foucault a tenté d'établir un diagnostic de ce que nous sommes dans notre présent, par l'analyse critique de la raison gouvernementale qui appartient aux sociétés occidentales modernes, se caractérisant par une double face individualisante et totalisante<sup>30</sup>. Ceci suscite en même temps la recherche d'une stratégie de résistance afin de nous émanciper

---

<sup>24</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 373.

<sup>25</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 6.

<sup>26</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid., p. 373.

<sup>27</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 3.

<sup>28</sup> Ibid. Et *STP*, Ibid., p. 126.

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 324

<sup>30</sup> M. SENNELART, « M. Foucault : La critique de la raison gouvernementale », Op. cit., p. 131.

de cette « double contrainte » politique : l'individualisation et la totalisation caractéristique à la structure du pouvoir moderne qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles<sup>31</sup>. Selon Foucault, cette rationalité trouve son point d'ancrage dans l'« *Aufklärung* »<sup>32</sup>.

Dans sa conférence « *Qu'est-ce que la critique ?* » en 1978, Foucault introduit la notion de « l'attitude critique ». Il montre que cette attitude critique est marquée par une forme culturelle générale, une manière de penser, de faire, une attitude morale et politique, un certain rapport aux autres et à la société, etc.<sup>33</sup> Selon Foucault, elle est spécifique à l'Occident, et elle est apparue historiquement au moment de l'émergence du capitalisme, comme mouvement de résistance contre la manière de gouverner. Foucault affirme qu'on peut repérer, à cette période qui incarne l'inquiétude autour la manière de gouverner, une perpétuelle question qui serait « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs, et par le moyen de tels procédés », etc. Il considère que ce mouvement de la gouvernementalité, de la société, et des individus, manifeste ce qu'il appellerait « l'attitude critique »<sup>34</sup>.

En effet, ces questions qui sont contreparties, ou adversaires de « l'Art de gouverner » sont une manière de les limiter, de les transformer, mais aussi comme ligne de développement de ces arts de gouverner<sup>35</sup>. C'est-à-dire, selon Foucault, que la critique de la gouvernementalisation n'est pas extérieure au pouvoir mais engage comme une controverse interne à l'art de gouverner de l'ordre d'une résistance<sup>36</sup>. Si la gouvernementalisation est le mouvement visant à assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, la critique sera le mouvement par lequel « le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ». Elle est l'art de « l'inservitude volontaire ». En effet la tâche essentielle de la critique sera le « désassujettissement » dans le jeu de la politique de vérité<sup>37</sup>, ce que Foucault nomme « l'art de n'être pas tellement gouverné »<sup>38</sup>.

La critique peut alors s'entendre comme « un art de l'inservitude volontaire », très proche, selon Foucault, de la manière dont Kant définit l'« *Aufklärung* »<sup>39</sup> comme la sortie de l'état de

---

<sup>31</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit. p.1051.

<sup>32</sup> Ibid., p. 1044.

<sup>33</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 36-38.

<sup>34</sup> Ibid., p. 38.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ph. SABOT, « Critique, attitude critique, Op. cit., p. 18.

<sup>37</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », Op. cit., p. 39.

<sup>38</sup> Ibid., p. 38.

<sup>39</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Ibid., p. 39.

minorité. Il s'agit de renverser le diktat d'une autorité extérieure, et de penser par soi-même. Il s'agit bien de refuser d'obéir à la vérité en tant qu'elle serait pensée, imposée par un autre, et de refuser de se soumettre à priori à des systèmes qui nous feraient obéir au moyen de discours de vérité<sup>40</sup>.

En effet, l'attitude critique pour Foucault consiste à repenser la question de l'«*Aufklärung*» de Kant, non pas comme l'aube de la raison, mais comme effort permanent pour interroger la rationalité qui nous régit<sup>41</sup> :

« On veut fondamentalement poser le problème "Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ?", et essayer de voir dans quelles conditions, au prix de quelles modifications, ou de quelles généralisations, on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité, et du sujet. »<sup>42</sup>

Foucault renverse la démarche kantienne, passant d'une critique en termes transcendants à une critique en termes de pratiques immanentes. Kant s'interrogeait sur les conditions formelles de toute connaissance possible. Foucault, quant à lui, se focalise sur l'analyse des mécanismes qui, dans une société, produisent le savoir réel avec les effets de pouvoir qui en résultent<sup>43</sup>. Pour Foucault, la critique ne s'opère pas à partir d'un point de vue universel, celui de la nature ou d'une pure conscience, mais à partir de la rationalité qui nous gouverne. En d'autres termes, la critique ne suppose pas l'existence préalable d'un sujet originaire. Et elle n'est pas non plus de l'ordre de juger la réalité historique du haut d'une position idéale mais « elle procède des crises qui traversent, dans ses plis multiples, l'épaisseur d'une rationalité ». Pour cela elle ne peut prétendre à rompre entièrement avec cette rationalité<sup>44</sup>.

En effet on peut dire, que la reprise historique de l'attitude critique a offert des modifications à la définition Kantienne de l'*Aufklärung*. Elle ne sera plus une simple sortie de l'état de minorité, mais c'est une enquête historico-pratique des limites que nous pouvons franchir.

En ce sens historique, l'attitude critique s'inscrit en opposition interne dans l'ordre de la gouvernementalité, où à chaque fois elle met en crise un ensemble de relations de pouvoir et même la manière dont ces relations vont jouer entre elles : le pouvoir, la vérité et le sujet. C'est ceci qui forme, selon Foucault le foyer de la critique.

---

<sup>40</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit.

<sup>41</sup> M. SENNELART, « M. Foucault : La critique de la raison gouvernementale », Op. cit., p. 136.

<sup>42</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit., p. 47.

<sup>43</sup> M. SENNELART, « M. Foucault : La critique de la raison gouvernementale », Ibid., p. 136

<sup>44</sup> Ibid.

Cette partie va examiner la manière dont Foucault aborder la question de l'attitude critique telle qu'il la reformule dans une histoire de la gouvernementalité, en montrant comment cette attitude critique, inséparable du diagnostic d'une crise, s'inscrit dans les plis des jeux de pouvoir. Pour aborder cette problématique, nous étudierons la généalogie de la crise du dispositif général de gouvernementalité.

La notion de « crise de gouvernementalité » apparaît dans le cours *Naissance de la biopolitique*, plus précisément dans la leçon du 24 janvier 1979. Foucault affirme que le monde moderne, depuis le XVIIIe siècle, a été traversé par un certain nombre de phénomènes que l'on peut appeler les « crises du capitalisme », mais qui ne se limite pas au champ économique ou politique. Au contraire, ces crises s'étendent au dispositif général de gouvernementalité. Enfin, Foucault souligne qu'« on pourrait faire l'histoire de ces crises du dispositif général de gouvernementalité tel qu'il a été mis en place au XVIIIe siècle »<sup>45</sup>.

Nous avons ainsi trois exemples : le premier, la gouvernementalité du XVIe siècle et « la crise du pastoral chrétien », le second, la crise du XVIIIe siècle qu'on peut définir comme une « crise de despotisme » qui donne naissance au libéralisme. Le troisième est « la crise du libéralisme » classique abordé à travers la phobie d'État au XXe siècle<sup>46</sup>. À ceci s'ajoute « la crise du Néolibéralisme » que nous vivons actuellement.

### **3. La crise du gouvernement pastoral et la naissance de l'État de police**

Pour faire cette genèse du gouvernement moderne, comme procédures et mécanismes mis en œuvre dans une société donnée, Foucault remonte jusqu'aux formes du pouvoir pastoral, telle qu'il les présentait d'abord lors de la leçon du 8 février 1978. Il offre ensuite un prolongement de cette problématique du gouvernement pastoral lors de la conférence « *Qu'est-ce la critique ?* », le 27 mai 1978. Il repère quelques traits caractéristiques du pastoral, en montrant que le pouvoir du berger ne s'exerce pas sur un territoire fixe, mais sur « une multitude en déplacement vers un but »<sup>47</sup>. Et le rôle de ce pastoral est de surveiller son troupeau, et de lui assurer la subsistance et le salut. Il ajoute que ce type de pouvoir en Europe a été introduit par le Christianisme qui prend une forme institutionnelle dans ce que Foucault a appelé le « pastoral

---

<sup>45</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 71.

<sup>46</sup> Jean-Claude MONOD, « Qu'est-ce qu'une "crise de gouvernementalité" ? », *Lumières*, 2006/2, n° 8, p.53.

<sup>47</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 374.

ecclésiastique », c'est-à-dire le rôle que l'Église chrétienne a joué, par le gouvernement des âmes<sup>48</sup> et par « des techniques réfléchies comportant des règles générales, des connaissances particulières, des préceptes, des méthodes d'examen, d'aveu, d'entretien, etc. C'était précisément ce qu'on connaît comme « la direction de la conscience » ; c'était « l'art de gouverner les hommes »<sup>49</sup>. Cette pédagogie pastorale était au centre de l'activité de l'Église, mais pendant longtemps elle ne s'exerça que dans des espaces assez restreints : les monastères, les communautés spirituelles<sup>50</sup>.

On peut trouver ici une technique de fixation des identités des individus à partir d'un rapport d'obéissance à l'autre et plus particulièrement dans la situation de l'aveu, et sa production par la direction d'un discours vrai sur soi. Ce mode de gouverner, selon Foucault, peut prendre d'autres formes mais on retrouvera toujours l'articulation de trois termes : sujet/ pouvoir/ vérité. En effet, cette manière (art) de gouverner consiste à produire l'obéissance d'un sujet par un discours de vérité, ce qui suscite tout au long des siècles des résistances que Foucault désigne du nom d'« attitude critique »<sup>51</sup>.

Le pastorat connaît de profondes mutations à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, sous des aspects tout à fait multiples, et qui se croisent les uns avec les autres. En premier lieu, c'est la défaite des structures féodales, avec ce que cela a amené de transformations des mécanismes du pouvoir, tant sur le plan des relations que des fonctionnements, et l'apparition des États territoriaux<sup>52</sup>. La souveraineté dans le temps féodal où le pouvoir s'exerce, de haut en bas, du souverain au sujet, a cessé de bien fonctionner dans une société en voie de développement capitaliste. Ce développement rencontre en effet deux freins : d'un côté, le pouvoir était discontinu, c'est-à-dire qu'il ne pouvait pas contrôler tout le corps social. Et d'un autre côté, le processus de prélèvement obligatoire des pourcentages sur les récoltes, par le clergé, le maître et le pouvoir royal, était très onéreux. Il existait toujours une soustraction économique. Tout cela exigeait l'apparition d'un autre mécanisme de pouvoir qui contrôlerait les choses et les personnes<sup>53</sup>.

En deuxième lieu, ont lieu les mouvements de la Réforme puis de la contre-réforme qui remettent en question la manière spirituelle de diriger les hommes sur terre vers leur salut<sup>54</sup>.

---

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung) », Op. cit., p. 38.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> F. GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », Op. cit., p.161

<sup>52</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 93.

<sup>53</sup> M. FOUCAULT, « Les Mailles du pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 297, p. 1009.

<sup>54</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 93.

Ces deux mouvements, d'une part, la concentration étatique et, d'autre part, la dispersion et la dissidence religieuse ont conduit à l'émergence des questions autour du problème des formes de gouvernement : Comment se gouverner ? Comment être gouverné ? Comment faire pour être le meilleur gouverneur possible ? Et également la démultiplication de ces questions dans des domaines variés : comment gouverner les enfants, comment gouverner une maison, comment gouverner son propre corps, comment gouverner l'âme, etc.<sup>55</sup>

Foucault explique cela de manière précise en déclarant :

« Tous ces mouvements qui ont pris place aux XVe et XVIe siècles, trouvant leur expression et leur justification dans la Réforme, doivent être compris comme les indices d'une crise majeure qui a affecté l'expérience occidentale de la subjectivité et d'une révolte contre le type de pouvoir religieux moral qui avait donné forme au Moyen-Âge, à cette subjectivité. Le besoin alors de ressenti d'une participation directe à la vie spirituelle, au travail de salut, à la vérité du Grand Livre, tout cela témoigne d'une lutte pour une nouvelle subjectivité. »<sup>56</sup>

Il expose les objections que cela peut faire surgir : les processus économiques et sociaux – les forces de production, les conflits de classes et les structures idéologiques – déterminent aussi les types de subjectivité. En réponse à cela, Foucault affirme qu'il est évident qu'on ne peut pas étudier les mécanismes d'assujettissement sans tenir compte de leurs rapports aux mécanismes d'exploitation et de domination, « mais ces mécanismes de soumission ne constituent pas simplement le « terminal » d'autres mécanismes, plus fondamentaux. Ils entretiennent des relations complexes et circulaires avec d'autres formes »<sup>57</sup>.

En somme, on peut dire que les résistances au pastorat ne sont pas extérieures au christianisme, mais bien intérieures. Elles se constituent en effet en utilisant les éléments tactiques inhérents au régime dont elles tentent de se dissocier. Ces contre-conduites marquent ainsi les points d'entrée des transformations qui modifient les rapports de force qui se jouent au sein des groupes, ou des communautés. Plus précisément, Foucault cherche à valider de façon historique son hypothèse qui consiste à partir des formes de résistance afin de retracer là où les relations de pouvoir s'inscrivent concrètement<sup>58</sup>.

Foucault poursuit son analyse de transformation de la matrice des mécanismes de gouverner en soulignant la transformation importante marquée par le passage d'un art de gouverner hérité du Moyen-Âge, qui doit respecter un certain nombre de principes traditionnels comme les lois divines et morales, les lois naturelles, etc., à un art de gouverner dont la

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 92. Et « Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*) », Op. cit.

<sup>56</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p.1047.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> S. MALETTE, « La gouvernamentalité chez Michel Foucault », Op. cit., p.71.

rationalité forme ses principes. Autrement dit, il s'agit d'un art de gouverner qui ne se conçoit plus en fonction de règles célestes, mais en fonction des règles immanentes à l'activité même de gouverner<sup>59</sup>.

Selon Foucault, cela ne signifie pas que les rapports établis entre Dieu, le souverain, la nature et le père de famille, au sein de représentations médiévales du pouvoir politique, sont définitivement rompus. Au contraire, on les trouvera réactivés à partir d'une tout autre économie de pouvoir qui s'appuie non seulement sur le cadre d'une nouvelle situation géopolitique, mais aussi sur une série d'innovations techniques, scientifiques et organisationnelles qui vont de l'astronomie de Copernic, à la physique de Galilée, à l'histoire naturelle de John Ray, jusqu'à la grammaire de Port Royal<sup>60</sup>. Il explique que ces différentes découvertes scientifiques révèlent peu à peu l'idée qu'au fond Dieu ne dirige pas directement le monde, mais le gouverne par des principes généraux que l'être humain peut et doit déchiffrer<sup>61</sup>. Par conséquent, les structures du pouvoir pastoral propres au gouvernement chrétien se voient profondément bouleversées.

Sur le plan politique, cet espace entre Dieu et le monde se morcelle progressivement pour ouvrir un autre espace lié à la souveraineté qui s'exerce selon ses propres principes liés à la science de gouvernement : la raison d'État<sup>62</sup>. Autrement dit, la finalité de l'art de gouverner devient peu à peu immanente à la pratique et aux sujets auxquels elle s'applique – au contraire de la description de l'art de gouverner que l'on retrouve chez Thomas d'Aquin où cet art de gouverner est orienté vers la recherche de la béatitude céleste. En effet, la finalité de la raison d'État devient l'État lui-même. Foucault résume que la raison d'État marque un déplacement du problème de l'origine, de la légitimité, et de la dynastie du principe de gouvernement, vers celui de la pratique concrète – un déplacement qui s'inscrit dans les théories contractuelles<sup>63</sup>. C'est une nouvelle matrice de rationalité, selon laquelle le souverain doit exercer sa souveraineté<sup>64</sup>

Ceci est incarné dans l'État administratif aux XVIe et XVIIe siècles, qui naît dans une territorialité de type frontalier, et qui correspond au mercantilisme, comme une forme de gouvernement. L'objectif de ce gouvernement est le renforcement de l'État par la production,

---

<sup>59</sup> Ibid., p.76.

<sup>60</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit. p. 240.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> S. MALETTE, « La gouvernamentalité chez Michel Foucault », Op. cit., p. 78.

<sup>63</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid., p. 265-566.

<sup>64</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 6.

les échanges commerciaux et l'accumulation monétaire, ainsi que la croissance de la population comme force de travail<sup>65</sup>. La façon de gouverner selon la raison d'État se caractérise, premièrement, par ce qu'il a appelé à l'époque la « police », c'est-à-dire la réglementation indéfinie de la société selon un modèle de « discipline » qui va « prendre en charge l'activité d'individus jusqu'à leur grain le plus tenu »<sup>66</sup> par des mécanismes disciplinaires de surveillance, de dressage et de correction avec toute une série de techniques adjacentes, médicales, psychologiques, qui relèvent de la transformation éventuelle des individus<sup>67</sup>. Et deuxièmement, elle se caractérise par un appareil diplomatico-militaire permanent ayant pour objectif de défendre l'intérêt d'État et d'assurer son indépendance par rapport à l'ensemble des autres pays<sup>68</sup>. Ce qui établit l'équilibre européen qui était un des principes directeurs du Traité de Westphalie (1648)<sup>69</sup>.

Dès lors, selon la raison d'État, la politique extérieure d'un gouvernement ne doit pas être de rejoindre la position unificatrice d'un empire, mais elle doit autolimiter ses propres objectifs qui sont : défendre ses intérêts et assurer son indépendance par rapport aux autres pays. En revanche, la politique intérieure de l'État de police est de réglementer la vie de ses sujets, dans tous ses aspects, même les plus tenus<sup>70</sup>. Cet exercice illimité de l'État de police va être limité par le droit, qui s'exprime, au nom du droit naturel imprescriptible qu'aucun souverain ne peut transgresser ainsi que par le contrat social comme contrat constitutif du souverain<sup>71</sup>. Foucault résume que tout cela forme « le corps concret de cet art nouveau de gouverner qui s'ordonnait aux principes de la raison d'État », et qui a pour domaine d'application l'État<sup>72</sup>.

#### **4. La crise du gouvernement disciplinaire et l'émergence du libéralisme**

Foucault explique pourquoi l'art de gouverner qui a été élaboré au XVI<sup>e</sup> siècle et contenu au long du XVII<sup>e</sup> siècle, avec le thème de la raison d'État, se trouve bloqué au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il souligne deux raisons à ce blocage. La première relève des événements historiques : d'abord la guerre de Trente Ans, puis, au milieu du siècle, les grandes émeutes paysannes et

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 7.

<sup>66</sup> Ibid., p. 7-9.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 7- 8.

<sup>69</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 375.

<sup>70</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 8-9.

<sup>71</sup> Ibid., p. 9-10.

<sup>72</sup> Ibid., p. 7.

urbaines, et enfin la crise qui a obéré toute la politique des monarchies occidentales à la fin du XVIIe siècle<sup>73</sup>.

La deuxième raison de ce blocage, s'explique, d'une part, par la question du gouvernement de famille qui se réfère à cette époque à la gestion par le père des biens pour la famille. Et d'autre part, par la structure institutionnelle rigide de la souveraineté. Ces deux facteurs constituent les raisons fondamentales de ce blocage de l'art de gouverner. Foucault montre que les mercantilistes et les caméralistes, malgré leur premier effort pour rationaliser l'exercice du pouvoir comme pratique de gouvernement en fonction de connaissances acquises par la statistique en constituant un savoir d'État qui puisse utiliser les tactiques de gouvernement, s'appuient sur la souveraineté comme question théorique et comme principe d'organisation politique<sup>74</sup>. En d'autres termes, « Les mercantilistes essayaient de faire rentrer les données possibles par un art de réfléchir de gouvernement à l'intérieur d'une structure institutionnelle et mentale de souveraineté que le bloque. »<sup>75</sup>

Pour résumer, Foucault explique que ce blocage de l'art de gouverner au XVIIe siècle est revient « d'une part, un cadre trop large, trop abstrait, trop rigide de la souveraineté et, d'autre part, par un modèle trop étroit, trop faible, trop inconsistant, qui était celui de la famille »<sup>76</sup>.

Au milieu du XVIIIe siècle, avec l'apparition des physiocrates, la figure de l'État de gouvernement n'est plus seulement définie par son territoire, mais aussi à la fois par la population qui l'occupe<sup>77</sup>.

Foucault essaie d'identifier les processus historiques qui enclenchent le déblocage de l'art de gouverner en montrant d'abord comment l'expansion démographique au XVIIIe siècle et les problèmes de population prennent une nouvelle dimension. Cela revient à l'instrument de la statistique – qui avait fonctionné déjà à l'intérieur des cadres administratifs de la souveraineté – qui permet de montrer que la population a des effets propres à son agrégation, comme les épidémies, les expansions endémiques, la spirale de travail etc. La statistique montre aussi que la population, par son déplacement, par son activité, a des effets spécifiques. Elle permet

---

<sup>73</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid., p. 105.

<sup>74</sup> Ibid., p. 105-106.

<sup>75</sup> Ibid., p.106.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ibid., p. 113.

également de quantifier les phénomènes propres à la population contrairement de la période précédente, où la famille forme le noyau de la gestion gouvernementale<sup>78</sup>.

Cette perception des problèmes spécifiques à la population permet « la constitution d'un savoir de gouvernement qui est absolument indissociable de la constitution d'un savoir de tous processus qui tournent autour de la population au sens large, ce que l'on appelle précisément l'économie<sup>79</sup>. On peut dire qu'à travers le développement de la science de gouvernement, l'économie se recentre sur des dimensions nouvelles par rapport à celle de la famille de la période précédente<sup>80</sup>.

Enfin, Foucault conclut que, par ces deux facteurs, d'un côté cette perception du problème spécifique de la population, et d'un autre côté, l'isolement de ce niveau de réalité qu'est l'économie, « le problème de gouvernement a pu enfin être pensé, réfléchi, calculé hors du cadre juridique de la souveraineté »<sup>81</sup>.

Dès lors, en suivant ce fil d'analyse, Foucault montre que l'économie politique a pu se constituer à partir du moment où le problème de la population est apparu au cœur de l'intérêt du gouvernement, parmi bien sûr les différents éléments relatifs à la richesse. En d'autres termes, ce sont les réseaux continus et multiples entre la population, le territoire et la richesse qui permettent l'apparition de l'économie politique comme science, et en même temps, comme une technique d'intervention gouvernementale. Une technique qui va intervenir sur le champ de l'économie et sur la population<sup>82</sup>. Cela marque « le passage d'un régime dominé par les structures de souveraineté, à un régime dominé par les techniques de gouvernement qui se fait au XVIIIe siècle autour de la population, et par conséquent autour de l'économie politique »<sup>83</sup>.

Dans la leçon du 10 janvier 1979, Foucault essaie de présenter les différentes significations sémantiques de l'économie politique dans les années 1750-1810-1820. Elle se concentre quelque fois sur l'analyse stricte et limitée de la production et de la circulation de richesse. Mais Elle s'intéresse aussi d'une façon plus large et plus pratique à toute méthode de gouvernement capable d'assurer la prospérité d'une nation<sup>84</sup>. Il trouve notamment déjà chez Rousseau, dans son fameux article « Économie politique » de l'Encyclopédie, que

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 107-108.

<sup>79</sup> Ibid., p. 109.

<sup>80</sup> Ibid., p. 107.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid., p. 109.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 15.

« l'économie politique est une sorte de réflexion générale, sur l'organisation, la distribution et la limitation des pouvoirs dans une société »<sup>85</sup>. Foucault offre alors sa propre définition de cette notion : l'« "économie politique", [...] c'est fondamentalement ce qui a permis d'assurer l'autolimitation de la raison gouvernementale »<sup>86</sup>.

Foucault conclut que le gouvernement, la population et l'économie politique constituent à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle une série solide qui contenue jusqu'à aujourd'hui<sup>87</sup>.

Mais comment l'économie politique a-t-elle pu assurer l'autolimitation gouvernementale ?

Foucault va montrer comment l'économie politique va jouer un rôle régulateur dans la raison gouvernementale moderne par la découverte de mécanismes intelligibles : « la naturalité », c'est-à-dire la nature propre des objets sur laquelle l'action gouvernementale portera, ainsi que celle de l'action gouvernementale elle-même. Cette naturalité se cache sous la face visible du gouvernant. C'est cela qu'il faut étudier dans sa nécessité propre par l'économie politique<sup>88</sup>. À partir de la formation de cette notion de « naturalité », le gouvernement ne va pas faire ce qu'il veut, mais faire uniquement en respectant « la nature des choses ». Car s'il s'oppose aux lois des objets qu'il manipule, il y aura des conséquences négatives. Autrement dit, il peut y avoir « réussite ou échec qui sont maintenant les critères de l'action gouvernementale, et non plus, légitimité ou illégitimité »<sup>89</sup>.

Dès lors, le problème de l'art de gouverner va consister à se positionner entre le maximum et le minimum de ce que fixe la nature des choses<sup>90</sup>. En d'autres termes, on peut dire que l'action gouvernementale se limite elle-même en fonction d'une marge d'action déterminée par cette naturalité<sup>91</sup>.

Foucault indique aussi que ces différentes pratiques gouvernementales qui sont pensées à partir de leur naturalité propre vont être liées entre elles par des mécanismes cohérents, réfléchis et raisonnés. Ces mécanismes permettent de juger toutes ces pratiques comme bonnes ou mauvaises, non pas à partir d'une loi, ou d'un principe moral, mais en fonction de nouveaux

---

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 111.

<sup>88</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 18.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid., p. 21.

<sup>91</sup> Ibid., p. 19.

critères du vrai et du faux<sup>92</sup>. Cela marque l'émergence d'un nouveau régime de vérité comme principe d'autolimitation du gouvernement<sup>93</sup>.

Foucault mentionne que cela correspond au moment du « gouvernement frugal », où l'art de gouverner se substitue à la question fondamentale du XVI<sup>e</sup> siècle et du XVII<sup>e</sup> siècle et même jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui était la question de la « constitution ». Cette question de la « frugalité du gouvernement » s'étend jusqu'à nos jours. Plus précisément, c'est la question fondamentale du libéralisme<sup>94</sup>.

Mais quel est le principe régulateur de ce gouvernement frugal ?

Foucault précise qu'à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est le marché qui sera le principe régulateur, ainsi que le milieu et le mécanisme de formation de la vérité d'un gouvernement frugal, qui trouve son expression et sa formulation théorique dans l'économie politique<sup>95</sup>.

En effet, le marché va être compris comme un milieu qui obéit à des mécanismes « naturels », c'est-à-dire des mécanismes spontanés, complexes, qu'il faut laisser jouer avec le moins d'interventions possibles. Et ce, pour que, justement, il puisse formuler sa vérité et la proposer comme règle et norme à la pratique gouvernementale<sup>96</sup>. Et en même temps, Foucault souligne que lorsqu'on laisse ces mécanismes naturels jouer dans leur « vérité naturelle », cela permet la formation d'un certain prix que les physiocrates appelleront le « bon prix » et que l'on appellera par la suite le « prix normal ». Ce prix normal va exprimer le rapport adéquat entre coût de production et demande. En d'autres termes, ce prix va osciller autour de la valeur du produit<sup>97</sup>.

Foucault a considéré que l'importance de la théorie économique du rapport prix-valeur vient du fait qu'elle va dicter au gouvernement où il devait aller trouver le principe de vérité de sa propre pratique gouvernementale. Il mentionne que les prix dans la mesure où ils sont conformes aux mécanismes « naturels » du marché, vont constituer un étalon de vérité qui va permettre de distinguer dans les pratiques gouvernementales celles qui sont correctes de celles qui sont erronées. C'est-à-dire que le marché, à travers l'échange, permet de lier la production,

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 21.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ibid., p. 30-31.

<sup>95</sup> Ibid., p. 31.

<sup>96</sup> Ibid., p. 31-33.

<sup>97</sup> Ibid., p. 33.

le besoin, l'offre, la demande, la valeur, et le prix qui permettent de construire un lieu de véridiction ou plutôt de « vérification » et de « falsification », à partir duquel le gouvernement peut établir des mesures, et des règles à la pratique gouvernementale<sup>98</sup>.

Foucault conclut que si le marché au Moyen-Âge, et encore jusqu'au début du XVIIIe siècle, est un lieu de juridiction, au milieu du XVIIIe siècle il devient ainsi un lieu de véridiction. En effet son rôle sera de dire la vérité au gouvernement, et aussi, de manière secondaire « [...] de dicter, de prescrire, les mécanismes juridiction ou l'absence de mécanismes juridictionnels sur lesquels devra s'articuler. »<sup>99</sup>.

Si Foucault, dans la leçon du 1<sup>er</sup> février 1978, nous donne une définition de la gouvernamentalité, il va, dans la dernière leçon du 5 avril 1978 du cours *Sécurité, Territoire, Population* de 1977-1978, traiter de ce qu'il entend plus précisément par la notion de gouvernamentalité. Il présente l'esquisse des économistes du XVIIIe siècle d'un nouvel art de gouverner avec une raison d'État qui n'est plus celle du XVIIe siècle, mais qui est une raison d'État modifiée par l'économie émergente. En d'autres termes, cette nouvelle raison d'État ne s'est pas substituée à la raison d'État, de l'État de police, mais elle lui a donné un nouveau contenu, et par conséquent une nouvelle forme. En effet, c'est une nouvelle forme de gouvernamentalité qui naît avec les économistes, et les physiocrates, et qui va introduire des éléments fondamentaux de la gouvernamentalité moderne et contemporaine, qui consiste en ces cinq points<sup>100</sup>.

Premièrement, Foucault indique que dans la tradition médiévale et même dans la tradition de la Renaissance, un bon gouvernement signifie qu'il fait partie de l'ordre du monde voulu par Dieu. Autrement dit, le gouvernement s'inscrivait dans ce grand cadre cosmo-théologique. Avec les économistes, une autre naturalité va réapparaître. Elle relève des mécanismes de la naturalité de choses qui signifient, par exemple : le fait que la population augmente alors que les salaires sont hausse, et lorsque les salaires se stabilisent la population cesse d'augmenter, etc. Dès lors, cette naturalité diffère de la naturalité du cosmos, de la politique de la raison d'État de la police. Les économistes introduisent une autre naturalité spécifique qui concerne les rapports spontanés des hommes, entre eux, lorsqu'ils cohabitent, lorsqu'ils sont ensemble, lorsqu'ils travaillent, lorsqu'ils produisent, etc.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Ibid., p. 34.

<sup>100</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 356.

<sup>101</sup> Ibid., p. 356-357.

Cela va construire ce que les économistes appelaient la « société civile ». C'est-à-dire l'émergence d'un champ spécifique de la naturalité propre à l'homme, formant un domaine de savoir, d'analyse et de pouvoir. Foucault souligne que la société civile apparaît comme quelque chose qui se trouve en face de l'État. Cela ne signifie pas qu'elle est considérée comme un résultat de l'État, mais que c'est une corrélatrice nécessaire de l'État, au sens où l'État s'occupe de la gestion de la société. Foucault indique que cela marque une mutation fondamentale par rapport à la raison d'État<sup>102</sup>.

Deuxièmement, apparaît une nouvelle connaissance scientifique indispensable au gouvernement : l'économie. Cette économie va découvrir la naturalité des phénomènes, par des procédures scientifiques. Foucault souligne que cette connaissance n'est pas à l'intérieur de l'art de gouverner, mais au contraire elle est extérieure à lui. C'est-à-dire que les résultats de l'économie comme science sont indépendants de l'art de gouverner. Mais en même temps, ils sont indispensables pour que le gouvernement puisse prendre ses décisions. C'est donc l'apparition d'un rapport de pouvoir et de savoir, autrement dit, un rapport du gouvernement et de la science, qui fonctionne encore aujourd'hui. En effet, l'économie va se réclamer de plus en plus de sa pureté théorique comme une science<sup>103</sup>.

Troisièmement, au contraire de l'État de police gérant la population en tant qu'une somme des individus, l'État de gouvernement prend en charge la population en tant qu'ensemble de vivants. D'après l'économistes du XVIIIème siècle, la population apparaît comme une réalité que le gouvernement peut la traiter de deux manières : l'une aborde la population en leur relation relative (aux salaires, aux possibilités de travail, aux prix, etc.) L'autre touche les aspects spécifiques de la population en deux sens. Le premier aspect, c'est que la population a ses propres lois de déplacement, de changement ainsi qu'elle soumise à des processus naturels. Dès lors la population a donc une naturalité intrinsèque. Ce phénomène rassemble les autre comme par exemple celui de la richesse qui se transforme, se déplace, s'augmente ou diminue. Même si leurs processus sont très différents les uns et les autre mais ils sont tous naturels. Ces phénomènes s'articulent en formant une nouvelle naturalité sur laquelle la gouvernementalité à la fois portent et forment ses actions. Le deuxième aspect est le fait que la population produit naturellement une série d'interactions, d'effet circulaire spontané qui n'est pas celui établi par l'État. C'est « cette loi de la mécanique des intérêts qui va caractériser la population »<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 357-358.

<sup>103</sup> Ibid., p. 358.

<sup>104</sup> Ibid., p. 359-360.

Quatrièmement, Foucault précise qu'en conséquence de cette naturalité de la population et des processus économiques, la nouvelle gouvernamentalité va avoir comme principe fondamental de respecter cette naturalité, c'est-à-dire que l'intervention de l'État gouvernemental doit être limitée, selon le principe du « laisser-aller, laisser-faire » de libéralisme. Il doit être à la limite de ce qui est possible et nécessaire. Autrement dit, le gouvernement doit intervenir par des mécanismes de sécurité pour assurer la sécurité de ces phénomènes naturels qui « auront essentiellement pour objectif non pas tellement d'empêcher les choses, mais de faire en sorte que les régulations nécessaires et naturelles jouent, ou encore de faire des régulations qui permettront les régulations naturelles ». Dès lors, Il va falloir encadrer ces phénomènes « naturels » de manière à ce qu'ils ne soient pas arbitraires. En d'autres termes, la gouvernamentalité doit assurer les phénomènes « naturels » de la population et des processus économiques par ces mécanismes de sécurité<sup>105</sup>.

Enfin, Foucault souligne que la liberté est devenue pour la nouvelle gouvernamentalité, non pas un droit des individus de s'opposer au pouvoir, mais un élément indispensable. Cela signifie que ce n'est pas une liberté en général, « au sens de l'impératif "sois libre", »<sup>106</sup> mais une liberté de production, une liberté du marché, une liberté du droit de propriété et éventuellement une liberté d'expression<sup>107</sup>. En effet, l'intégration des libertés dans le nouvel art de gouverner formé au XVIIIe siècle implique « un rapport de production/destruction avec la liberté. » Car d'un côté, il faut produire la liberté, et d'un autre, il faut établir des limitations, des contrôles, etc.<sup>108</sup>

Foucault conclut que :

« L'on va avoir maintenant un système en quelque sorte double. D'une part, on va avoir toute une série de mécanismes qui relèvent de l'économie, qui relèvent de la gestion de la population et qui auront justement pour fonction de faire croître les forces de l'État, et puis, d'autre part, « un certain appareil ou un certain nombre d'instruments qui vont assurer que le désordre, l'irrégularité, les illégalismes, les délinquances seront empêchées ou réprimées. »<sup>109</sup>

En d'autres termes, la nouvelle gouvernamentalité devrait assurer la gestion de la société civile, référée au domaine de naturalité qu'est l'économie, gérer la population en tant qu'un ensemble de vivants, organiser un système juridique de respect des libertés, et enfin utiliser des

---

<sup>105</sup> Ibid., p. 360-361.

<sup>106</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 65.

<sup>107</sup> Jacques BIDEET, « Foucault et le libéralisme, rationalité, révolution, résistance », *Actuel Marx*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006/2, n° 40, p. 174.

<sup>108</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p.65.

<sup>109</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 361.

instruments d'intervention directs mais négatifs comme la police au sens moderne. Tous ces éléments-là, avec le dispositif diplomatico-militaire, vont constituer cette nouvelle gouvernamentalité qui perdure jusqu'à aujourd'hui<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Ibid., p. 362.

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

# CHAPITRE II : La refondation intellectuelle du libéralisme

---

## 1. Introduction

Dans le cours de 1979, la critique de la phobie d'État traverse les quatre leçons consacrées à l'ordolibéralisme Allemand\*. Cette expression de phobie d'État était introduite pour la première fois dans la leçon de 1<sup>ère</sup> février 1978, qui présentait un projet de l'histoire de la gouvernementalité<sup>1</sup>. Foucault souligne à la fin de cette leçon que la fascination ou la survalorisation qui s'exerce aujourd'hui par « l'amour ou l'horreur d'État » a pris deux formes : soit un « lyrisme du monstre froid en face de nous » ; soit paradoxalement une analyse qui consiste à réduire l'État à un certain nombre de fonctions, comme par exemple le développement des forces productives, la production des rapports de production<sup>2</sup>. La réponse de Foucault à ces deux tendances est que L'État dans le cours de son histoire n'a pas eu « cette unité », cette « fonctionnalité rigoureuse ». « Après Tout, l'État ne peut être qu'une réalité composite et une abstraction mythique dont l'importance est beaucoup plus réduite qu'on ne le croit »<sup>3</sup>.

Pour Foucault le plus important dans la période moderne, dans notre actualité, n'est pas l'étatisation de la société, mais plutôt la « gouvernementalisation » de l'État<sup>4</sup>. Il explique que si l'État existe tel que nous le connaissons à présent, c'est grâce à :

« la gouvernementalité qui est à la fois extérieure et intérieure à l'État, puisque ce sont les tactiques de gouvernement qui à chaque instant, permettent de définir ce qui doit relever de l'État et ce qui ne doit pas en relever, ce qui est public et ce qui est privé, ce qui est étatique et ce qui est non étatique. Donc [...], l'État dans sa survie et l'État dans ses limites ne doivent se comprendre qu'à partir des tactiques générales de la gouvernementalité. »<sup>5</sup>

Dans la leçon du 31 janvier 1979, Foucault utilise l'expression de « phobie d'État » ou d'« antiétatisme », pour parler de la critique que font les néolibéraux de l'expérience soviétique des années 1920, de l'expérience allemande du nazisme, du fascisme, et de la planification

---

\* Voir les leçons des 31 janvier, 7 février, 21 février, 7 mars 1979, *NBP*, Op. cit.

<sup>1</sup> M FOUCAULT, *STP*, Op. cit., p. 112.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., p.112-113.

anglaise d'après-guerre. Selon Foucault cette phobie d'État est un des signes des crises de la gouvernamentalité libérale<sup>6</sup>. Cette crise est due premièrement, à cet art libéral de gouverner qui s'est mis en place au milieu de XVIIIe siècle, et qui ne peut fonctionner qu'à la condition d'un certain nombre de libertés : liberté de marché (de vente, d'achat), libre exercice du droit de propriété, liberté expression, etc. Dès lors il est nécessaire d'un côté de produire ces libertés, et d'un autre côté de les organiser. Ce rôle d'organisateur ou de gestionnaire de l'État s'accompagne de limitations, d'obligations, de restrictions sur ces libertés. Ce point-là marque une sorte de paradoxe au cœur du libéralisme comme rapport de production et de destruction de liberté en même temps, c'est-à-dire, que le libéralisme en tant que producteur de la liberté, établit dans le même temps, des limitations, des contrôles, des coercitions, des obligations, pour affronter les différentes menaces ou dangers<sup>7</sup>. Foucault conclut que cet art libéral de gouverner est victime de l'intérieur de ce qu'on peut appeler crise gouvernementale<sup>8</sup>.

Une deuxième raison de cette crise est la nécessité de l'intervention gouvernementale pour faire face à la menace du communisme, du nazisme, et du fascisme, mais aussi des courants politiques réformateurs de type keynésien<sup>9</sup>.

S'il est vrai que cette crise du libéralisme suscite une tendance vers le réformisme social, de plus en plus prononcé dès la fin du XIXe siècle et caractéristique des politiques planificatrices, régulatrices, redistributives, assurantielles, protectionnistes, on peut dire que le néolibéralisme présente comme une tentative contre cette tendance vers le collectivisme sous ses formes communiste et fasciste, et aux courants politiques de type keynésien<sup>10</sup>.

Dans la leçon du 7 mars 1979, Foucault veut expliquer les raisons pour lesquelles il s'est attardé sur le problème des néolibéraux allemands : c'est d'abord, pour des raisons de méthode. En effet, l'analyse des formes de relations de pouvoir inventées à partir de 1970, permettent d'analyser le gouvernement politique, ou tout un corps social<sup>11</sup>.

Il énonce ainsi que « Le terme même de pouvoir ne fait pas autre chose que désigner un [domaine] de relations qui sont entièrement à analyser, et ce que j'ai proposé d'appeler la

---

<sup>6</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 78.

<sup>7</sup> Ibid. p. 65.

<sup>8</sup> Ibid. p. 70.

<sup>9</sup> Ibid. p. 70-71.

<sup>10</sup> Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *La Nouvelle Raison Du Monde : Essai sur la société néolibérale*, Paris : La Découverte, 2009, P.157.

<sup>11</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 191.

gouvernamentalité, c'est-à-dire la manière dont on conduit la conduite des hommes »<sup>12</sup>

Foucault examinera comment cette grille des relations de pouvoir est :

« [...] valable lorsqu'il s'agit d'analyser la manière dont on conduit la conduite des fous, des malades, des délinquants, des enfants ; comment cette grille de la gouvernamentalité peut valoir, également [...] d'aborder des phénomènes d'une tout autre échelle, comme par exemple une politique économique, comme la gestion de tout un corps social, etc. »<sup>13</sup>

La deuxième raison pour laquelle Foucault s'est arrêté à ces problèmes de néolibéralisme allemand, explique-t-il, c'est pour donner les moyens de discuter toutes les critiques sur la phobie d'État. Car pour lui il y a deux idées essentielles que l'on peut repérer dans ces critiques : la première, que l'État possède un dynamisme intrinsèque à croître, qui le pousse sans cesse à gagner en surface par rapport à « la société civile » en tant qu'à la fois son objet et sa cible. Foucault souligne que cette idée semble parcourir toute la thématique générale de la phobie d'État. La deuxième constitue, selon Foucault, un des thèmes généraux de la phobie d'État, c'est qu'il y a une sorte de continuité entre différentes formes d'États : administratif, providence, bureaucratique, fasciste, totalitaire<sup>14</sup>.

Foucault argumente en disant que s'il a insisté sur l'analyse des ordolibéraux allemands dans les années 1930-1950, c'est qu'on peut trouver chez eux une critique bien formulée et très précise de ces deux idées. On peut saisir cela de manière très claire dans leur critique du Keynésianisme qui mènent à la critique des politiques dirigistes, et interventionniste de type du New Deal, et du Front populaire, ainsi que dans leur critique de l'économie national-socialiste, et de l'Union Soviétique, et enfin d'une manière générale du socialisme. Foucault va citer deux textes de Röpke et de Hayek, qui témoignent de la précocité de ces deux idées dans leurs travaux<sup>15</sup>.

Le premier texte, de Röpke, fut publié dans une revue suisse de Juin-juillet 1943, et fait une critique du plan Beveridge qui venait d'être rendu public. L'idée essentielle de ce texte est, que le plan Beveridge va conduire d'une part à la destruction de la classe moyenne, et d'autre part à plus de la prolétarisation et d'étatisation, par des procédures de centralisation de tous les pouvoirs, le revenu national, et la responsabilité sociale, dans la main d'État<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 192.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid., p. 193.

<sup>15</sup> Ibid., p. 194-195.

<sup>16</sup> Ibid., p. 195.

Le deuxième texte est celui de Hayek, écrit en Angleterre cette même année 1943, comme le texte précédent, lui aussi contre le plan Beveridge que les anglais étaient en train d'établir. Pour Hayek le plan Beveridge de socialisation, d'économie dirigée, de planification, de sécurité sociale était une manière de rapprocher Angleterre de l'Allemagne de la guerre 1914, avec ses pratiques dirigistes, ses techniques planificatrices et ses choix socialistes qui ont engendré le nazisme<sup>17</sup>.

L'argument de Foucault contre ces idées, c'est que l'État providence n'a pas la même forme, ni la même origine que l'État totalitaire dans ses formes nazi, fasciste, stalinienne, et qu'il n'est pas non plus caractérisé par la tendance intrinsèque d'intensification et d'extension des mécanisme d'État mais au contraire, l'État totalitaire est caractérisé par sa limitation et sa faiblesse par rapport au parti<sup>18</sup>.

Poursuivant l'analyse, Foucault développe une idée selon laquelle il ne faut pas aller chercher les principes des régimes totalitaires du côté d'un développement endogène de l'État et de ses mécanismes. Autrement dit, il ne faut pas chercher ses principes dans la « gouvernementalité étatisée », mais dans ce qu'on pourrait appeler une gouvernementalité de parti qui a apparue en Europe à la fin du XIXe siècle<sup>19</sup>.

Cette analyse montre la fidélité de Foucault à sa méthode d'analyse de l'État. Rappelons que pour lui, l'État n'est pas universel, il n'a pas d'essence, il est simplement « corrélatif d'une certaine manière de gouverner »<sup>20</sup>, et pour le comprendre, Il faut « passer à l'extérieur et interroger le problème de l'État, faire l'investigation du problème de l'État à partir des pratiques de gouvernementalité »<sup>21</sup>. Autrement dit, l'État est quelque chose qui est toujours en processus de se composer à travers les pratiques gouvernementales. En ce sens-là, on peut dire que, en premier lieu, Foucault va penser le parti qui domine la vie économique, politique sociale dans l'État totalitaire comme constituant de cet État.

Cela expliquerait-il aussi pourquoi Foucault considère que l'État Totalitaire n'a pas les mêmes mécanismes que l'État providence du XXe siècle, de l'État bureaucraté du XIX, et de l'État administratif du XVIIIe siècle ?

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 196.

<sup>18</sup> Ibid., p. 196.

<sup>19</sup> Ibid., p. 196-197.

<sup>20</sup> Ibid., p. 7.

<sup>21</sup> Ibid., p. 7-8.

En deuxième lieu, à partir de cette compréhension de l'État, peut-on déduire que l'importance que Foucault accorde à la question de l'Allemagne – alors en train de se reconstruire – est due à deux raisons : la première, est d'examiner son hypothèse de la méthode de la gouvernementalité comme « conduire la conduite des hommes », selon une grille d'analyse des relations de pouvoir qui est valable pour toutes l'échelles d'analyse du micro, – les fous, les malades, les délinquants etc.–, au Macro – l'économie politique, l'État, etc.

La deuxième raison que Foucault cherche à vérifier, on peut le repérer si on se réfère d'une part à la question du « sujet » qui est le but de son travail comme il le dit ainsi : « [...] le but de mon travail, ces vingt dernières années, il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plus tout à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture »<sup>22</sup> ; et d'autre part, au contexte historique, politique, et intellectuel qui correspond la période où Foucault donne ses cours de 1978 et 1979.

En effet, Foucault a tenté de diagnostiquer ce que nous sommes dans notre présent, afin de pouvoir refuser ce que nous sommes. Dans cet esprit-là, il établit un projet critique de la forme de rationalité appartenant aux sociétés occidentales modernes et dont la caractéristique est d'être à double face, à la fois individualisante et totalisante. Et en même temps, il s'agit chez Foucault d'une tentative qui vise à chercher une stratégie de résistance, afin de nous émanciper de cette double contrainte – l'individualisation et la totalisation – qui nous ont été imposées pendant plusieurs siècles<sup>23</sup>. C'est à l'intérieur de ce projet critique que s'inscrit l'analyse de la gouvernementalité<sup>24</sup>.

Mais il faut souligner que cette réflexion de Foucault sur la rationalité gouvernementale moderne participe de l'essor d'une pensée de gauche, à laquelle contribuait la « deuxième gauche »<sup>25</sup>.

En effet, Foucault avait à cette période une vraie préoccupation pour la rénovation de la culture de gauche. Il avait pris ses distances avec le parti communiste, ceci expliquant son refus

---

<sup>22</sup> M. FOUCAULT, « Le Sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Texte n° 306, Op. cit., p. 1041-1042.

<sup>23</sup> Ibid. p. 1051. Et M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) ». Et aussi, M. SENNELART, « M. Foucault : La critique de la raison gouvernementale », *Op. cit.*, p. 131.

<sup>24</sup> M. SENNELART, « Situation des cours », *STP*, Op. cit., p.388.

<sup>25</sup> C'est les 17-19 juin 1977, au congrès du Parti Socialiste, à Nantes, que « Michel Rocard développe sa conception des deux cultures politiques de la gauche : l'une jacobine, étatique, qui accepte l'alliance avec les communistes, l'autre décentralisatrice et régionaliste, qui la refuse, bientôt appelée « deuxième gauche », D. DEFERT, « Chronologie », *DE*, Vol. I, p.70.

de prendre position aux élections législatives de mars 1978<sup>26</sup>. À vrai dire, Foucault a refusé le dogmatisme du parti communiste et la rigidité de la gauche radicale. Mais en même temps, dans un forum sur « La gauche, l'expérimentation et le changement social » organisé par *Faire et Le Nouvel Observateur* en septembre 1977 ; Foucault déclare : « J'écris et je travaille pour les gens qui sont là ces gens nouveaux qui posent des questions nouvelles »<sup>27</sup>.

C'est dans ce cadre historique, politique, et intellectuel et au cœur des débats suscités par l'échec de gauche à ce scrutin et la perspective de l'élection présidentielle en 1981, qu'il faut entendre, nous dit Senellart, la question posée par Foucault dans son cours de 1979, concernant la gouvernementalité socialiste<sup>28</sup>.

« Y a-t-il une gouvernementalité adéquate au socialisme ? Quelle gouvernementalité est possible comme gouvernementalité strictement, intrinsèquement, autonomement socialiste ? En tout cas, [...] s'il y a une gouvernementalité effectivement socialiste, elle n'est pas cachée à l'intérieur du socialisme et de ses textes. On ne peut pas l'en déduire. Il faut l'inventer. »<sup>29</sup>

Peut-on en déduire que Foucault considère que la lutte pour une nouvelle subjectivité se situe à l'intérieur de la recherche d'une gouvernementalité à inventer adéquate au socialisme ? Autrement dit, Peut-on prétendre que ces questions qui ne cessent pas d'occuper Foucault, constituent le cœur de son projet critique à l'intérieur duquel s'inscrit son analyse de la gouvernementalité, et afin d'arriver à construire une nouvelle subjectivité à travers une gouvernementalité effectivement socialiste ?

À la lumière de ces questions – qui sont, je pense, derrière cette importance aiguë de la question des néolibéraux allemands, – Nous essayeront de présenter comment Foucault aborde et développe cette question.

## **2. La naissance du courant néolibéral**

Peut-on considérer comme moment fondateur du néolibéralisme, le colloque Walter Lippmann, qui s'est tenu à Paris du 26 à 30 août 1938, à l'occasion de la publication du livre de Lippmann, traduit en français sous le titre de « La Cité Libre » ? Foucault l'a considéré comme une simple réactivation du libéralisme classique, mais aussi qu'il présentait des

---

<sup>26</sup> M. SENNELART, « Situation des cours », *STP*, Op. cit., p. 384

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 383-384.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 95.

éléments qui font partie du néolibéralisme<sup>30</sup>. Ceci même si beaucoup de littérature cite la création de la société du Mont-Pèlerin en 1947, comme l'acte de naissance du néolibéralisme.

En effet ces deux événements ne sont pas sans rapport. Le colloque Walter Lippmann pris son importance dans l'histoire de néolibéralisme, car d'abord, il a lieu à la veille de la guerre en 1939, et aussi par la qualité de ses participants dont beaucoup marquent l'histoire de la pensée et de la politique libérale dans les pays occidentaux après-guerre, comme Jacques Rueff, Raymond Aron, Wilhelm Röpke, Alexander Von Rüstow, Friedrich Hayek et Von Mises qui vont être les intermédiaires entre l'ordolibéralisme et le néolibéralisme américain. Enfin, par l'annonce de la création du centre international d'étude du CIERL : le « Comité internationale d'étude pour le renouveau du libéralisme »<sup>31</sup>.

Ce qui concerne « La Société du Mont-Pèlerin » apparaît comme un prolongement de l'initiative de 1938, qui n'avait pas été de moindre importance dans la diffusion du néolibéralisme. Mais le choix entre les deux moments n'est pas neutre, comme le disent Dardot et Laval dans leur livre *La nouvelle raison du monde*<sup>32</sup>. Car ce premier moment, où le colloque « Walter Lippmann » s'est déroulé, témoigne en premier lieu, de la division entre d'un côté, les économistes et juristes de l'école de Fribourg, comme Walter Eucken, Franz Böhm qui insistent sur le cadre juridico-politique – les règles institutionnelles –, nécessaire à la libre concurrence du marché. Et d'un autre côté, les sociologues comme Alfred Müller-Armak, Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow, qui préconisent une politique de société<sup>33</sup>. Cette politique ne vise pas à obtenir une société indexée sur la marchandise mais une société réglée par les mécanismes de concurrence<sup>34</sup>.

Il faut indiquer que bien que Foucault examine ces deux aspects, il n'insiste pas sur cette divergence entre ces deux groupes. Jean Terrel interprète cela par le fait que Foucault ne s'intéresse pas aux doctrines ordolibérales pour elles-mêmes, mais pour leurs effets sur la politique allemande<sup>35</sup>.

En deuxième lieu, il y a aussi quelques points de divergence que l'on peut repérer, entre divers courants néolibéraux présentés au colloque, en ce qui concerne la question de l'État,

---

<sup>30</sup> M. FOUCAULT, *BNP*, Op. cit., p. 138.

<sup>31</sup> P. DARDOT et C. LAVAL, *La Nouvelle Raison Du Monde : Essai sur la société néolibérale*, Op. cit., p. 158. Et M. FOUCAULT, « Leçon du 21 février 1979 », *NBP*, Op. cit., p. 166.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>33</sup> J. TERREL, *Politiques de Foucault*, Op. cit., p. 114.

<sup>34</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, *Ibid.*, p. 152.

<sup>35</sup> J. TERREL. *Politique de Foucault*, Op. cit., p. 114.

comme par exemple Von Mises qui trouve que la rénovation du libéralisme ne doit pas aboutir à une forme nouvelle d'intervention de l'État dans la vie économique, à l'opposé des ordolibéraux qui défendent une autre thèse de nouvelle intervention de l'État<sup>36</sup>.

En troisième lieu, une autre divergence intervenant dans le colloque « Walter Lippmann », concerne le « Libéralisme » lui-même, où il s'agit de transformer le libéralisme en lui redonnant une fondation nouvelle, ou plutôt de redonner vie au libéralisme classique<sup>37</sup>.

Mais ces divergences vont paraître secondaires face aux ennemis communs : le nazisme, le fascisme, le communisme, mais aussi les courants politiques réformateurs à commencer par le Keynésianisme. Dès alors tous ces différents courants du néolibéralisme se retrouvant au colloque du « Mont pèlerin », cela gommara les lignes des divergences entre eux. En ce sens on peut dire que si le colloque « Mont Pèlerin » rassemble tous les courants néolibéraux, le colloque « Walter Lippmann » reste non seulement un acte de naissance, mais aussi un révélateur<sup>38</sup>.

On peut aussi dire que l'intérêt que Foucault accorde au colloque « Walter Lippmann » tient à ce qu'il permet de repérer les effets de la doctrine néolibérale sur la politique en Allemagne. Autrement dit que son intérêt porte sur l'art de gouverner, plutôt que sur l'aspect doctrinal<sup>39</sup>.

### **3. Le problème du droit dans une société réglée par l'économie concurrentielle**

À travers les interventions de nombreux participants du colloque « Walter Lippmann », on peut repérer les principes généraux de ce néolibéralisme nous dit Foucault. Les lignes de force du colloque nous dit-il ainsi seront celles de L. Rougier, d'ordre essentiellement épistémologique, et celle de W. Lippmann qui rappelle l'importance de la construction juridique dans le fonctionnement de l'économie de marché. Et aussi celle des sociologues libéraux allemands W. Röpke et A. Von Rüstow qui insistent sur le soutien social du marché

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 115.

<sup>37</sup> P. DARDOT et C. LAVAL, *La Nouvelle Raison du Monde*, Op. cit., p. 159.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> J. TERREL, Ibid., p. 114-115.

qui n'est pas capable à lui seul d'assurer l'intégration de tous<sup>40</sup>. Mais les participants du colloque étaient très conscients des clivages qui les séparaient. A. Von Rüstow déclara :

« Il est indéniable qu'ici, dans notre cercle, deux points de vue différents sont représentés. Les uns ne trouvent rien d'essentiel à critiquer ou à changer au libéralisme traditionnel [...] Nous autres nous cherchons la responsabilité du déclin du libéralisme dans le libéralisme lui-même ; et, par conséquent, nous cherchons l'issue dans un renouvellement fondamental du libéralisme. »<sup>41</sup>

Mais enfin ce seront finalement L. Rougier et W. Lippmann qui définiront ce qu'est le néolibéralisme comme nouvelle doctrine.

On va essayer de mettre en évidence les points essentiels concernant L. Rougier dans la leçon 21 février 1979.

Pour Rougier le renouvellement du libéralisme requiert d'une part, une refondation de la base théorique, et d'autre part une nouvelle politique. Pour lui, il est important d'affirmer la distinction entre l'ordre naturel spontané des libéraux du XVIIIe siècle et l'ordre légal qui suppose un interventionnisme juridique de l'État. C'est-à-dire, que, « la vie économique se déroule [...] dans un cadre juridique qui fixe le régime de la propriété, des contrats, des brevets d'invention, de la faillite, le statut d'associations professionnelles et de sociétés commerciales, la monnaie et la banque, toutes choses qui ne sont pas des données de la nature »<sup>42</sup>. Autrement dit, que le libéralisme vise à la création d'un ordre légal à l'intérieur duquel l'initiative privée, soumise à la concurrence puisse se déployer en toute liberté. Il précise aussi que cette intervention juridique de l'État s'oppose à l'autre intervention administrative qui empêche la liberté d'action des entreprises. Au contraire, le cadre légal doit assurer une gestion autoritaire de l'économie et en même temps laisser le consommateur arbitre sur le marché entre les producteurs en concurrence<sup>43</sup>.

Foucault va analyser les éléments les plus significatifs, les plus propres au néolibéralisme dans ce texte, en laissant ce qui concerne le caractère naturel des mécanismes de la concurrence. Ces éléments sont selon lui, à la charnière du libéralisme classique et de cette forme nouvelle du néolibéralisme. En disant :

Pour Rougier comme pour les ordolibéraux, le juridique n'est pas de l'ordre de la superstructure. C'est-à-dire le juridique n'est pas conçu par eux comme se trouvant dans un

---

<sup>40</sup> P. DARDOT et C. LAVAL, *La Nouvelle Raison du Monde*, Op. cit., p. 165.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> M. FOUCAULT, « Leçon du 21 février », NBP, Op. cit., p. 167.

<sup>43</sup> Ibid., p.167. Et P. DARDOT et C. LAVAL, *La Nouvelle Raison du Monde*, Ibid., p. 165-166.

rapport de pure et simple expression par rapport à l'économie. Autrement dit ce n'est pas l'économie qui détermine un ordre juridique, mais plutôt le juridique qui informe l'économie<sup>44</sup>.

Foucault nous donne trois explications :

### **3.1 L'ordre économique-juridique**

La première explication est théorique. En effet Rougier et les ordolibéraux, au lieu de considérer l'économie de l'ordre de l'infrastructure, et le juridico-politique de l'ordre de la superstructure, traitent d'un ordre économique-juridique<sup>45</sup>.

Foucault souligne que Rougier et les ordolibéraux s'inscrivent exactement dans la ligne de Max Weber. C'est-à-dire que l'économie et le juridique ne se situent pas au niveau des forces de production, mais au niveau des rapports de production. Foucault explique cela en disant que les ordolibéraux

« [...] ne considèrent pas que l'économique, ce soit un ensemble de processus auxquels viendrait s'ajouter un droit qui serait, par rapport à ces processus, plus ou moins adapté ou plus ou retardataire. En fait, l'économique doit être d'entrée de jeu entendu comme un ensemble d'activités réglées. Un ensemble d'activités réglées dont les règles ont des niveaux, des formes, des origines, des dates et des chronologies tout à fait différentes. Ces règles, ça peut être un habitus social, ça peut être une prescription religieuse, ça peut être une éthique, ça peut être un règlement corporatif, ça peut être également une loi. »<sup>46</sup>

À partir du point de vue phénoménologique que Wébérienne, Eucken nomme cet ensemble d'activités le « système ». Il s'agit pour lui, d'un ensemble complexe comprenant des processus proprement économiques relèvent d'une théorie et d'une formalisation comme par exemple celle des mécanismes de concurrence. Mais Eucken insiste que ces processus économiques n'existent dans la réel, dans l'histoire qu'à condition que « un cadre institutionnel et des règles positives lui ont donné ses conditions de possibilité. »<sup>47</sup>

Foucault clarifie cela en disant que l'idée fondamentale de Eucken c'est en mettre en évidence la distinction entre l'histoire et la théorie économique. En d'autres termes, de montrer les écarts d'une part entre le cadre historique, l'ensemble des données qui soumis au temps réel

---

<sup>44</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 168.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid., p.168-169.

<sup>47</sup> Ibid., p. 169.

et évolue dans un certain sens et d'autre part, les processus non historique qui ont un éternel recommencement et ont aussi un temps intérieur<sup>48</sup>.

Mais comment cela se réalise-t-il historiquement ?

Il indique que les ordolibéraux vont opposer cette méthode économique-juridique, avec la méthode marxiste, qui présente le développement historique à cette manière-là :

« [...], à un moment donner la réalité proprement et simplement économique du capitalisme, ou du capital et de l'accumulation du capital, qui avec sa nécessité propre, aurait bousculé les anciennes règles de droit, comme par exemple le droit d'aînesse, le droit féodal, etc., et puis qui aurait créé par sa logique et ses exigences propres et en quelque sorte sa poussée d'en dessous, de nouvelles règles »<sup>49</sup>.

Au contraire de celle-ci, la méthode d'ensemble économique-juridique suppose historiquement qu'il y a une figure singulière dans laquelle « les processus économiques et le cadre institutionnel se sont appelés les uns les autres, appuyés l'un l'autre, modifiés l'un l'autre, modelés dans une réciprocité incessante »<sup>50</sup>. Et en plus, on ne peut comprendre la figure historique du capitalisme que si l'on tient compte du rôle qu'a joué effectivement, par exemple le droit d'aînesse dans sa formation et dans sa genèse. L'histoire du capitalisme n'est pas une histoire de processus économiques d'un dessous qui a bousculé les règles et le droit, mais ne peut être qu'une Histoire « économique-institutionnelle »<sup>51</sup>.

Foucault souligne que ce qui est important du point de vue politique, de cette analyse théorique et historique du capitalisme, c'est le rôle que l'institution juridique a pu y jouer, qu'il s'agit d'un enjeu politique. C'est pour les ordolibéraux, explique Foucault, « le problème de survie du capitalisme », autrement dit, « de la possibilité qui s'ouvre encore au capitalisme ». Car si on discute ce problème par rapport à la perspective marxiste, au sens très large du terme, « ce qui est déterminant dans l'histoire du capitalisme c'est la logique économique du capital et son accumulation ». On peut en déduire qu'il n'y a qu'un capitalisme, puisqu'il n'y a qu'une logique du capital. Dès lors toutes les figures historiques du capitalisme que nous connaissons en Occident se soumettent à cette logique du capital et de son accumulation. Ceci a conduit le capitalisme à des impasses historiquement définitives. Contrairement, au point de vue précédent, les ordolibéraux trouvent que ce que les économistes appellent « Le capital »,

---

<sup>48</sup> Ibid., Voir la note 11, p. 186.

<sup>49</sup> Ibid., p. 169. Voir aussi Stéphane Haber, *Penser le Néocapitalisme, Vie, capital et aliénation*, Paris : Les Prairies Ordinaires, 2013, Coll. Essais, p. 221-222.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

ce n'est qu'un processus qui relève d'une théorie purement économique. Il ne peut figurer historiquement qu'à l'intérieur d'un capitalisme qui, lui, est économique-institutionnel. C'est-à-dire que le capitalisme historique que nous connaissons n'est pas déductible d'une seule figure possible et nécessaire de la logique du capital, même si on a historiquement un capitalisme qui a une singularité. Mais à travers cette singularité même, il peut apporter un certain nombre de transformations institutionnelles et par conséquent économiques qui ouvrent devant lui un champ de possibilités<sup>52</sup>.

Foucault ajoute que le problème essentiel pour les ordolibéraux c'est de montrer que le capitalisme peut survivre à condition qu'on lui invente une nouvelle forme économico-institutionnelle. Et cela préconise d'affirmer deux choses : la première, de montrer que « la logique proprement économique du capitalisme, que cette logique du marché concurrentiel – était possible et non contradictoire. »<sup>53</sup> Et puis la seconde, de montrer aussi que cette logique non contradictoire on peut la trouver dans les formes concrètes, réelles, historiques du capitalisme. Autrement dit, on peut trouver dans les formes du capitalisme historique cet « ensemble de relations juridico-économiques qui était telles que l'on pouvait, inventant un nouveau fonctionnement institutionnel, dépasser des effets – des contradictions, des impasses, des irrationalités –, caractéristiques de la société capitaliste et qui n'étaient pas dus à la logique du capitalisme, mais simplement à une figure précise et particulière de ce complexe économico-juridique »<sup>54</sup>.

Foucault conclue que, pour Rougier « le processus économique ne peut pas être dissocié d'un ensemble institutionnel, d'un ensemble juridique qui [...] fait corps véritablement avec lui à l'intérieur d'un système économique, c'est-à-dire, en gros, d'un ensemble de pratiques économiques réglées ». Foucault mentionne que c'est un des aspects de ce texte de Rougier<sup>55</sup>.

### **3.2 L'interventionnisme juridique**

Le deuxième aspect du texte de Rougier, c'est ce qu'on pourrait appeler « L'interventionnisme juridique », qui est la conséquence du premier.

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 170.

<sup>53</sup> Ibid., p. 171.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., p. 172.

Il s'agit d'intervenir dans un ensemble économique-institutionnel d'un capitalisme singulier, de manière à s'inventer un autre capitalisme.

La question sera où et par quoi on peut faire cette innovation à l'intérieur du capitalisme ? Autrement dit, va-t-on pouvoir introduire l'ensemble des corrections institutionnelles qui vont permettre d'instaurer, un ordre social économiquement réglé sur l'économie du marché ?<sup>56</sup>

La réponse des ordolibéraux va s'inscrire, non pas dans la ligne de cette théorie économique de la concurrence, et de cette histoire sociologique de l'économie qui avait été définie par Walras, Wicksell, et Marshall, et puis par Max Weber mais « dans toute une ligne de théorie du droit d'État qui a été très importante dans l'histoire et de la pensée juridique allemande et des institutions allemandes »<sup>57</sup>.

Pour faire cette innovation institutionnelle, selon les ordolibéraux, il faut appliquer à l'économie la règle de droit ou « l'État de droit », ce que la tradition allemande a appelé « Rechtsstaat » et que les anglais appellent « Rule of law »<sup>58</sup>.

Mais que signifie l'État de droit pour les ordolibéraux ?

### **3.3 La définition de l'État de droit**

Foucault nous dit qu'à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle apparaît dans la théorie politique et dans la théorie du droit allemand cette notion de l'État de droit. Il se définit à cette époque par opposition à deux choses : la première par opposition au despotisme qui est un système dont la volonté du souverain est le principe de l'obligation pour chaque individu à l'égard de la puissance publique<sup>59</sup>. Dès lors dans ce cas la volonté du souverain va être le principe et l'origine du caractère coercitif de cette puissance publique<sup>60</sup>.

Et la deuxième, par opposition à « l'État de la police » qui est un système dans lequel il n'y a pas de différence, – de nature, d'origine, de validité, et même d'effet –, entre d'une part

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 172-173.

<sup>57</sup> Ibid., p. 173.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid., p. 173-174.

<sup>60</sup> Ibid., p. 174.

les prescriptions générales de la puissance publique ou ce qu'on appelle la loi ; et d'autre part les décisions conjoncturelles, de cette même puissance publique<sup>61</sup>.

Foucault souligne que même si l'on peut trouver certains aspects de ressemblance entre l'État de police et l'État de despotisme, ces deux régimes sont tout à fait différents<sup>62</sup>. Contrairement à eux, l'État de droit va se présenter premièrement, comme un État dans lequel les actes de la puissance publique agissent dans un cadre de lois qui les limitent par avance, et en même temps qui leur donnent toute légitimité à devenir coercitive<sup>63</sup>.

Deuxièmement, dans l'État de droit, il y a des différences de nature, d'origine, d'effet entre d'une part « les lois, qui sont les mesures générales universellement valables et qui sont en elles-mêmes des actes de souveraineté, et puis d'autre part, les décisions particulières de la puissance publique »<sup>64</sup>. C'est-à-dire, dans un État de droit, on distingue dans les principes, les effets, et les validités entre d'un côté des dispositions légales et d'autre l'expression de la souveraineté, et les mesures administratives<sup>65</sup>.

Foucault résume ainsi : c'est la théorie du droit de la puissance publique qui a été organisé à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, qui a défini l'État de droit par opposition à d'autres formes de pouvoir, et de droit public qui fonctionnaient au XVIIIe siècle<sup>66</sup>.

En présentant une autre définition de l'État de droit qui appartient à la seconde moitié du XIXe siècle, Foucault dit que c'est plutôt une élaboration plus développée de cette notion de l'État de droit. Dans cette définition, chaque citoyen possède un droit de recours contre la puissance publique, par des moyens concrets, institutionnalisés, et efficaces. C'est-à-dire que l'État de droit n'est plus simplement un État qui agit selon la loi et dans le cadre de lois mais aussi il a un système de droit – des lois, des instances judiciaires – qui va arbitrer les rapports entre les individus d'une part et la puissance publique de l'autre<sup>67</sup>.

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 174.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., P. 174-175.

<sup>65</sup> Ibid.,

<sup>66</sup> Ibid., p. 175.

<sup>67</sup> Ibid.

### **3.4 Comment les néolibéraux définissent-ils l'État de droit ?**

Les néolibéraux vont essayer de définir ce qui sera la bonne manière de rénover le capitalisme. Cela implique pour eux d'introduire les principes généraux de l'État de droit dans la législation économique. Pour eux cet État économique n'est pas un État qui puisse être un sujet de droit entendu comme une personnalité juridique que l'on pourrait convoquer devant un tribunal quelconque. Mais il est l'instrument de la volonté du peuple<sup>68</sup>.

Est-ce que cela veut dire, d'appliquer les principes d'État de droit, dans l'ordre économique ?<sup>69</sup>

Après que les ordolibéraux recherchent toutes formes d'interventions légales dans l'ordre économique que les États démocratiques l'appliquent à cette époque-là comme le New Deal américain, et dans toute la planification de type anglais. Leur réponse est, l'intervention légale doit prendre seulement la forme formelle<sup>70</sup>.

Mais, pourquoi les interventions légales doivent-elles être formelles ? Pour vérifier la réponse à cette question, Foucault recourt au livre intitulé *La constitution de la liberté* de Hayek, qui définit le mieux selon lui ce que l'on peut entendre par l'application des principes d'« État de droit » ou de « Rule of law », dans l'ordre économique. Pour définir l'État de droit ou encore une législation formelle, Hayek va mettre en évidence les différences entre celui-ci et les politiques de planification sous toutes les formes : nazi, communiste, de type keynésien, le new deal, etc.<sup>71</sup>

Pour lui, voici de ce dont il s'agit dans la planification : premièrement, la planification vise à donner des fins économiques précises et définies. Par exemple on cherche à réduire les écarts de revenus entre les différentes classes sociales, ou à développer un certain type d'investissement, etc. Deuxièmement, dans la planification on a toujours la possibilité d'introduire à un moment, pour faire des corrections, des rectifications, des suspensions, des mesures alternatives afin d'obtenir un résultat bien définie. Troisièmement, dans la planification, la puissance publique joue le rôle de décideur, qu'elle représente les individus ou qu'elle s'y substitue. Par conséquent, elle les oblige à exécuter son plan par exemple « à ne pas

---

<sup>68</sup> Ibid., p. 176.

<sup>69</sup> Ibid., p. 176-177.

<sup>70</sup> Ibid., p. 177.

<sup>71</sup> Ibid.

dépasser tel niveau de rétribution ». Enfin, dans la planification la puissance publique constitue un grand décideur étatique qui maîtrise l'ensemble des processus économiques. C'est-à-dire c'est le sujet qui doit avoir la conscience la plus claire de l'ensemble des processus économiques. Ce sujet est selon Hayek « le sujet universel de savoir dans l'ordre de l'économie »<sup>72</sup>.

Par contre, l'État de droit, pour Hayek est : en premier lieu, l'État de droit que veulent les libéraux faire fonctionner, il a la possibilité de formuler un certain nombre des mesures, à condition que ces mesures soient être formelle. L'État de droit, ne doit jamais se proposer une fin particulière. Par exemple, ce n'est pas l'État qui décide sur le type de consommation qu'il faut développer ou le type d'investissement, etc. Les lois formelles ne doivent pas s'inscrire à l'intérieur de choix économiques. Par contre, ils doivent indiquer ce qu'il faut faire, et ce qu'il ne faut pas faire<sup>73</sup>.

En deuxième lieu, les principes de l'État de droit doivent être conçus à priori sous forme de règles fixes et jamais modifiables en fonction des effets produits<sup>74</sup>.

En troisième lieu, L'État de droit doit définir un cadre à l'intérieur duquel chaque agent économique a le droit de décider en toute liberté<sup>75</sup>.

En quatrième lieu, dans l'État de droit, il faut que chaque individu sache exactement comment la puissance publique se comportera<sup>76</sup>.

Enfin, l'État de droit doit être à l'écart des processus économiques. Il ne faut pas qu'il y ait un sujet universel qui pourrait prendre la décision sur l'ensemble des processus de l'économie<sup>77</sup>.

Foucault résume ce que Hayek entend par l'« l'État de droit », en disant :

« L'économie pour l'État comme pour les individus doit être un jeu : un ensemble d'activités réglées, [...] dans lesquelles les règles ne sont pas des décisions qui sont prises par quelqu'un pour l'autre. [...] l'économie est un jeu et l'institution juridique qui encadre l'économie doit être pensée comme règle de jeu. Le Rule of law et l'État de droit formalisent l'action du gouvernement dont les seuls agents réels doivent être les individus, disons [...] les entreprises. »<sup>78</sup>

---

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid., p. 178.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid.

Il conclut : c'est « Un jeu d'entreprise réglé à l'intérieur d'un cadre juridico-institutionnel, garanti par l'État »<sup>79</sup>.

C'est cette forme de l'État de droit, dans un capitalisme rénové que les néolibéraux visent à réaliser. Foucault a cité une phrase de Hayek qui caractérise cette définition de manière très claire et très précise :

« Le plan montre comment les ressources de la société doivent être consciemment dirigées pour atteindre un but déterminé. Le Rule of law au contraire consiste à tracer le cadre le plus rationnel à l'intérieur duquel les individus se livreront à leurs activités conformément à leurs plans personnels. »<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 179.

<sup>80</sup> Ibid.

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

## CHAPITRE III : La crise du libéralisme et la naissance du néolibéralisme (1) Le néolibéralisme Allemand

---

### 1. Introduction

La troisième crise du gouvernement est celle du libéralisme qui se noue au XXe siècle autour de la question de l'excès d'État<sup>1</sup>, ou de la phobie d'État selon l'expression de Foucault. Il indique que celle-ci est l'un des signes majeurs des crises de gouvernamentalité, en précisant que la crise du libéralisme n'est pas la projection pure et simple des crises du capitalisme dans la sphère de la politique. On peut le constater en liaison avec ces crises économiques du capitalisme, ou en décalage chronologique avec elles. C'est une « crise du dispositif général de gouvernamentalité »<sup>2</sup>, c'est-à-dire que celle-ci pose essentiellement le problème des modalités de l'intervention politique en matière économique et sociale et celui de sa justification doctrinale<sup>3</sup>.

Foucault précise : « Il me semble que l'on pourrait faire l'histoire de ces crises du dispositif générale de gouvernamentalité »<sup>4</sup>. Il propose ainsi de faire une histoire de ces crises du dispositif général de gouvernamentalité, en donnant des exemples<sup>5</sup> : la première crise est celle de pastorale au XVIème siècle. Sa révolte a pris des expressions religieuses et spirituelles. Puis la deuxième, c'est la crise du gouvernement la disciplinaire à la fin du XVIIème, début XVIIIème siècles, avec cette immense critique du despotisme, de la tyrannie de l'arbitraire qui s'explode dans la seconde moitié du XVIIIe siècle<sup>6</sup> et qui suscite l'émergence du libéralisme. Son troisième exemple, c'est la crise du libéralisme « due à l'inflation des mécanismes compensatoires de la liberté »<sup>7</sup>, c'est-à-dire la nécessité de l'intervention gouvernementale pour faire face d'une part à la nouvelle question économique et sociale, et d'autre part à la menace du communisme, du socialisme, du national-socialisme, et du fascisme. En effet, c'est une

---

<sup>1</sup> J.-C. MONOD, « Qu'est-ce qu'une "crise de gouvernamentalité" ? », Op. cit., p. 62.

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p.p. 71, 78.

<sup>3</sup> P. DARDOT et C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde*, Op. cit., p. 123.

<sup>4</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid. p. 71.

<sup>5</sup> Ibid., p. 71.

<sup>6</sup> Ibid. p. 78.

<sup>7</sup> Ibid., p. 70.

intervention économique par le biais d'un carcan législatif pour contrôler, limiter, organiser le marché par toute une série de mesures de prévention, en d'autres termes c'est une intervention de type Keynésien<sup>8</sup>. Cette politique économique interventionniste (la formule Keynésienne) qui a été mise en pratique entre les années 1930 et 1960, c'est l'État providence. Cela suscite, à partir des années 1927-1930, des critiques contre l'intervention excessive de l'État dans la vie économique ainsi que la vie quotidienne, par les libéraux allemands de l'École de Fribourg et les libéraux américains dits libertariens<sup>9</sup>.

Dans sa leçon du 31 Janvier 1979, Foucault indique qu'il va analyser le problème de la phobie d'État, ou de la crise du libéralisme, à partir de la notion de gouvernementalité, en expliquant que l'État n'a pas d'intérieur, qu'il « n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalité multiple ». Il affirme que, pour analyser l'État, il faut interroger ses problèmes à partir des pratiques gouvernementales<sup>10</sup>.

En effet, l'introduction de la notion de gouvernementalité à partir de 1978, va permettre à Foucault d'analyser la connexion entre ce qu'il appelle la technologie de soi ou la constitution de sujet, et la technologie de la domination ou la formation de l'État<sup>11</sup>.

Le concept de gouvernementalité se déplace d'un sens précis, historiquement déterminé, à une signification plus générale et abstraite<sup>12</sup> :

En premier lieu la notion de gouvernementalité sert, depuis son apparition dans la leçon du 1<sup>er</sup> février 1978, à nommer le régime de pouvoir mis en place au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit, cet ensemble d'éléments : l'économie, la gestion de la population, le dispositif de sécurité, le respect des libertés, l'appareil diplomatique, l'appareil militaire, ce sont des éléments de la nouvelle gouvernementalité<sup>13</sup>, à partir desquels l'État moderne a été formé. En effet selon Foucault, ce qui est important à l'époque moderne ou plutôt à notre actualité, ce n'est pas l'étatisation de la société mais la gouvernementalisation de l'État, c'est-à-dire que les problèmes de la gouvernementalité, les techniques de gouvernement sont devenus le seul enjeu politique et le seul espace réel de la lutte et des joutes politiques<sup>14</sup>.

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 70-71.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid., p. 78-79.

<sup>11</sup> Thomas LEMKE, « Foucault, Governmentality, and Critique », *Rethinking*, Septembre 2002, p. 2.

<sup>12</sup> M. SENELLART, « Situation des cours », *STP*, Op. cit., p. 405.

<sup>13</sup> Ibid., p. 362.

<sup>14</sup> Ibid., p. 112.

Pour Foucault, rappelons-le, « l'État ce n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalité multiple ». En conséquence, Foucault va proposer de faire l'analyse de l'État à partir des pratiques de gouvernementalité<sup>15</sup>.

En somme, on peut dire que la gouvernementalité à cette étape de la réflexion de Foucault va désigner les pratiques gouvernementales constitutives d'un régime de pouvoir particulier – État de Police, Gouvernement libéral<sup>16</sup> :

« La nouvelle gouvernementalité qui au XVIIe siècle avait cru pouvoir s'investir tout entière dans un projet exhaustif et unitaire de police, se trouve maintenant dans une situation telle que, d'une part, elle devra se référer à un domaine de naturalité qui est l'économie. Elle aura à gérer des populations. Elle aura aussi à organiser un système juridique de respect des libertés. Elle aura enfin à donner un instrument d'intervention direct, mais négatif qui va être la police [...] On peut faire la généalogie de l'État moderne et de ses différents appareils à partir d'une histoire de la raison gouvernementale. »<sup>17</sup>

En deuxième lieu, Foucault explicite cette définition en disant que la gouvernementalité dans ce sens-là est une proposition de grille d'analyse des relations de pouvoir qui est valable pour analyser la manière dont on conduit la conduite des fous, des malades, des délinquants, des enfants ; mais dans le même temps cette grille de la gouvernementalité peut être appliquée aussi à des phénomènes d'une tout autre échelle<sup>18</sup>. Il donnera ainsi des exemples de ce qui se joue « comme une politique économique ou la gestion de tout un corps social »<sup>19</sup>. En effet Foucault se demande « [...] dans quelle mesure on pouvait admettre que l'analyse des micro-pouvoirs, ou des procédures de la gouvernementalité, n'est pas par définition limitée à un domaine précis qui serait défini par un secteur de l'échelle, mais doit être considérée comme simplement un point de vue, une méthode de déchiffrement qui peut être valable pour l'échelle tout entière, quelle qu'en soit la grandeur »<sup>20</sup>.

Foucault va tendre à distinguer la notion de gouvernementalité de celle de gouvernement qui semble se confondre avec elle. Il détermine que la gouvernementalité s'occupe des pratiques dans « le champ stratégique de relations de pouvoir, dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible »<sup>21</sup> au sein duquel s'établissent les types de « conduite de conduite » qui caractérisent le gouvernement<sup>22</sup>.

---

<sup>15</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit. p. 79.

<sup>16</sup> M. SENELLART, « Situation des cours », *STP*, Op. cit., p. 406.

<sup>17</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid. p. 362.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> M. SENELLART, « Situation des cours », *STP*, Op. cit., p. 407.

<sup>22</sup> Ibid.

Pour Foucault, l'analyse des types de gouvernamentalité est indissociable de celle des formes de résistance ou de contre-conduite qui y correspondent, car les contre-conduites selon lui, constituent le symptôme, à chaque époque, d'une crise à l'intérieur de la gouvernamentalité<sup>23</sup>. C'est dans cette perspective que Foucault envisage la possibilité de faire une généalogie des crises de la gouvernamentalité<sup>24</sup>.

Dans la « Situation des cours », Michel Senellart cite un manuscrit de Foucault sur la gouvernamentalité dans lequel il précise que « La politique n'est rien de plus rien de moins que ce qui naît avec la résistance à la gouvernamentalité, le premier soulèvement, le premier affrontement »<sup>25</sup>.

Comment Foucault, à partir de cette perspective-là, peut-il faire la critique du néo-libéralisme ?

Dans sa Leçon du 31 janvier 1979, Foucault va chercher comment se présente la programmation néolibérale. Il essaie d'abord de repérer le cadre historique dans lequel le néo-libéralisme a pris corps, en montrant qu'il y a deux formes distinctes de néo-libéralisme, historiquement, et théoriquement :

La première, c'est le néo-libéralisme allemand, ou le courant de l'École de Fribourg, qui correspond à la République de Weimar, à la crise de 29, au développement du nazisme, à la critique du nazisme, et enfin à la reconstruction de l'Allemagne après la guerre<sup>26</sup>.

La deuxième, c'est le néo-libéralisme américain ou le courant de l'École de Chicago, qui se réfère à la politique du New Deal, à la critique de la politique de Roosevelt<sup>27</sup>.

En effet ces deux courants s'unissent contre leur adversaire, le courant keynésien qui règne dans tous les pays d'Europe après-guerre, et offrent des réponses radicales contre l'intervention de l'État dans le domaine économique<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Ibid. p. 408.

<sup>24</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid. p. 71.

<sup>25</sup> M. SENELLART, « Situation des cours », *STP*, Ibid., p. 409.

<sup>26</sup> M.FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 80

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

## **2. Le néolibéralisme Allemand**

En 1948, en Allemagne, ainsi que dans toute l'Europe après-guerre dominant les impératifs de la reconstruction des sociétés qui exigent la planification comme instrument majeur de cette reconstruction<sup>29</sup>.

Foucault note que le Conseil scientifique qui avait été formé auprès de l'administration allemande de l'économie, considère, dans un rapport daté du 18 avril 1948, que « la fonction de direction du processus économique doit être assurée le plus largement possible par le mécanisme des prix », ce qui signifie la libération des prix, afin qu'ils se rapprochent des prix mondiaux<sup>30</sup>.

Poursuivant sa description à grands traits de la scène économique et politique en Allemagne après-guerre en y situant les repères qui lui semblent significatifs, Foucault fait référence au discours de Ludwig Erhard, alors responsable de l'administration économique. Ludwig Erhard fait un discours devant l'assemblée de Francfort le 28 avril 1948 fondé sur le rapport du Conseil scientifique. Foucault en particulier cite une phrase clé de ce discours : « Il faut libérer l'économie des contraintes étatiques », il faut éviter dit encore Erhard « l'anarchie et l'État-termites » car « seul l'État établissant à la fois la liberté et la responsabilité des citoyens peut légitimement parler au nom du peuple »<sup>31</sup>.

Foucault va analyser cette phrase de Ludwig Erhard, d'abord par rapport aux principes de légitimation de l'État, puis par rapport à l'éclairage de la situation politique en Allemagne, en montrant que cette phrase peut se comprendre à deux niveaux<sup>32</sup> :

Dans un premier niveau, il s'agit de dire que l'État national-socialiste (nazi) qui impose aux citoyens allemands les lois, et les règlements à l'économie, et qui viole les libertés fondamentales et les droits essentiels de son peuple a perdu sa légitimité représentative<sup>33</sup>.

Puis un deuxième niveau apparaît qui s'avère plus large écrit Foucault, parce qu'il se réfère à la situation globale de l'Allemagne après-guerre, qui a perdu d'une part sa mémoire

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 82.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid., p. 83.

<sup>33</sup> Ibid., p. 84

historique à cause de son partage en deux zones (l'une dépendant de l'Union soviétique et l'autre des États-Unis), et d'autre part, sa légitimation juridique dans la mesure où il n'y a pas d'appareil d'État. De là, l'Allemagne ne possède plus de références historiques, ni de légitimation juridique, qui permettraient de fonder un nouvel État<sup>34</sup>.

C'est ce qui, dans ce contexte précis de l'Allemagne en 1948, selon Foucault, nous fait comprendre les significations implicites de cette idée de Ludwig Erhard d'établir en Allemagne, – qui était en pleine reconstruction et qui était alors séparée de son histoire précédente –, une autre légitimation qui trouve dans la liberté de l'économie une amorce pour la formation d'une souveraineté politique<sup>35</sup>. Autrement dit, « L'économie produit de la légitimité pour l'État qui en est le garant »<sup>36</sup>. Le fait que l'économie soit créatrice du droit public, souligne Foucault, est un phénomène tout à fait singulier, au moins à notre époque<sup>37</sup>.

Il précise que la liberté économique n'apporte seulement une structure juridique ou une légitimation de droit à l'État mais elle produit aussi le consensus permanent de tous ceux qui sont engagés à l'intérieur de ces processus économiques, comme agents à titre d'investisseur, ou d'ouvrier, ou de patron etc<sup>38</sup>.

Mais ce qui fait que ce programme s'inscrit dans la réalité, c'est une série de décisions et d'événements successifs. D'abord, des décisions ont été prises pour la libération des prix dans le domaine de l'industrie et de l'alimentation et au fur à mesure, pour la libération progressive de tous les prix du commerce intérieur et extérieur jusqu'aux années 1952 et 1953<sup>39</sup>. Puis advient le soutien des Américains – disons les différents lobbies – qui trouvent que ce programme garantit la liberté économique de l'Allemagne avant même de construire son appareil étatique, ce qui assure un libre rapport avec l'industrie et l'économie allemande<sup>40</sup>.

Enfin l'événement important pour concrétiser ce programme dans la réalité, c'est une série de ralliements qui aide à établir un consensus social général : celui de la démocratie chrétienne, malgré ses liens avec toute une économie sociale, en particulier des théoriciens chrétiens de l'économie sociale comme Oswald Nell-Breuning, puis celui de Teodor Blank, le vice-président du syndicat des mineurs, qui déclare que l'ordre libéral constitue une alternative

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 84.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid., p. 86.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid., p. 88.

<sup>40</sup> Ibid., p. 85.

valable au capitalisme et au planisme<sup>41</sup> ; et le ralliement de la social-démocratie qui se fait plus tardivement que les autres puisque jusqu'à 1950 la social-démocratie allemande reste fidèle à la plupart des principes généraux du socialisme d'inspiration marxiste de la fin de XIXe siècle. Mais finalement, à son congrès de Bad Godesberg, ce parti approuve le principe d'une économie de marché partout<sup>42</sup>.

Foucault souligne que dans l'Allemagne contemporaine – depuis 1948, jusqu'à aujourd'hui –, l'activité économique n'a pas été seulement l'une des branches de l'activité de la nation, mais qu'elle produit de la souveraineté politique de l'institution qui fait fonctionner cette économie<sup>43</sup>.

Foucault indique qu'on est là devant quelque chose de nouveau par rapport au libéralisme programmé par les physiocrates, par Turgot, par les économistes du XVIIIe siècle. Eux se demandaient : comment peut-on limiter l'État et surtout faire place à la liberté économique à l'intérieur de cet État qui existe ?<sup>44</sup> Ou plutôt comment à l'intérieur d'un État légitime, peut-on faire place à une liberté de marché qui fonctionne selon le principe du laisser faire ?<sup>45</sup> Mais la question qui se pose à l'Allemagne – à partir de 1945, et on peut dire 1948 si on se réfère au texte d'Erhard et aux décisions qui ont été prises après –, était très différente, et même inverse. Cette question était : comment légitimer un État qui n'existe pas ? Comment le rendre acceptable à partir d'une liberté économique, qui va assurer sa limitation et lui permettre d'exister ?

Ce sont là les questions que Foucault tente de cerner à travers tous les détails de l'histoire, afin de comprendre comment s'est formé le néo-libéralisme allemand comme doctrine et comme réalité.

Dans sa leçon du 7 février 1979, Foucault souligne que, si la réponse du libéralisme du XVIIIe siècle consistait à faire en sorte que le marché qui fonctionne selon le principe du laisser-

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 89. Foucault commente cette phrase en disant qu'elle « est tout à fait hypocrite [...] puisque d'une part l'ordre libéral n'avait jamais prétendu [...] dans la bouche du futur chancelier Erhard, à être une alternative au capitalisme, mais bien une certaine manière de faire fonctionner le capitalisme. [...] La phrase est simplement destinée à faire avaler la pilule aux syndicats d'inspiration chrétienne de l'époque. ».

<sup>42</sup> Ibid., p. 90. Foucault cite le programme du parti dans sa note 43 de la leçon du 31 janvier 1979 : « Une économie totalitaire ou dictatoriale détruit la liberté. C'est pourquoi le Parti social-démocrate allemand approuve une économie libre de marché partout où la concurrence s'affirme. Toutefois, lorsque des marchés sont dominés par des individus ou des groupes, il est nécessaire de prendre des mesures multiples pour préserver la liberté dans l'économie. La concurrence dans tout la mesure du possible – la planification autant que nécessaire ».

<sup>43</sup> Ibid., p. 85.

<sup>44</sup> Ibid., p. 88.

<sup>45</sup> Ibid., p. 105.

faire, réalise l'enrichissement et la croissance et par conséquent la puissance de l'État, « ce qui va permettre d'insérer une liberté de marché à l'intérieur de la raison d'État et à l'intérieur du fonctionnement de l'État de police »<sup>46</sup>, la réponse du néo-libéralisme du XXe, elle, « demande la réélaboration d'un certain nombre d'éléments fondamentaux dans la doctrine libérale », et « non pas [...] tellement dans la théorie économique du libéralisme, que dans le libéralisme comme art de gouverner ou comme doctrine de gouvernement ».<sup>47</sup>

Foucault présente de manière très schématique, un certain nombre de critiques théoriques et d'expériences politico-économiques réelles contre le libéralisme, qui constitue un passage continu de l'économie protégée à l'économie d'assistance depuis le milieu du XIXe siècle jusqu'à après la deuxième guerre mondiale en Allemagne<sup>48</sup>.

Premièrement, on trouve les principes de Friedrich List (1789-1846), qui indique l'absence de compatibilité entre une politique nationale et une économie libérale, pour l'Allemagne au moins. Les successeurs de List ont ensuite statué que l'économie libérale est loin d'être la formule générale universellement applicable à toute politique économique. C'était selon eux un instrument entre les mains d'un certain nombre de pays pour obtenir une position « économique hégémonique et politiquement impérialiste ». C'était la politique de la domination anglaise, la politique adaptée à une nation maritime, et cela ne pouvait pas être adopté par l'Allemagne à cause de son histoire et de sa situation géographique. Il fallait pour l'Allemagne une politique économique protectionniste<sup>49</sup>.

Deuxièmement, au niveau concret, c'est l'expérience du socialisme d'État bismarckien qui était opposé à la politique libérale. Celui-ci appliquait des politiques protectionnistes pour protéger l'unité de la nation Allemande<sup>50</sup>.

Troisièmement, on peut dire que l'Allemagne, depuis la 1<sup>ère</sup> guerre mondiale jusqu'à l'année 1933, applique une économie centralisée autour d'un appareil administratif qui attribue les ressources rares, fixe le niveau des prix et assure le plein d'emploi. C'était la planification de type Rathénau qui fut réutilisée en Allemagne dans une perspective Keynésienne à la fin des années 1920<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 106.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid., p. 111.

<sup>49</sup> Ibid., p. 111.

<sup>50</sup> Ibid., p. 112.

<sup>51</sup> Ibid.

Quatrièmement, à partir de 1925 les keynésiens allemands (comme Lrutenbach) adressent au libéralisme une critique, en proposant un certain nombre d'interventions de l'État sur les équilibres généraux de l'économie<sup>52</sup>.

Cinquièmement, le régime nazi s'est caractérisé par l'organisation d'un système économique dans lequel l'économie protégée, l'économie d'assistance, l'économie planifiée, l'économie keynésienne formaient un tout solidement structuré par l'administration économique qui était mise en place. Une politique keynésienne menée par le docteur Schacht (1877-1970), relayée en 1936 par le plan quadriennal dont Göring était le responsable. Cette planification avait un double objectif : d'une part d'assurer un protectionnisme absolu, et d'autre part une politique d'assistance. Tout ceci bien entendu, entraînant des effets inflationnistes que la préparation à la guerre permettait de payer<sup>53</sup>.

Foucault explique que les néolibéraux ont tiré de ces critiques des conclusions qui les ont aidés dans un premier temps à déterminer « le champ de l'adversaire », et dans un deuxième temps, à définir leur objectif de fonder la légitimation de l'État à partir d'un espace de liberté des partenaires économiques<sup>54</sup>. En effet, cet objectif était déjà fixé dès les années 1925-1930, même s'il était moins urgent, et moins clair. Et dans un troisième temps, à définir précisément leur outils conceptuels et techniques afin d'atteindre leur objectif<sup>55</sup>.

Les libéraux allemands vont étudier les différents types d'économie qui composent ce « champ adverse » par rapport à eux : la planification soviétique, la politique Keynésienne des grands programmes que Beveridge mis au point pendant la guerre en Angleterre, et la politique du New Deal américaine. En essayant de découvrir quels sont les éléments communs entre ces différentes expériences<sup>56</sup>, ils ont tiré des conclusions de ces études :

Premièrement, ils découvrent que les mêmes principes se retrouvent dans ces expériences et chacun de ces éléments va attirer les trois autres. Comme Röpke le montre dans son analyse du plan Beveridge en 1943 ou 1944, les Anglais se battent d'un côté contre les Allemands militairement, mais économiquement et par conséquent politiquement ils vont reprendre

---

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid., p. 113.

<sup>54</sup> Ibid., p. 110.

<sup>55</sup> Ibid., p. 110-111.

<sup>56</sup> Ibid., p. 110-114.

exactement leurs leçons. Le plan Beveridge découle du plan Göring, du plan quadriennal de 1936<sup>57</sup>.

Deuxièmement, ils essayent de repérer une sorte d'invariant économique-politique entre ces différents régimes politiques (du nazisme, de l'Angleterre parlementaire, de l'Union Soviétique, et de l'Amérique du New Deal), dans différentes situations politiques. Ils affirment alors que les différences essentielles ne se trouvent pas entre socialisme et capitalisme, et pas non plus entre telle structure constitutionnelle, et telle autre, mais entre une politique libérale et n'importe quelle autre forme d'interventionnisme économique, soit qu'elle prenne la forme relativement douce keynésienne, soit qu'elle prenne la forme d'un plan autarcique comme celui de l'Allemagne.

En effet, ils considèrent alors que le système nazi n'était pas la conséquence d'un état de crise extrême, mais la suite logique d'une politique d'intervention de l'État dans l'économie. Dès lors, les ordolibéraux tirent les conséquences de cette série d'analyses : que ce n'est pas du tout l'économie de marché, à cause des effets destructeurs qui lui ont été traditionnellement attribués, qui entraîne l'Allemagne vers le nazisme, mais plutôt c'est la défectuosité intrinsèque de l'État et de sa rationalité propre.

De là, ils concluent que l'économie de marché comme un principe de la limitation de l'État, ce n'est pas suffisant mais qu'elle doit devenir le principe de régulation interne même de l'État, de son existence et de son action. Autrement dit « un État sous surveillance du marché plutôt qu'un marché sous surveillance de l'État. »<sup>58</sup>

Foucault trouve que ce tournant des néolibéraux a été considéré comme une rupture, un déplacement avec le libéralisme des XVIIIe et XIXe siècles.

Le premier de ces déplacements, c'est à partir du moment où les néolibéraux avaient présenté une théorie de la concurrence pure. Selon cette théorie, la concurrence a une structure dotée de propriétés formelles qui assure la régulation économique par le mécanisme des prix. Autrement dit la concurrence est un principe de formalisation et d'organisation du marché. Elle ne produit ses effets que sous un certain nombre de conditions. Elle est donc loin d'être une donnée naturelle. Au contraire du libéralisme classique, où le marché est une sorte de donnée de nature qui se définit par les échanges entre des partenaires libres, établissant par leur échange

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 114.

<sup>58</sup> Ibid., p. 119-120.

une équivalence entre des valeurs différentes<sup>59</sup>. Enfin Foucault résume que « le néolibéralisme ne va donc pas se placer sous le signe du laissez-faire, mais au contraire, sous le signe d'une vigilance, d'une activité, d'une intervention permanente »<sup>60</sup>.

On trouve ces expressions, du gouvernement actif, vigilant, et intervenant, dans tous les textes du néolibéralisme. C'est Röpke, dans son livre *La Crise de notre temps* qui dit que

« La liberté du marché nécessite une politique active et extrêmement vigilante, mais aussi pleinement consciente de ses buts et de la limitation de son champ d'activité, une politique qui ne soit jamais tentée de dépasser les limites qui lui sont assignées par un interventionnisme conformiste »<sup>61</sup>.

Et dans le même sens Eucken dit que « L'État est responsable du résultat de l'activité économique »<sup>62</sup> etc.

Foucault explique que le type d'intervention que proposent les néolibéraux est différent par sa nature, sa manière de faire, de celui de l'économie planificatrice, ainsi que du libéralisme classique, ce qui constitue le deuxième déplacement<sup>63</sup>.

Le problème du libéralisme des XVIIIe et XIXe siècles, c'était de faire le partage entre les actions qu'il fallait faire et les actions qu'il ne fallait pas faire, entre les domaines où l'on pouvait intervenir et les domaines où on ne pouvait pas intervenir ; mais le problème des néolibéraux est de savoir la manière de faire, c'est-à-dire c'est le problème du style gouvernemental<sup>64</sup>.

Mais que veut dire le style gouvernemental par rapport aux néolibéraux ?

Foucault explique de manière schématique, comment les néolibéraux définissent le style de l'action gouvernementale en prenant trois sujets : la question du monopole, de l'action conforme, et de la politique sociale.

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 112-124, et p. 137.

<sup>60</sup> Ibid., p. 137.

<sup>61</sup> Ibid., Note 16 de la Leçon du 14 février 1979, *NBP*, Op. cit., p. 158.

<sup>62</sup> Ibid., p. 139.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid.

## **2.1 la question du monopole**

Dans la conception classique de l'économie, le monopole est considéré comme étant une conséquence mi-naturelle, mi-nécessaire de la concurrence dans le régime capitaliste, c'est-à-dire que la concurrence ne peut pas se développer sans voir apparaître en même temps des phénomènes monopolistiques, autrement dit le monopole est un des aspects ou plutôt des effets propres de la concurrence, il peut la limiter et même l'annuler. Il faut donc parfois intervenir sur les mécanismes économiques pour sauver la concurrence<sup>65</sup>.

Foucault trouve qu'il y a un paradoxe dans la pensée économique libérale à propos du monopole « qui pose le problème de la concurrence et qui accepte, en même temps, cette idée que le monopole fait effectivement partie de la logique de la concurrence »<sup>66</sup>.

Mais la position des néolibéraux va être tout à fait différente, leur problème sera de démontrer que la tendance monopolistique ne fait pas partie de la logique économique et historique de la concurrence. Röpke dit que « le monopole est un corps étranger dans le processus économique » et qu'il ne s'y forme pas spontanément<sup>67</sup>.

## **2.2 les actions conformes**

C'est la théorie des actions conformes. Cette programmation des actions conformes, on la trouve essentiellement dans un texte posthume de Eucken paru en 1951, ou 1952, qui s'appelle *Les fondements de la politique économique*. Eucken détermine que le gouvernement libéral qui doit donc être perpétuellement vigilant et actif, doit intervenir de deux façons : la première par des actions régulatrices, et la deuxième par des actions ordonnatrices.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 140.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid., p. 143.

## **A. L'action régulatrice**

Eucken explique que les actions régulatrices, engagent ceci que l'action doit intervenir effectivement non pas sur les mécanismes de l'économie de marché mais sur les conditions du marché. Cela veut dire que ces actions doivent prendre en compte trois tendances dans le marché, qui sont la tendance à la réduction des coûts, la tendance à la réduction du profit de l'entreprise, et enfin la tendance provisoire ponctuelle à l'augmentation des prix, soit par une réduction décisive et massive des prix, soit par une amélioration de la production. Ce sont ces trois tendances qui régulent le marché<sup>69</sup>.

Eucken va mettre en évidence, en premier lieu, que l'objectif principal de l'action régulatrice, c'est la stabilité du prix. Non pas par une fixation des prix mais plutôt par un contrôle de l'inflation. Et par conséquent tous les autres objectifs comme le pouvoir d'achat, le plein emploi, et même l'équilibre de la balance des paiements viennent en second lieu<sup>70</sup>.

En deuxième lieu, après avoir déterminé l'objectif de l'action régulatrice, Eucken va présenter les instruments qu'il utilise, comme la politique de crédit c'est-à-dire la création d'un taux d'escompte. Et aussi la réduction du solde créditeur, pour enrayer la montée des prix du commerce extérieur. Ainsi que le déclassement modéré de la fiscalité, si on veut agir sur l'épargne ou sur l'investissement. Mais jamais aucun instrument du genre de ceux qui sont employés par la planification : fixation des prix, ou soutien à un secteur de marché, ou encore création systématique d'emplois, ou investissement public. Toutes ces formes d'intervention doivent être bannies au profit de ces instruments de pur marché<sup>71</sup>.

## **B. L'action ordonnatrice**

Ce sont des actions qui ont pour fonction d'intervenir sur les conditions du marché, mais sur des conditions plus fondamentales, plus structurales, plus générales que celles des actions régulatrices<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 144.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid., p. 145.

Mais comment fonctionne cette action ordonnatrice ?

Eucken explique cela, dans le *Grundsätze* en 1952, un texte où il traite le problème l'agriculture allemande, en disant que l'intervention gouvernementale doit être discrète au niveau des processus économiques, mais en même temps il faut qu'elle soit massive sur les données techniques, apprentissage et éducation, régime juridique, population, disponibilités du sol, climat – ce que Eucken appelle le « Cadre » – qui vont devenir l'objet de l'intervention gouvernementale, ou plutôt de sa fonction ordonnatrice<sup>73</sup>.

### **3. la politique sociale**

Cette politique sociale dans une économie de bien-être – comme le Keynésianisme, le New Deal, le plan Beveridge, et les plans de l'après-guerre européen – est d'abord un contrepoids à des processus économiques sauvages qui vont induire des effets d'inégalité et d'une façon générale des effets destructeurs sur la société. Deuxièmement, on trouve dans cette économie un genre de consommation socialisée, appelée aussi consommation collective – consommation médicale, culturelle, etc.– soit un transfert d'élément de revenus du type allocations familiales. Troisièmement, une politique sociale est une politique qui admet que plus une croissance est forte, plus la politique sociale doit être active et généreuse<sup>74</sup>.

Au contraire de la politique du bien-être, les néolibéraux disent que la politique sociale d'une part ne doit pas être une compensation des effets des processus économiques. Et d'autre part, il ne faut pas qu'elle se fixe l'égalité comme objectif. Ce doit être un système où la régulation économique ou plutôt le mécanisme des prix, fonctionne non pas par des phénomènes d'égalisation mais par un jeu de différenciations qui est propre à tout mécanisme de concurrence. Et la seule chose que l'on puisse faire c'est prélever sur les revenus les plus élevés une part qui sera consacrée à ceux qui sont pour des raisons de handicap ou d'aléas dans un état de sous-consommation<sup>75</sup>.

Mais quels instruments proposent-ils pour réaliser cette politique sociale ?

Les néolibéraux ne proposent pas une socialisation mais une privatisation, c'est-à-dire au lieu de demander à la société tout entière de garantir les individus contre les risques – comme

---

<sup>73</sup> Ibid., p.145-147.

<sup>74</sup> Ibid., p. 147-148.

<sup>75</sup> Ibid., p. 148.

dans la politique de bien-être – ils vont demander à la société ou plutôt à l'économie de faire en sorte que tout individu ait des revenus assez élevés pour qu'il puisse, soit directement et à titre individuel, soit par le relais collectif de mutuelles, s'assurer lui-même contre les risques (maladie, accident, vieillissement, mort, etc.)<sup>76</sup>.

Foucault dit que Müller-Armack, le conseiller du chancelier Erhard, a appelé cette politique sociale – vers les années 1952-53, « l'économie sociale de marché ». Et il précise qu'il faut mentionner que ce programme drastique de politique sociale des néolibéraux, n'a pas pu être appliqué en Allemagne, qui a appliqué une politique sociale inspirée de l'État bismarckien, et de l'économie keynésienne, et aussi des plans de sécurité qui fonctionnent en Europe. Foucault indique, que malgré ce refus, l'idée d'une privatisation a été suivie de plus en plus, dans les pays qui vont s'ordonner au néolibéralisme. Mais, en même temps l'anarcho-capitalisme américain va développer cette politique sociale sans hésitation<sup>77</sup>.

Ainsi, par cette analyse détaillée, Foucault a pu présenter ce qui forme l'originalité du néolibéralisme :

Premier point à souligner : l'intervention gouvernementale n'est pas moins fréquente, moins active, moins continue que dans un autre système (par exemple : la politique de type keynésienne, le plan Beveridge, etc.). Ce qui la différencie, c'est le point d'application de cette intervention. Le gouvernement néolibéral ne tend pas à corriger les effets destructeurs du marché sur la société, mais il intervient « sur la société elle-même, dans sa trame, et dans son épaisseur ». C'est cela qui permet de constituer un régulateur général du marché sur la société<sup>78</sup>.

Mais qu'est-ce que cela veut dire ? En effet les libéraux pensaient que le gouvernement ne doit pas être un gouvernement économique qui reconnaît et observe les lois économiques, comme celui des physiocrates, mais un gouvernement de la société. C'est une politique de la société comme dit Müller-Armack à propos des politiques d'Erhard. La société ainsi devient l'objet de l'intervention gouvernementale, de la pratique gouvernementale. Autrement dit le gouvernement intervient sur la société pour que les mécanismes concurrentiels à chaque instant et à chaque point de l'épaisseur sociale, puissent jouer le rôle de régulateur<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 149.

<sup>77</sup> Ibid., p. 150.

<sup>78</sup> Ibid., p. 151.

<sup>79</sup> Ibid., p. 151-152.

Deuxième point, Foucault demande : Est-ce cela veut dire que les néolibéraux tendent à instaurer une société marchande de consommation dans laquelle la valeur d'échange constituerait à la fois, la mesure et le critère des éléments, les principes de communication des individus entre eux, et les principes de circulation des choses ?<sup>80</sup>

En effet c'est une société qui est régulée par le marché à laquelle pensent les néolibéraux, et qui doit constituer les principes régulateurs de la concurrence, dit Foucault. C'est-à-dire, ce que les néolibéraux cherchent à obtenir, ce n'est pas une société soumise aux effets de la marchandise, mais c'est une société soumise à la dynamique concurrentielle. Selon l'expression de Foucault, ce n'est pas une société du supermarché, mais une société de l'entreprise. Il s'agit d'obtenir une société « indexée » non pas sur la marchandise mais sur la multiplicité et la différenciation des entreprises<sup>81</sup>.

Troisième point : la modification profonde dans le système de la loi et dans l'institution juridique car la multiplicité d'entreprises, cela suscite plus d'actions gouvernementales pour laisser jouer ces entreprises, ce qui permet éventuellement beaucoup de frictions, qui nécessitent un corps juridique solide<sup>82</sup>. Foucault écrit à ce sujet qu'une « [...] société indexée à l'entreprise et société encadrée par une multiplicité d'institutions judiciaires, ce sont les deux faces d'un même phénomène »<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Ibid. p. 152.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid. 155.

<sup>83</sup> Ibid.

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

# CHAPITRE IV : La crise du libéralisme et la naissance du néolibéralisme (2) Le néolibéralisme Américain

## 1. Introduction

---

On peut dire que la phobie d'État est une des notions essentielles que les néolibéraux sont la partagée pour critiquer leurs ennemis, comme on a déjà vu dans les analyses de Foucault du modèle allemand, et sa diffusion en France, et aux États-Unis.

Mais le contexte historique dans lequel s'est développé le néolibéralisme américain, est-il différent de ceux de l'Allemagne, et de la France ?

D'abord Foucault indique que le contexte historique du néolibéralisme américain ne diffère pas de ceux du néolibéralisme allemand et français. Car les trois éléments principaux du développement du néolibéralisme américain, ce sont : premièrement, la critique du New Deal, et de cette politique à tendance keynésienne, qui a été pratiquée par Roosevelt, à partir des années 1933-1934. On peut considérer selon Foucault, l'article de Henry Calvert Simons (1889-1946) – qui a été considéré comme le père de l'école de Chicago – intitulé « Un programme positif pour le laissez-faire » comme le premier texte de critique de cette tendance interventionniste<sup>1</sup>.

Deuxièmement, ce sont tous ces éléments qu'on pourrait appeler « les pactes de guerre ». C'est-à-dire, un certain type d'organisation économique et sociale dans lequel la sécurité (de l'emploi, contre les maladies, les aléas divers, et de la retraite) serait assurée, au moment de la guerre. Cette tendance que l'on a vue en Angleterre dès 1940, et notamment avec le plan Beveridge, et aussi à un certain degré dans le gouvernement américain. Foucault dit :

« (...) c'est la première fois, finalement, que des nations entières ont fait la guerre à partie d'un système de pactes, qui n'étaient pas simplement les pactes internationaux d'alliance de puissance à puissance, mais une [sorte] de pactes sociaux au terme desquels [elles] promettaient - à ceux-là même à qui [elles] demandaient de faire la guerre et de se faire tuer, donc - un certain type d'organisation économique, d'organisation sociale, dans lequel la sécurité [...] serait assurée »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 221-222.

<sup>2</sup> Ibid., p. 222.

Contre cet ensemble de programmes sociaux, Simons a rédigé un certain nombre de textes et d'articles critiques, dont le plus intéressant parmi eux, selon Foucault, est un article intitulé « Programme Beveridge : an unsympathetic interprétation »<sup>3</sup>.

Troisièmement, c'est l'interventionnisme d'État, et la croissance de l'administration fédérale, conséquences du développement des programmes sur la pauvreté, l'éducation, la ségrégation, depuis l'administration de Truman jusqu'à l'administration de Johnson<sup>4</sup>.

C'est à travers l'opposition de ces trois éléments, la politique keynésienne, les pactes de guerre, et la croissance de l'administration fédérale, nous dit Foucault, que les néolibéraux américains, ont établi leurs pensées et leurs critiques<sup>5</sup>.

## **2. Quelles différences trouve-t-on entre le néolibéralisme Américain et le néolibéralisme Européen ?**

Foucault indique qu'il y a une différence importante entre le néolibéralisme américain, et le néolibéralisme européen pour les raisons suivantes :

En premier lieu, Le libéralisme américain historiquement a été formé, dès le XVIIIe, par des revendications économiques de type libéral. C'est ce que Foucault le considère, le point de départ de l'indépendance des Etats-Unis. En effet explique Foucault, on peut dire que le libéralisme a joué aux Etats-Unis, pendant la période de la guerre, presque le même rôle qu'en Allemagne en 1948. C'est-à-dire que le libéralisme a été considéré comme le principe fondateur et légitimant de l'Etat. Autrement dit, « ce n'est pas l'Etat qui s'autolimite par le libéralisme, c'est l'exigence d'un libéralisme qui devient fondateur d'État »<sup>6</sup>. Au contraire du rôle du libéralisme en France, au milieu du XVIIIe siècle, qui se présente comme un principe modérateur par apport à une raison d'Etat préexistante<sup>7</sup>.

En deuxième lieu, on peut dire, selon Foucault que le libéralisme, au XIXe siècle, a été la question récurrente dans tous les débats autour des choix politiques et économiques aux Etats-

---

<sup>3</sup> Op. cit.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., p. 223.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

Unis, en ce qui concerne la politique du protectionnisme, le problème de l'or et de l'argent, du bimétallisme, le problème de l'esclavage, le problème du statut et du fonctionnement de l'institution judiciaire, le rapport entre l'individu et les différents Etats, et entre ces différents Etat et l'Etat fédéral. Alors qu'en Europe, le problème était l'unité de la nation et son indépendance, ou plutôt l'Etat de droit.<sup>8</sup>

Enfin, Foucault conclue que le néolibéralisme américain se distingue de celui de l'Allemagne et de la France par ces héritages historiques qui font du néolibéralisme américain une manière d'être et de penser, un type spécifique de relation entre gouvernants et gouvernés, beaucoup plus qu'une technique des gouvernants à l'égard des gouvernés, enfin dit Foucault « c'est une sorte de foyer utopique »<sup>9</sup>.

### **3. Le néolibéralisme américain comme méthode de pensée**

Foucault va présenter le néolibéralisme américain, en indiquant qu'il ne lui paraît pas intéressant de l'étudier sous tous ses aspects. Foucault va donc aborder le néolibéralisme américain sous deux aspects qui sont à la fois des méthodes d'analyse, et des types de programmation : la première c'est la théorie du capital humain ; et la deuxième, c'est le problème de l'analyse de la criminalité et de la délinquance<sup>10</sup>.

Mais pourquoi Foucault ne cherche-t-il pas à étudier tous les aspects de néolibéralisme américain de façon développée, et pourquoi dit-il la même chose des néolibéralismes allemand, et français ?

François Ewald clarifie cela dans une conversation avec Gary Becker, et Bernard Harcourt : Foucault s'intéresse au libéralisme non pas comme idéologie, non plus comme philosophie, mais comme épistémologie. Ewald ajoute : l'attention qu'il accorde à l'œuvre de Gary Becker n'est pas pour sa conviction, mais plutôt pour sa manière de penser<sup>11</sup>. Jean Terrel également, dans son commentaire sur l'analyse de Foucault du néolibéralisme allemand, écrit que Foucault privilégie dans son étude l'art de gouverner à partir du problème spécifique posé aux hommes politique allemands en 1945, plutôt que l'aspect doctrinal<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid., p. 224.

<sup>10</sup> Ibid., p. 225.

<sup>11</sup> François EWALD, In a conversation with Gary Becker, François Ewald, and Bernard Harcourt, University of Chicago, 9 may 2012, p. 4.

<sup>12</sup> - Jean TERREL, *Politique de Foucault*, Ibid. p. 115.

### **3.1 La théorie du capital humain**

Comme on l'a déjà vu dans la leçon de 14 février 1979, pour les ordolibéraux, le juridique doit établir et faire respecter le principe régulateur de la concurrence à travers toute la société. Mais comment attendre cet objectif ? La réponse des néolibéraux allemand est : par la généralisation de la forme d'entreprise à toute la société. Cette généralisation n'implique pas seulement de multiplier les petites entreprises par rapport aux grandes. Mais Elle va transformer plus profondément les relations entre les individus de manière à ce que chaque individu se considère lui-même comme une entreprise en concurrence avec les autres.

D'où la question : comment, et à quelles conditions le rapport du sujet à lui-même, peut-

#### **3.1.1 La critique de néolibéralisme américain de l'analyse classique du travail**

Foucault explique que les néolibéraux américains commencent à critiquer l'économie politique classique pour laquelle les trois facteurs essentiels pour la production de biens sont la terre, le capital, et le travail ; mais que le travail reste toujours inexploré et même si l'économie d'Adam Smith commence par une réflexion sur la division du travail et sa spécification sur laquelle se base son analyse économique<sup>13</sup>.

Les néolibéraux estiment qu'à partir de là, l'économie politique classique ne parvient pas à analyser le travail lui-même, mais elle réduit la question du travail au temps de travail quantitativement déterminé. Cela on peut le voir, selon eux, dans l'analyse de Ricardo sur l'augmentation du travail. Ricardo va définir cette augmentation du travail d'une façon quantitative et selon la variable temporelle. C'est-à-dire que l'augmentation du travail est réalisée par une addition des travailleurs, ou l'augmentation du temps de travail, et par conséquent un accroissement de quantité. En effet pour les néolibéraux, c'est une neutralisation de la nature du travail au profit de la seule variable quantitative de l'heure de travail, ou plutôt de temps de travail<sup>14</sup>.

Les néolibéraux américains disent que chez Keynes aussi l'analyse du travail ne diffère pas beaucoup à celle de Ricardo. Pour Keynes le travail est un facteur de production, mais qui

---

<sup>13</sup>Ibid.

<sup>14</sup> Ibid., p. 226.

est passif en lui-même car il a besoin d'un taux d'investissement assez élevé pour pouvoir être actif<sup>15</sup>.

Foucault suppose que les néolibéraux américains ont évité de discuter Marx sur la question du travail – qui est pour lui un des pivots essentiels de son analyse –, par pur « snobisme économique ». Foucault se réfère à la façon dont Marx analyse le travail. En effet Marx distingue le travail de la force de travail, en montrant que l'ouvrier ne vend non pas son travail, mais sa force de travail pour un certain temps, contre un salaire qui est déterminé, selon le processus de l'offre et de la demande sur le marché. Dans cette perspective, le travail n'est rien d'autre qu'une dépense de la force de travail pendant une durée quantitativement déterminée. Il indique aussi que ce travail crée une valeur dont une partie est extorquée à l'ouvrier. Dans ce processus, le travail est « abstrait », car le travail concret est transformé en force de travail mesuré par le temps et mise sur le marché contre un salaire. Pour Marx, cela n'est pas le travail concret ; mais le travail amputé de toute sa réalité humaine, de toutes ses variables qualitatives, c'est-à-dire la réalité du travail considéré du point de vue du travailleur. Ainsi Marx conclut que « la logique du capital ne retient du travail que la force et le temps »<sup>16</sup>.

Foucault imagine ce que serait un dialogue des néolibéraux avec Marx. Ils pourraient être en effet d'accord avec cette critique de Marx concernant cette lacune de la théorie de l'économie politique classique par rapport à la question de travail, sa spécificité humaine, et ses variables quantitatives. Mais les néolibéraux s'éloignent de l'analyse de Marx à propos de l'« abstraction de travail ». Pour Marx, cette abstraction indique une faute, un manque, dans la logique même du capital et de sa réalité historique. Alors que les néolibéraux américains trouvent que cette abstraction du travail ne renvoie pas du capitalisme réel mais à la théorie économique. Autrement dit, l'abstraction du travail ne vient pas de la mécanique réelle du processus économique du capitalisme ; mais elle vient de la manière dont l'économie classique a traité l'objet de l'économie comme étant celui des processus du capital, de l'investissement, et de la production<sup>17</sup>.

### **3.1.2 Les néolibéraux américains proposent une nouvelle vision pour l'analyse économique**

Foucault souligne que l'analyse économique depuis Adam Smith et jusqu'au début du XXe siècle se donne pour tâche d'étudier les mécanismes de production, d'échange, et de

---

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid., p. 226-227.

<sup>17</sup> Ibid., p. 227-228.

consommation à l'intérieur d'une société donnée, et leur interférence<sup>18</sup>. Les néolibéraux américains proposent une autre vision, ils se réfèrent à l'économie non pas comme objet, mais comme activité<sup>19</sup>. Pour eux, l'analyse économique doit étudier « la manière dont les individus font l'allocation de ces ressources rares à des fins qui sont des fins alternatives »<sup>20</sup>. C'est-à-dire, c'est l'analyse de la rationalité interne des activités humaines, pour l'utilisation éventuelle des ressources rares par le choix d'une fin parmi d'autres fins alternatives<sup>21</sup>. L'économie comme l'a définie l'économiste anglais et l'un des fondateurs de la doctrine économique néolibérale Lionel G. Robbins (1898-1984), « c'est la science du comportement humain, [...], comme une relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages mutuellement exclusifs »<sup>22</sup>. À partir du moment où l'économie se pose comme la science de choix rationnel, c'est-à-dire, l'analyse de la rationalité interne de l'activité humaine, ou plus précisément, c'est l'analyse des comportements humains calculés résonnés, par laquelle les individus décident d'allouer leurs ressources à telle fin plutôt que à telles autres fins alternatives<sup>23</sup>. Dès lors les néolibéraux vont essayer de réintroduire le travail comme ensemble d'activités humaines à l'intérieur de l'analyse économique<sup>24</sup>.

Ainsi vient la question : comment réintroduire le travail à l'intérieur de l'analyse économique ?

### **3.1.3 Le travail comme conduite économique**

En effet les néolibéraux vont étudier le travail en termes économiques : il s'agira non pas de savoir quelle est la quantité du travail selon la variable temporelle, ou de savoir quelle est la valeur que le travail ajoute. Le problème pour eux sera plutôt « de savoir comment celui qui travaille utilise les ressources dont il dispose ». C'est-à-dire Il faut d'abord, étudier le travail comme conduite économique pratiquée, rationalisée et mise en œuvre par celui qui travaille. Et puis, ce que signifie le travail, du point de vue de travailleur. Enfin, à partir de cette grille des activités rationalisées du travail, on va étudier comment les différences qualitatives de travail peuvent avoir des effets de type économique<sup>25</sup>. Foucault fait ici ce commentaire que c'est la

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 228.

<sup>19</sup> Geoffroy DE LAGASNERIE, *La dernière leçon de Michel Foucault*, Ibid., p. 158.

<sup>20</sup> Ibid., p. 228.

<sup>21</sup> Ibid., p. 228-229.

<sup>22</sup> Ibid., p. 228.

<sup>23</sup> Ibid., p. 228-229.

<sup>24</sup> Ibid., p. 229.

<sup>25</sup> Ibid.

première fois que l'analyse économique étudie le travailleur non pas comme un objet de l'offre et de la demande sous la forme de la force de travail, mais comme un sujet économique actif<sup>26</sup>.

À partir de cette tâche bien déterminée, Foucault explique en s'appuyant sur les œuvres de Schultz et Becker - qui sont considérées comme les principales bases de la théorie du « capital humain » : du point de vue du travailleur le salaire ne sera pas le prix de sa force de travail, mais un revenu<sup>27</sup>. Mais qu'est-ce qu'un revenu ? Ici les néolibéraux américains se référeront à la définition du mathématicien formé à l'Université de Yale, Irving Fisher (1867-1947) : « [...] Un revenu, c'est tout simplement le produit ou le rendement d'un capital. Et inversement on appellera un « capital » tout ce qui peut être d'une manière ou autre source de revenus »<sup>28</sup>.

En s'appuyant sur cette définition, les néolibéraux déduisent que le capital, c'est « l'ensemble de tous les facteurs physiques, psychologiques, qui rendent quelqu'un capable de gagner tel ou tel salaire ». En ce sens, le travail, ce n'est donc pas une marchandise réduite par abstraction à la force de travail qui est utilisée pendant un temps déterminé, mais le travail - du point de vue du travailleur en terme économique - consiste d'un côté en un capital qui comporte une aptitude une compétence, et d'un autre côté en un revenu, un salaire ou plutôt un flux de salaires<sup>29</sup>.

### **3.1.4 Les conséquences de la décomposition du travail en capitale et en revenu**

Du point de vue des néolibéraux américains, souligne Foucault, la décomposition du travail en capital et en revenu a nombre de résultats importants :

#### **A. Le capital humain comme compétence**

Le capital comme une aptitude et une compétence rend possible un revenu futur, ce n'est pas comme les autres capitaux. Car il est inséparable au travailleur lui-même. Dès lors pour eux, on peut considérer cette compétence comme une machine qui ne peut pas être séparée du travailleur. Il faut indiquer, explique Foucault que cette « compétence machine », est une notion différente de celle de la critique économique, sociologique, psychologique traditionnelle pour laquelle le capitalisme transforme le travailleur en machine et par conséquent l'aliène. Car cette compétence fait corps avec le travailleur et forme la côté machine de lui, mais au sens positif,

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid., p. 230.

<sup>28</sup> Ibid., p. 230.

<sup>29</sup> Ibid.

puisqu'elle va produire des flux de revenus et pas un revenu. Foucault ajoute que pour les néolibéraux, cette machine constituée par la compétence du travailleur n'est pas vendue ponctuellement contre un certain salaire. Mais elle va, dans le temps, être rémunérée par une série de salaires ou revenus qui vont commencer par être des salaires bas, puis vont augmenter, puis vont baisser avec le vieillissement de la machine. Selon les néo-économistes, il faut donc considérer l'ensemble comme un complexe machine/flux<sup>30</sup>. Foucault résume ainsi que « c'est une conception du capital-compétence qui reçoit, en fonction de variables diverses, un certain [...] revenu-salaire, de sorte que c'est le travailleur lui-même qui apparaît comme étant pour lui-même une sorte d'entreprise »<sup>31</sup>. Foucault indique que tout cela est aux antipodes de la conception de la force du travail qui se vend, selon le processus de l'offre et de la demande, afin de l'investir dans une entreprise<sup>32</sup>.

## **B. Une nouvelle définition de l'*homo oeconomicus***

Foucault en s'appuyant sur l'article « La nouvelle théorie du consommateur » de Becker, explique que même si le néolibéralisme apparaît comme s'il était retourné à la conception classique de l'*homo oeconomicus*, en effet il a fait grand déplacement. Car la conception de l'*homo oeconomicus* classique réfère à l'homme qui est un partenaire dans le processus d'échange. L'analyse de comportement de cet homme économique montre que sa manière de faire en termes d'utilité, est liée à ses besoins, qui le poussent à entrer dans le processus d'échange. Autrement dit, l'*homo-oeconomicus* classique comme partenaire dans un processus d'échange a été caractérisé par une théorie de l'utilité à partir d'une problématique des besoins<sup>33</sup>.

Pour le néolibéralisme, l'*homo oeconomicus*, ce n'est pas l'homme de l'échange, c'est l'homme entrepreneur. Cela veut dire que l'homme-entrepreneur est à lui-même son propre capital, et son propre producteur. Il est donc pour lui-même la source de ses revenus<sup>34</sup>. Selon la théorie de Becker, l'homme de la consommation, ce n'est pas celui qui entre dans un processus d'échange pour obtenir un certain nombre de produits ; et ce n'est pas non plus un être qui consomme seulement. Mais c'est un agent économique qui produit des satisfactions dont il est lui-même le consommateur<sup>35</sup>. C'est-à-dire selon Becker, « il faut considérer la consommation

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 230-231.

<sup>31</sup> Ibid., p. 231.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid., p. 232.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid. p. 232, et note 32, p. 243.

comme une activité d'entreprise par laquelle l'individu à partir précisément d'un certain capital dont il dispose va produire quelque chose qui va être sa propre satisfaction »<sup>36</sup>.

### **C. Le salaire comme revenu produit par le capital humain**

Troisième résultat de la décomposition du travail en capital et en revenu, c'est l'idée que le salaire n'est rien d'autre que le revenu produit par le capital humain constitué de la compétence-machine, inséparable de l'individu lui-même. Cette idée, dit Foucault permet aux néolibéraux d'analyser l'ensemble des comportements humains, et pas seulement ceux qui sont traditionnellement codés comme économiques, et de produire un savoir sur la manière dont se constitue et s'accumule ce capital humain<sup>37</sup>.

#### **Dès lors de quoi le capital humain se compose-t-il, d'après les néolibéraux ?**

##### **3.1.5 Les éléments constituant du capital humain**

Pour les néolibéraux ce capital humain est composé par, d'une part, des éléments innés, et d'autre part d'élément acquis :

##### **A. Les éléments innés**

Les éléments innés, dont on peut distinguer deux catégories : les éléments héréditaires et les éléments innés. Schultz et Becker montrent que l'analyse génétique permet de savoir qu'un nombre considérable d'éléments sont conditionnés par l'équipement génétique dont nous avons été hérités de nos ascendants. À partir de ce fait, on peut savoir, par l'analyse de l'équipement génétique de l'individu, quelle est la probabilité de contracter telle ou telle maladie, pendant telle ou telle période de sa vie. Cela suscite l'intérêt de l'application de la génétique aux populations, pour reconnaître les individus à risque et le type de ce risque. Afin de savoir quels sont les individus à risque, et quel sont les probabilités que les parents à risque puissent transmettre ces caractéristiques à leurs enfants. Et à l'inverse, les individus qui ont de bons équipements génétiques et qui peuvent produire des individus à bons équipements génétiques ou au moins à risque bas, qui ne constituent pas un danger, ni pour eux ni pour la société. Ils vont chercher d'épouser quelqu'un dont l'équipement génétique est bon aussi, afin de produire des descendants de bonne qualité génétique. Pour réaliser cela, il faut faire tout un investissement, c'est-à-dire avoir un bon travail et de bons revenus, avoir un bon statut social

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 232.

<sup>37</sup> Ibid., p. 232-233. Voir aussi Geoffroy DE LAGASNERIE, *La dernière leçon de Michel Foucault*, p. 159.

qui permet de choisir un conjoint, coproducteur de ce futur capital humain dont le capital génétique est élevé. En conséquence, disent les néolibéraux, ces bons équipements génétiques vont devenir certainement quelque chose de rare. Et du fait de cette rareté, ils peuvent entrer à l'intérieur du calcul économique, c'est-à-dire de choix alternatifs<sup>38</sup>.

À la suite de cette présentation des éléments innés du capital humain, Foucault ajoute avec inquiétude : « Je ne pense pas qu'il y a actuellement, d'étude qui été faites, mais on voit très bien comment elles pourraient être faites, et surtout on voit très bien, à travers un certain nombre d'inquiétudes, de soucis de problème, etc., comment quelque chose est en train de naître qui pourrait être, selon ce que vous voudrez, intéressant ou inquiétant »<sup>39</sup>.

De manière plus explicite, Foucault fait des remarques critiques sur les effets politiques de l'utilisation de la génétique : la société pour arriver à constituer, accumuler, améliorer son capital humain met en œuvre des moyens de contrôle, de filtrage, en fonction des unions, et des procréations, ce qui se pose le problème politique de l'utilisation de la génétique. À partir de cela, ajoute Foucault on peut observer des effets de nature raciste de l'application de la génétique sur la population, et cela suscite de l'inquiétude. Mais en même temps, dit-il, cela « ne me paraît pas être l'enjeu politique majeur actuellement ». Car pour lui, le problème essentiel c'est d'essayer de saisir ce qui est pertinent d'un point de vue politique, dans le développement actuel de la génétique, et d'essayer de savoir quels sont les problèmes réels que pose l'application de la génétique<sup>40</sup>.

## **B. Les éléments acquis**

Contrairement aux éléments innés du capital humain, les éléments acquis du capital humain, au cours de la vie des individus sont plus ou moins volontaires<sup>41</sup>.

Mais que sont ces éléments acquis ? Et comment peut-on constituer un capital humain à partir de ces éléments acquis ?

Pour répondre à ces questions, Foucault présente ce que les néolibéraux appellent « l'investissement éducatifs ». C'est-à-dire, les éléments qui entrent dans la constitution d'un capital humain pour former la compétence-machine de l'individu. Leur champ est plus large et ils sont plus nombreux qu'un simple apprentissage scolaire ou professionnel. Ces

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 233-234.

<sup>39</sup> Ibid., p. 233.

<sup>40</sup> Ibid., p. 235.

<sup>41</sup> Ibid., p. 235.

investissements éducatifs, d'après les néolibéraux sont constitués, premièrement, par le temps que les parents consacrent à leurs enfants en dehors même de simples activités éducatives. C'est-à-dire que ce temps de nourrissage d'affection consacré par les parents à leurs enfants, doit être analysé comme investissement susceptible de constituer un capital humain. Et aussi le niveau culturel des parents va considérer comme élément constitutif du compétence-machine de leur enfant. Tout cela va former une analyse environnementale de la vie de l'enfant que l'on peut calculer et même chiffrer, pour arriver à la mesurer en termes des possibilités d'investissement en capital humain. Par exemple on va demander : qu'est-ce qui va produire du capital humain dans l'entourage de l'enfant ? En quoi tel ou tel type de stimulation, telle ou telle forme de vie, tel ou tel rapport avec les parents, les adultes, les autres, va-t-il pouvoir se cristalliser en capital humain ? Etc.<sup>42</sup>

Deuxièmement, c'est l'analyse des soins médicaux et tout ce qui concerne le bien-être de l'individu. C'est-à-dire toutes les activités qui préservent la santé de l'individu afin que le capital humain puisse d'un côté être amélioré, et d'un autre être conservé, et utilisé le plus longtemps possible. Cela suscite l'intérêt de tous les problèmes des préventions, et de l'hygiène publique, comme éléments susceptibles d'améliorer le capital humain<sup>43</sup>.

Troisièmement, La mobilité comme élément constituant du capital humain. C'est-à-dire, la capacité de l'individu de se déplacer et en particulier d'immigrer. Car, disent les néolibéraux, l'individu se déplace pour améliorer son statut social, son revenu, etc. Autrement dit, l'immigrant, c'est un entrepreneur de lui-même qui fait un certain nombre de dépenses d'investissement, pour obtenir une certaine amélioration. Ce regard, dit Foucault, permet aux néolibéraux américains, d'analyser les comportements des immigrants en termes d'entreprise individuelle de soi-même, avec investissement et revenu ; et non pas comme des effets économiques qui lient les individus à une immense machine dont ils ne seront pas les maîtres<sup>44</sup>.

Foucault commente l'analyse des néolibéraux en demandant : quel est l'intérêt de toutes ces analyses ? Il ajoute :

« Les connotations politiques immédiates vous les sentez, il n'est pas nécessaire sans doute d'insister davantage. S'il n'y avait que ce produit politique latéral on pourrait sans doute balayer d'un geste ce genre d'analyse. [...] Mais je crois que ça sera à la fois faux et dangereux. »<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 235-236.

<sup>43</sup> Ibid., p. 236.

<sup>44</sup> Ibid., p. 237.

<sup>45</sup> Ibid.

Cela suscite des questions : quelle est cette connotation politique ? Et pourquoi Foucault dit-il : on peut dénoncer la génique, mais cela sera à la fois faux et dangereux ?

Bernard Harcourt nous dit que la connotation politique immédiate dont Foucault la mentionne, c'est le problème de l'eugénisme. En effet, Foucault montre, quelquefois de manière implicite et quelquefois de manière explicite, que si nous avons une théorie du capital humain, il pourrait alimenter une vision instrumentale qui permet subrepticement de façonner le capital humain<sup>46</sup>.

### **3.1.6 Le capital humain comporte une politique de croissance**

En effet, Foucault montre que la théorie du capital humain n'est pas une simple analyse des éléments innés - qui engage le problème de l'eugénisme -, ou des éléments acquis ; mais elle comporte une politique de croissance et c'est là pour Foucault le plus important. C'est la raison pour laquelle Foucault va chercher les principes de ce politique, ou ce programme de croissance dans l'analyse théorique et historique qui est portée par les néolibéraux américains.

Ce genre d'analyse permet, dit-il, de réviser un certain nombre d'analyses de phénomènes qui avaient été repérés depuis le XIXe siècle. D'abord, le problème du progrès technique, dont Foucault note qu'il avait été abordé par Schumpeter en termes d'« innovation ». Celui-ci observe que la baisse tendancielle du taux de profit - qui avait été prédite par Marx, et d'une façon générale par l'économie classique - se trouve en permanence corrigée. L'analyse de Schumpeter, dit Foucault, consiste à dire que cette correction de la baisse du taux de profit, n'est pas due simplement à un phénomène impérialiste, mais plutôt à des processus d'innovation, c'est-à-dire la découverte de nouvelles techniques, de nouvelles ressources, de nouvelles formes de productivité, de nouveaux marchés, etc.<sup>47</sup>

Foucault indique que si Schumpeter pense que le phénomène de l'innovation est « absolument consubstantielle au fonctionnement du capitaliste », les néolibéraux reprennent ce problème de l'« innovation » de manière tout à fait différente de Schumpeter. Pour eux, on ne peut pas expliquer ce phénomène de l'innovation par les caractéristiques du capitalisme ou par la stimulation permanente de la concurrence. Mais toutes ces innovations des formes de productivité et des inventions technologiques ne sont rien d'autre que les revenus de certains

---

<sup>46</sup> Bernard HARCOURT, In a conversation with Gary Becker, François Ewald, and Bernard Harcourt, Op. cit., p.9.

<sup>47</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 237.

capitaux humains. Autrement dit, c'est les revenus de l'ensemble d'investissements que l'on fait au niveau du capital humain<sup>48</sup>.

Foucault explique à la suite que les néolibéraux américains reprennent le problème de l'innovation à l'intérieur de leur théorie du capital humain. Et afin d'affirmer leur analyse théorique, ils se réfèrent à l'histoire occidentale et à celle du Japon depuis les années 1930. Pour eux, on ne peut pas attribuer la croissance considérable de ces pays pendant les cinquante dernières années à de simples variables classiques – la terre, le capital, le travail entendu en termes de temps de travail -, mais la seule explication selon eux, on la trouve dans les éléments qui ont été introduit à titre d'investissement dans ce capital humain<sup>49</sup>.

Ainsi, dit Foucault, « À partir de cette analyse théorique et de cette analyse historique on peut donc dégager les principes d'une politique de croissance qui ne sera plus simplement indexée au problème de l'investissement matériel du capital physique, d'une part et du nombre de travailleurs de l'autre, mais une politique de croissance qui va être très précisément centrée sur une de choses que l'Occident justement peut modifier le plus facilement et qui va être la modification du niveau et de la forme de l'investissement en capital humain »<sup>50</sup>.

À propos de cette politique de croissance, on peut noter d'abord, selon Foucault, que dans les pays développés, toutes les politiques économiques, sociales, mais aussi les politiques culturelles, et éducationnelles s'orientent vers l'investissement du capital humain<sup>51</sup>.

Ensuite, ajoute-t-il, à partir de ce problème du capital humain, on peut repenser les problèmes du tiers-monde, non pas tellement en termes de blocages des mécanismes économiques, mais en termes d'insuffisance d'investissement du capital humain<sup>52</sup>.

Enfin, Il faut repenser toute une série d'analyses historiques qui concernent le problème du décollage économique de l'Occident au XVIe et XVIIe siècles, et qui attribuent ce décollage à l'accumulation du capital physique<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 237-238.

<sup>49</sup> Ibid., p. 238.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid. p. 239.

Foucault mentionne à ce sujet le fait que les néolibéraux américains ont alors proposé d'une part tout un schéma de réécriture l'histoire, et d'autre part un programme politique, et économique qui a ouvert une nouvelle voie<sup>54</sup>.

On peut conclure que la critique de Foucault de la notion de capital humain ne tient pas seulement du fait que ce capital humain conduit au problème de l'eugénisme ; mais que si nous sommes tous acquis à cette notion - ici le problème de la subjectivité est très présent, cela peut faire partie de notre imaginaire collectif et produire cette politique de croissance qui implique d'investir dans certaines catégories de population et pas d'autres, et dans certains pays au détriment des autres<sup>55</sup>.

### **3.2 L'application de la grille économique aux phénomènes sociaux**

Foucault essaie de montrer la manière dont les néolibéraux américains utilisent l'économie de marché, et l'analyse caractéristique de l'économie de marché pour déchiffrer des critères de rapports non marchands, et de phénomènes qui ne sont pas des phénomènes proprement économiques, mais qui sont ce qu'on appelle des phénomènes sociaux. Autrement dit, c'est l'application de la grille économique à un champ qui depuis le XIXe siècle avait été défini en opposition avec l'économie, ou justement en complément de l'économie<sup>56</sup>.

#### **3.2.1 La différence entre les ordolibéraux et les néolibéraux américains par rapport aux rapports sociaux**

Foucault commence par montrer la différence des manières de penser des ordolibéraux d'un côté et les néolibéraux américains d'un autre, concernant l'analyse des rapports sociaux selon le modèle de la concurrence :

##### **A. Les ordolibéraux et les rapports sociaux**

Pour les ordolibéraux (Eucken, Röpke, Müller-Armack, etc.), le marché est un principe de régulation économique indispensable à la formation des prix et par conséquent indispensable aux processus économiques. À partir de cette conception du marché comme principe régulateur

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Bernard HARCOURT, in a conversation with Gary Becker, François Ewald and Bernard Harcourt, Ibid. p. 9.

<sup>56</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 245-246.

indispensable de l'économie, les néolibéraux définissent la tâche du gouvernement<sup>57</sup>. Pour eux la tâche du gouvernement n'est pas de corriger les effets destructeurs du marché sur la société, ou d'être un médiateur entre la société et les processus sociaux, mais « Il a à intervenir sur la société elle-même dans sa trame et dans son épaisseur. [...] pour que les mécanismes concurrentiels à chaque instant et en chaque point de l'épaisseur sociale, puissent jouer le rôle de régulateur ». Dès alors, il faut indiquer selon Foucault que ce gouvernement néolibéral est différencié du gouvernement économique des physiocrates. En effet, c'est un gouvernement de la société<sup>58</sup>.

Mais qu'est-ce que les néolibéraux entendent par gouvernement de société ?

C'est dit Foucault, l'organisation de la société par la mise en place de ce que les ordolibéraux appellent une « *Gesellschaftspolitik* », ou la politique de la société<sup>59</sup>.

### **A.1 La politique de la société « *Gesellschaftspolitik* »**

Pour les néolibéraux cette politique sociale, dit Foucault, vise à faire que les mécanismes du marché jouent un rôle régulateur à l'intérieur des processus sociaux. Et pour arriver à mettre en place cette politique de la société, il faut réaliser des objectifs : en premier lieu, ouvrir l'accès à la propriété privée, à chaque individu autant que possible. En deuxième lieu, favoriser la politique des villes moyennes au détriment des grandes banlieues ; substituer la politique et l'économie des maisons individuelles à la politique et à l'économie des grands ensembles ; encourager les moyennes et petites unités de production, ce que les néolibéraux appellent les entreprises non prolétariennes ou l'artisanat, et le petit commerce. En troisième lieu, éviter la centralisation des lieux d'habitation, de production et de gestion et réorganiser la société à partir de communautés naturelles ou organiques, des familles et des voisinages. Enfin favoriser les assurances individuelles au détriment de la couverture sociale des risques. Régler aussi tous les problèmes multiples de l'environnement, qui peuvent être produits par le développement des entreprises et des centres de production<sup>60</sup>. On peut dire que cette politique de la société vise comme dit Röpke à « déplacer le centre de gravité de l'action gouvernementale vers le bas »<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 246.

<sup>58</sup> Ibid., p. 151.

<sup>59</sup> Ibid., p. 246.

<sup>60</sup> Ibid., p. 246-153.

<sup>61</sup> Ibid., p. 153.

Foucault critique cette politique de la société en disant qu'elle comporte un certain nombre d'équivoques, et suscite nombre de questions. D'une part, son caractère est « purement optatif » et « léger », par rapport aux processus lourds et réels de l'économie. Et d'autre part, cette politique de la société implique un certain nombre d'interventions qui semblent loin d'être conformes au principe du néolibéralisme selon lequel ces interventions ne doivent pas se faire sur les processus économiques, mais elles doivent se faire dans le sens de permettre aux processus économiques de jouer librement<sup>62</sup>.

Enfin Foucault déclare qu'il va insister sur un caractère spécifique de la politique de la société, qu'il appelle « une équivoque économique-éthique », relatif à la notion même d'entreprise. Selon Röpke, Rüstow, Müller-Armack, la politique de la société, dit Foucault, a pour but de généraliser la forme entreprise à l'intérieur du corps social. C'est-à-dire que l'individu ne forme pas l'unité sociale comme dans la doctrine du libéralisme classique, mais l'entreprise qui va constituer le grain social à partir duquel le corps social peut se diviser, se multiplier, etc. Autrement dit « Il faut que la vie de l'individu s'inscrive non pas comme vie individuelle à l'intérieur d'un cadre de grande entreprise qui serait la firme ou à la limite l'Etat, mais la vie de l'individu puisse s'inscrire dans le cadre d'une multiplicité d'entreprises diverses emboutées et enchevêtrées ». Ceci à condition que ces entreprises, d'une part, soient limitées dans leur taille pour que l'action de l'individu, ses décisions, ses choix puissent y avoir des effets significatifs. Et d'autre part, que ces entreprises soient assez nombreuses pour que l'individu ne soit pas dépendant d'une seule d'entre elles. Foucault donne un exemple : les rapports de l'individu à sa famille, à sa propriété privée, à son ménage, à ses assurances, etc. font de lui comme une sorte d'entreprise à la fois permanente et multiple<sup>63</sup>. Foucault résume que « C'est donc cette réinformation de la société selon le modèle de l'entreprise et ceci jusqu'en son grain le plus fin, c'est cela qui est un aspect de la « Gesellschaftspolitik » des ordolibéraux allemands »<sup>64</sup>.

## **A.2 La politique de la vie « Vitapolitique »**

Foucault demande, comment d'après les ordolibéraux la généralisation de la forme de l'entreprise fonctionne-telle exactement à l'intérieur du corps social ?

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 246.

<sup>63</sup> Ibid., p. 247

<sup>64</sup> Ibid.

Il indique que, en premier lieu, cette généralisation de la forme de l'entreprise a pour fonction de démultiplier le modèle économique, c'est-à-dire le modèle de l'offre et de la demande, le modèle d'investissement coût-profit, afin d'en faire un modèle des rapports sociaux, un modèle même d'existence, conforme au modèle économique. Cette idée de faire de l'entreprise « le modèle social universellement généralisé », dit Foucault, permet aux ordolibéraux de reconstituer toute une série de valeurs morales et culturelles, c'est-à-dire de reconstituer autour de l'individu des points d'ancrage concrets qui forment ce que Rüstow appelle, d'un « mot fort et ambigu » dit Foucault, la *vitapolitique*, la politique de la vie<sup>65</sup>.

Mais qu'est-ce que la *vitapolitique* ?

La *vitapolitique* chez Rüstow est « une politique de la vie qui ne soit pas orientée essentiellement comme la politique sociale traditionnelle, à l'augmentation des salaires et la réduction du temps de travail, mais qui prenne conscience de la situation vitale d'ensemble du travailleur, sa situation réelle, concrète, du matin au soir et du soir au matin »<sup>66</sup> et qui porte attention aussi à l'hygiène matérielle et morale, au sentiment du travailleur par rapport à la propriété et à l'intégration sociale<sup>67</sup>.

La *vitapolitique* ajoute Foucault aura comme fonction de compenser « ce qu'il y a de froid, d'impassible, de calculateur, de rationnel, de mécanique dans le jeu de la concurrence proprement économique »<sup>68</sup>. La société d'entreprise est donc une société pour le marché et contre le marché<sup>69</sup>. C'est ce que Röpke dit

« [...] la concurrence, [...] est un principe d'ordre et de direction dans le domaine particulier de l'économie de marché et de la division du travail, mais non un principe sur lequel il sera possible d'ériger la société tout entière. Moralement, sociologiquement, elle est un principe dangereux, plutôt dissolvant qu'unifiant ».<sup>70</sup> Pour cela, il doit présupposer « un encadrement d'autant plus fort, en dehors de l'économie, un cadre politique et moral d'autant plus solide »<sup>71</sup>.

D'après les ordolibéraux, qu'est-ce qu'un cadre politique moral ?

Pour les néolibéraux d'abord, l'Etat doit être capable de se maintenir au-dessus des différents groupes et des entreprises en concurrence les uns avec les autres. Puis, de mettre en œuvre, une politique de vie, qui assure une unification de la communauté, et qui garantisse une

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 153-247.

<sup>66</sup> Ibid., Note 62, p. 164.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid., p. 248.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid., Note n° 6, p. 267.

<sup>71</sup> Ibid.

coopération entre les individus qui sont intégrés dans la société<sup>72</sup>. C'est ce que Foucault appelle « la politique économique-éthique ».

Foucault souligne que,

« C'est cette démultiplication de la forme « entreprise » à l'intérieur du corps social qui constitue, [...], l'enjeu de la politique néolibérale. Il s'agit de faire du marché, de la concurrence, et par conséquent de l'entreprise, ce qu'on pourrait appeler la puissance informante de la société »<sup>73</sup>.

## **B. Les néolibéraux américains et la généralisation de la forme économique au corps social**

Deuxièmement, à la différence de l'ambiguïté des ordolibéraux, dit Foucault, les néolibéraux américains se présentent, avec une radicalité autrement rigoureuse ou plutôt une tentative systématique de penser tous les rapports sociaux selon le modèle économique de la concurrence<sup>74</sup>, ou autrement dit, la généralisation de la forme économique du marché, au corps social tout entier. Cette généralisation dans l'expérience des néolibéraux américains comporte nombre d'aspects parmi lesquels Foucault propose d'en étudier deux<sup>75</sup>.

### **B.1 La grille économique comme principe de déchiffrement des comportements sociaux**

Foucault indique que le premier aspect du néolibéralisme américain qu'il va étudier, c'est le fonctionnement de cette généralisation de la forme économique, comme un principe d'intelligibilité. Autrement dit, comme principe de déchiffrement des rapports sociaux, et des comportements individuels. Donc, dit Foucault, selon les néolibéraux américains, l'analyse de l'économie de marché, ou de l'offre et de la demande va servir de grille d'intelligibilité pour l'appliquer aux domaines qui ne sont pas économiques<sup>76</sup>.

C'est ce que les néolibéraux font pour un certain nombre de domaines. Comme on l'a vu, dans les pages précédents à propos de l'investissement en capital humain, pour les néolibéraux, la relation mère-enfant peut être définie comme un investissement, qui peut se mesurer par le temps que la mère passe avec l'enfant et la qualité des soins, de l'éducation que la mère donne à son enfant et l'intérêt avec lequel elle suit le développement physique et éducatif de l'enfant<sup>77</sup>. Pour les néolibéraux américains, ce genre d'analyse constitue une analyse de l'investissement qui est mesuré en temps, et qui va constituer un capital humain de l'enfant et produira du revenu. Ce revenu sera d'une part, le salaire que va gagner l'enfant lorsqu'il sera adulte. Et d'autre part,

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 248.

<sup>73</sup> Ibid., p. 154.

<sup>74</sup> Jean TERREL, *Politique de Foucault*, Ibid. p. 118.

<sup>75</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 248.

<sup>76</sup> Ibid., p. 249.

<sup>77</sup> Ibid.

la satisfaction que la mère aura ressentie, à donner les soins à son enfant et à voir la réussite de ses efforts à son enfant. Donc d'après les néolibéraux américains, on peut analyser cette relation mère-enfant, en termes d'investissement de coût de capital, et de profit, qui est ici un profit économique et un profit psychologique<sup>78</sup>.

De la même façon, les néolibéraux étudient le problème de la natalité par rapport à cet ancien phénomène qui montre que les familles les plus riches sont moins nombreuses que les familles les plus pauvres. Les néolibéraux disent, en termes strictement malthusiens : plus de revenus devraient permettre d'avoir plus d'enfants. Pour les malthusiens, ce paradoxe économique serait dû à des facteurs non économiques, d'ordre moral, éthique, et culturel, mais pour les néolibéraux il est toujours dû à des facteurs économiques. Car les gens qui ont des revenus élevés, dans la plupart des cas détiennent un capital humain élevé, et leur problème est de comment transmettre à leurs enfants, non pas un héritage au sens classique du terme, mais un capital humain. C'est-à-dire de transmettre à leurs enfants toute une série d'investissement, éducationnel, physique et émotionnel. Dès lors, ces familles riches auraient pour projet économique et rationnel la transmission d'un capital humain aux enfants au moins égal à celui des parents. En conséquence, ces familles doivent faire toute une série d'investissements au niveau financier, et au niveau du temps, difficile à réaliser si la famille est nombreuse<sup>79</sup>. C'est cela dit Foucault qui explique pour les néolibéraux américains, le caractère limité des familles riches par rapport aux familles pauvres<sup>80</sup>

Pour donner un troisième exemple de la manière dont les néolibéraux analysent en termes économiques des phénomènes et des rapports qui appartiennent traditionnellement au champ social, Foucault présente le phénomène de mariage : « la rationalisation proprement économique que constitue le mariage dans la coexistence des individus »<sup>81</sup>. Foucault s'appuie sur le travail d'un économiste canadien appelé Jean-Luc Migué, sur l'économie non marchande, pour montrer comment l'analyse des néolibéraux s'applique au secteur domestique. Selon l'étude de Migué, le ménage, c'est « une unité de production au même titre que la firme classique », car il présente un engagement contractuel entre deux partenaires pour fournir des « inputs » spécifiques et pour partager dans des proportions données les bénéfices de l'« output » du ménage<sup>82</sup>. Cette étude dit Foucault, mentionne que « le contrat à long terme

---

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid., p. 250

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid., p. 251.

entre époux permet d'éviter de renégocier à chaque instant les contrats innombrables qui devraient être passés pour faire fonctionner la vie domestique ». Foucault donne un exemple ironique de ce genre de contrat de la vie quotidienne : « passe-moi le sel, je te donne le poivre »<sup>83</sup>. Selon cette étude, dit Foucault, ce genre de négociations est résolu par le contrat de mariage de longue durée<sup>84</sup>.

Ce type d'analyse, explique Foucault, permet aux néolibéraux de faire ce qu'ils appellent « une économie au niveau des coûts de transaction ». C'est-à-dire, de faire une transaction pour chacun de ces gestes car il y a là un coût en temps, donc un coût économique, ce qu'on peut résoudre par ce contrat de mariage<sup>85</sup>. Finalement Foucault fait un petit commentaire significatif en disant « Je crois d'ailleurs qu'il n'y a pas qu'eux qui appellent cela comme ça »<sup>86</sup>.

Foucault dit que ceci peut même paraître drôle. Il en est de même dans ce qu'écrit Pierre Rivière, où il décrit comment vivaient ses parents, un couple de paysans au début du XIXe siècle, en montrant des séries de transactions : « Je vais labourer ton champ, dit l'homme à la femme, mais à condition que je puisse faire l'amour avec toi. Et la femme dit : tu n'feras pas l'amour avec moi tant que tu n'auras pas nourri mes poules »<sup>87</sup>.

En commentant cette histoire Foucault dit :

« On voit apparaître, dans un processus comme celui-là, une sorte de perpétuelle transaction, par rapport à laquelle le contrat de mariage devait constituer une forme d'économie globale qui permettait de n'avoir pas à renégocier à chaque instant. Et d'une certaine manière, le rapport entre le père et la mère, entre l'homme et la femme, n'était pas autre chose que le déroulement quotidien de cette espèce de contractualisation de la vie commune, et en ceci tous ces conflits n'étaient pas autre chose que l'actualisation de contrat ; mais en même temps le contrat ne jouait pas son rôle : il n'avait pas, de fait, [permis] l'économie du coût de transaction qu'il aurait dû assurer. Bref, disons qu'on a là, dans ces analyses économistes des néolibéraux, une tentative de déchiffrement en termes économiques de comportements sociaux traditionnellement non économiques. »<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid.

## **B.2 La grille économique comme principe de juger l'efficacité de l'action gouvernementale**

Deuxièmement : Foucault va présenter la façon dont les néolibéraux utilisent la grille économique pour tester l'action gouvernementale et juger de son efficacité, ainsi que pour objecter l'activité de la puissance publique, ses abus, ses excès, ses inutilités, etc. C'est-à-dire que l'application de la grille économique n'a pas pour but de comprendre les processus sociaux et de les rendre intelligible, mais de mettre en œuvre et justifier une critique politique permanente de l'action politique et de l'action gouvernementale. Il s'agit d'exercer une critique qui ne soit ni politique ni juridique mais une critique qui vise à filtrer toute l'action de la puissance publique en termes d'offre et de demande, en termes d'efficacité, et en termes de coût impliqué par l'intervention de la puissance publique. C'est dit Foucault une critique marchande qui s'oppose à l'action de la puissance publique<sup>89</sup>. Il ajoute qu'on peut trouver ce genre de critique aux Etats-Unis, avant même le développement de l'école néolibérale à Chicago, dans « l'institution d'entreprise américaine », qui depuis sa création en 1943 juge en termes de coût et bénéfice toutes les activités publiques<sup>90</sup>.

Foucault indique que dans le libéralisme classique, la problématique essentielle est celle-ci : comment le gouvernement respecte la forme du marché, et de laisser faire. En Revanche, le néolibéralisme « retourne le laissez-faire en un ne-pas-laisser-faire le gouvernement, au nom d'une loi du marché qui va permettre de jauger et d'apprécier chacune de ces activités »<sup>91</sup>. Dans cette perspective, « le marché n'est plus un principe d'autolimitation du gouvernement »<sup>92</sup> mais c'est une sorte de « tribunal économique » qui prétend juger l'action du gouvernement en termes strictement d'économie et de marché<sup>93</sup>.

Rappelons-nous, Foucault nous dit au début de la leçon du 21 mars 1979 qu'il va étudier deux aspects de la généralisation illimitée de la forme du marché dans la société. La première – comme on a déjà vu -, c'est l'analyse des comportements non économiques à travers une grille d'intelligibilité économique ; et la deuxième c'est celle – qu'on vient de voir -, qui concerne la critique permanente de l'action de la puissance publique en termes de marché. Selon

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 252.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid., p. 253.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid.

Foucault, ces deux aspects, on peut les trouver dans les analyses de certains néolibéraux comme Ehrlich, Stigler, et Becker, sur la criminalité et le fonctionnement de la justice pénale<sup>94</sup>.

### **3.3 comment les néolibéraux traite la criminalité et le fonctionnement de la justice pénale**

Foucault indique que l'analyse que ces néolibéraux font de la criminalité apparaît au départ comme un retour aux réformateurs du XVIIIe siècle, comme Beccaria et surtout Bentham. Pour clarifier les points de rapprochements et de différences entre les réformateurs libéraux du XVIIIe siècle et les néolibéraux à propos du système pénal, Foucault se réfère en premier lieu au problème de la réforme du droit pénal à la fin du XVIIIe siècle. Leur question était alors celle d'une réflexion économique sur la politique ou plutôt sur l'exercice du pouvoir. C'est-à-dire, celle de critiquer au nom d'une rationalité économique, le fonctionnement de la justice pénale, au XVIIIe siècle. Foucault donne des exemples de ce genre d'analyse chez Beccaria et Bentham et aussi Colquhoun : sur le coût de la délinquance pour un pays ou une ville, sur le coût de la pratique judiciaire elle-même et aussi sur l'inefficacité du système punitif, etc. Finalement Foucault résume ceci en disant que les réformateurs du XVIIIe siècle cherchaient à filtrer toute la pratique pénale à travers un calcul d'utilité. Il s'agissait, précisément de la recherche d'un système pénal dont le coût puisse être le plus bas possible<sup>95</sup>. Mais comment parvenir à réaliser cela ?

Ces réformateurs considéraient que la solution, pour obtenir un système pénal qui fonctionne bien, c'était de faire une bonne loi. Mais qu'est-ce qu'une bonne loi ? La bonne loi c'est la solution la plus économique pour bien punir les gens, de manière efficace<sup>96</sup>. En conséquence, ils vont premièrement définir le crime comme « une infraction à une loi formulée » : il n'y a pas de crime tant qu'il n'y a pas une loi. Deuxièmement, les peines doivent être fixées une fois pour toutes par la loi. Troisièmement, Il faut que ces peines soient fixées dans la loi selon une graduation qui suit la gravité du crime. Quatrièmement, Le fonctionnement du tribunal pénal aura à appliquer au crime tel qu'il a été fait et prouvé une loi qui a déterminé à l'avance la peine du crime par rapport à sa gravité<sup>97</sup>.

Foucault explique que cela constitue, dans le système pénal une mécanique qui réalise la forme la plus économique : à la fois la moins coûteuse, et la plus efficace pour éliminer les

---

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Ibid., p. 254.

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid.

conduites considérées comme nuisibles pour la société au point de vue des formateurs du XVIIIe siècle<sup>98</sup>.

Foucault résume de manière précise que « la loi, le mécanisme de la loi a été retenu à la fin du XVIIIe siècle comme principe d'économie au sens à la fois large et précis du mot économie, dans le pouvoir pénal »<sup>99</sup>.

Il fait cette remarque qu'ainsi, l'*homo penalis* qui a été puni par la loi, est au fond un *homo oeconomicus*. Et c'est la loi qui permet précisément d'articuler le problème de la pénalité sur le problème de l'économie. On va comprendre mieux l'importance de cette remarque de Foucault en voyant d'une part, le glissement de l'*homo oeconomicus* à l'*homo penalis*, et finalement à l'*homo criminalis*, au cours du XIXe siècle et d'autre part la critique de ce glissement chez les néolibéraux.

Foucault souligne qu'au cours du XIXe siècle, la loi comme forme générale de l'économie pénale conduit à un effet paradoxal, car elle est indexée sur les actes d'infraction. C'est-à-dire que la loi ne sanctionne que des actes ; mais les principes de l'existence de la loi pénale n'ont de sens que dans la mesure où on punit un individu en infraction avec la loi, pour être un exemple à d'autres infracteurs possibles. Car il n'a pas de sens de punir un acte. Dans cette équivoque entre le crime et le criminel, dit Foucault, on voit, tout au long du XIXe siècle, l'apparition d'une modulation de plus en plus individualisante dans la manière d'appliquer la loi. Ceci suscite par conséquent des problématisations psychologique, sociologique, et anthropologique par rapport à qui on applique la loi. Au bout de cette équivoque, les notions d'*homo legalis* et d'*homo penalis* ont été reprises à travers de nombreuses études anthropologiques, et plus précisément d'anthropologie du crime. Et avec la science de la criminologie qui se constitue, à la fin du XIXe siècle l'*homo penalis* devient ce qu'on appelle l'*homo criminalis*, un siècle après la réforme préconisée par Beccaria et Bentham<sup>100</sup>.

Cette équivoque dit Foucault, et cette inflation des recherches, psychologique, sociologique, et anthropologique amenait le système pénal à une situation très confuse et compliquée, depuis la fin du XIXe siècle<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Ibid.

En deuxième lieu, Foucault reprend l'analyse des néolibéraux, et précisément de Gary Becker dans son article intitulé *Crime et punition* : « Cette analyse consiste à filtrer le système pénal en termes d'utilité, comme l'analyse de Beccaria, et Bentham, en essayant d'éviter autant que possible, cette série de glissement de l'*homo oeconomicus*, à l'*homo legalis*, à l'*homo pénalis*, et finalement à l'*homo criminalis* »<sup>102</sup> Ils ont essayé de faire une analyse purement économique, en commençant par l'*homo oeconomicus* et voir comment le crime peut être analysé à partir de ce point. C'est-à-dire, ils essaient de neutraliser tous les effets autour de l'acte, et repenser le problème économique et lui donner forme à l'intérieur d'un cadre juridique qui doit être absolument adéquat. Foucault dit que c'est ce qui déjà fait Beccaria et Bentham<sup>103</sup>.

L'idée de Beccaria et Bentham était que le calcul utilitaire pouvait prendre forme de manière adéquate à l'intérieur d'une structure juridique. Mais l'histoire du droit pénal a montré que cette adéquation est loin d'être faite, ou plutôt ne peut pas être faite. Dès lors, pour les néolibéraux, il faut maintenir le problème de l'*homo oeconomicus* sans l'intégrer à l'intérieur d'une forme d'une structure juridique<sup>104</sup>.

En effet, dit Foucault, la question des néolibéraux est : comment analyser le problème du crime à l'intérieur d'une problématique purement économique ?

En premier lieu, Foucault se réfère à la définition du crime dans l'article de Becker intitulé *Crime et Châtiment* : « J'appelle crime toute action qui fait courir à un individu le risque d'être condamné à une peine »<sup>105</sup>. Foucault indique que cette définition est très proche de celle du code pénal français qui définit le crime comme « l'infraction que les lois punissent d'une peine afflictive ou infamante »<sup>106</sup>.

Le code pénal français, commente Foucault, ne donne aucune définition substantielle ou qualitative, ou morale du crime. Le crime selon le code pénal, c'est ce qui est puni par la loi, c'est tout. Poursuivant son commentaire, il ajoute que malgré ce rapprochement entre la définition des néolibéraux et celle du code pénal français, il y a quand même une différence qui est selon Foucault, une différence de point de vue. C'est-à-dire que le code pénal français, « en évitant de donner une définition substantielle du crime, se place du point de vue de l'acte ». D'où la question : qu'est-ce que c'est, un acte ? Autrement dit, comment peut-on caractériser

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 256.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Ibid., Note n°62, p. 269.

un acte criminel ?<sup>107</sup> Foucault indique que c'est une « définition objective opératoire faite du point de vue du juge »<sup>108</sup>.

Même si, dit Foucault, la définition des néolibéraux comporte le même contenu que celui du code pénal français, elle se place du point de vue de celui qui commet le crime ou qui va le commettre. La question du néolibéralisme c'est : qu'est-ce que c'est un crime pour celui qui fait l'acte criminel ?<sup>109</sup>

En effet, dit Foucault, les néolibéraux quand ils définissent le crime comme une action qui est commise par un individu en prenant le risque d'être puni par la loi, ne donnent aucune indication du degré de gravité de l'acte criminel - qui peut être infraction routière ou un meurtre. Pour clarifier cela Foucault dit que dans la perspective néolibérale, le crime n'est pas marqué par rapport des traits moraux ou anthropologiques<sup>110</sup>, mais le crime

« C'est une conduite, c'est une série de conduite qui produisent des actions, [...], dont les acteurs attendent un profit, sont affectées d'un risque spécial qui n'est pas simplement celui de la perte économique, mais celui du risque pénal ou encore de cette perte économique qui est infligée par un système pénal. Le système pénal lui-même aura donc affaire non pas à des criminels, mais à des gens qui produisent ce type-là d'action. Il aura autrement dit, à réagir à une offre de crime. »<sup>111</sup>

Foucault conclue que tout cela indique, en premier lieu, que la suppression anthropologique du criminel ne s'agit pas l'« annulation des technologies visant à influencer sur le comportement des individus »<sup>112</sup>, mais plutôt de poser d'un niveau de comportement que peut être interprété comme comportement économique. C'est-à-dire que la conduite de l'individu est déterminée par les gains et les pertes qui lui sont associés. Autrement dit, ce qu'il faut prendre en considération, « c'est le milieu de marché dans lequel l'individu fait son offre de crime et rencontre une demande positive ou négative, c'est là-dessus qu'il faut agir »<sup>113</sup>. Cela signifie que l'action pénal doit porter sur le jeu des gains et des pertes possibles. Pour les néolibéraux américains, c'est une action environnementale.<sup>114</sup>

En deuxième lieu, à partir de cette perspective, Foucault dit que l'analyse de néolibéraux ne vise pas à une société disciplinaire dans laquelle le réseau légal enserme les individus de

---

<sup>107</sup> Ibid., p. 257.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid., p. 258.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Ibid., p. 264.

<sup>113</sup> Ibid., p. 264-265.

<sup>114</sup> Ibid., p. 264.

l'intérieur par des mécanismes normatif. Et elle n'est pas non plus traiter « une société dans laquelle le mécanisme de la normalisation générale et de l'exclusion du non-normalisable serait requis »<sup>115</sup>. Au contraire de cela, l'analyse porte à une société dans laquelle il y aurait une tendance d'optimiser des systèmes de différence. C'est-à-dire elle considère la société comme un champ libre ouvert aux individus et aux pratiques minoritaires. Et dans ce cas l'intervention sur la société ne serait pas une action sur « les joueurs du jeu mais sur les règles de jeu ». Autrement dit, l'intervention ne serait pas du type de l'assujettissement des individus, mais du type environnemental.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 265.

<sup>116</sup> Ibid.

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernabilité ?*

## CHAPITRE V : La version française du néolibéralisme Allemand

### 1. Introduction : La phobie d'État

---

Le thème de la phobie d'État prend un espace important dans le cours de la « Naissance de biopolitique » de 1979. Foucault introduit, à la fin de la leçon 1<sup>e</sup> février 1978, l'idée de la fascination d'État qui s'exerce aujourd'hui que cela soit par l'amour soit par horreur devant cette structure omniprésente. Il présente sa définition de l'État en refusant d'une part cette survalorisation du problème de l'État qui en fait comme un « Monstre froid » devant nous et d'autre part de réduire l'État à un certain nombre de fonction comme « le développement des forces productives, les rapports de production, etc. Dans l'histoire actuelle d'État, dit Foucault, il n'y a pas « cette unité », « cette individualité », « cette fonction rigoureuse » mais L'État pour lui est une « réalité composite ». En ce sens, il faut comprendre l'État « à partir des tactiques générales de la gouvernementalité »<sup>117</sup>.

Il met en évidence dans la leçon de 31 janvier 1979, cette survalorisation de l'État, de manière plus claire que l'année précédente. Il va traiter le problème de la phobie d'État de manière totalement descriptive, et sans aucun jugement critique, en montrant que cette peur d'État est associée avec la peur de l'atome : le « problème de la corrélation entre l'État et le risque de la destruction générale ». Foucault va présenter le contexte concret où les deux phobies se manifestent : l'expérience soviétique, le nazisme, et la planification anglaise après 1945<sup>118</sup>.

Dans la leçon du 7 janvier, il revient encore une fois sur la question de la phobie d'État, pour expliquer pourquoi il s'attarde sur la question du néolibéralisme allemand : premièrement, il veut montrer comment la méthode de l'analyse des relations de pouvoir, permet d'analyser également le gouvernement politique, (comme je l'ai déjà montré précédemment)<sup>119</sup>.

En effet dans les années 1970-1975, l'analyse de Foucault a été accusée de ne pas rendre compte du problème de l'État et de tendre à la description d'une multiplicité infinie de relations

---

<sup>117</sup> M. FOUCAULT, *STP*, Ibid. p. 112-113.

<sup>118</sup> J. TERREL, *Politique de Foucault*, Ibid., p. 110-111.

<sup>119</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid.

de pouvoir. Foucault répond à ses adversaires en donnant dans la dernière leçon du cours « Il faut défendre la société » de 1976, une esquisse sur le pouvoir de la biopolitique qui le conduit à élargir sa perspective, en étudiant deux formes de la gouvernementalité politique moderne. Dans les deux cours du 1978 et 1979, Foucault montre qu'il ne faut pas partir de l'État pour traiter ensuite la gouvernementalité, mais plutôt voir comment la question de l'État apparaît à un moment donné liée à une technologie gouvernementale déterminée. En conséquence l'étude politique doit éviter la survalorisation de l'État ou la phobie d'État<sup>120</sup>.

La seconde raison pour laquelle Foucault s'attarde sur ces problèmes du néolibéralisme allemand, c'est la question de la phobie d'État qui se manifeste dans toute une série de critique de l'État : « l'État et sa croissance indéfinie, l'État et son omniprésence, l'État et son développement bureaucratique, l'État avec le germe de fascisme qu'il comporte, l'État et sa violence intrinsèque sous son paternalisme providentiel »<sup>121</sup>. Foucault trouve qu'il y a dans ces critiques deux idées dominantes : la première c'est que l'État a une force d'expansion indéfinie par apport à la société civile. Et la deuxième idée, qu'il y a une sorte de continuité évolutive entre différentes formes d'États (administratif, providence, bureaucratique, totalitaire, etc.)<sup>122</sup>. Foucault souligne que ces critiques du dynamisme intrinsèque de l'État et des différentes formes d'États qui s'engendrent l'un l'autre, ont été formulées, de manière très claire, dans les discours des néolibéraux, et plus précisément des ordolibéraux, dans les années 1930-1945. Les ordolibéraux visaient à critiquer essentiellement le Keynésianisme, la politique dirigiste et interventionniste de type New Deal, le nazisme, et le socialisme de manière générale. Mais ces critiques constituent ce que Foucault appelle une « critique inflationniste » pour les raisons suivantes <sup>123</sup> :

La première, que ces critiques liées à la phobie d'État sont caractérisées par une pluralité interchangeable, à tel point qu'elles perdent toute spécificité. Foucault donne un exemple : l'analyse de la sécurité sociale et les appareils administratifs à l'intérieur desquels elle fonctionne. Cela nous amène, dit-il, « grâce à quelques mots sur lesquels on joue à l'analyse des camps de concentration. Et de la sécurité sociale aux camps de concentration, la spécificité pourtant requise de l'analyse se dilue »<sup>124</sup>.

---

<sup>120</sup> J. TERREL, *Ibid.*, p. 109-110.

<sup>121</sup> M. FOUCAUT, *NBP*, *Ibid.* p. 192.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.193.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 193-194.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 193.

Ces critiques deuxièmement, permettent de pratiquer, selon Foucault, une disqualification générale par le pire. C'est-à-dire quelle que soit la ténuité, l'exiguïté, la fonctionnalité réelle de l'objet de l'analyse, elle est renvoyée au dynamisme intrinsèque de l'État, et à la forme finale que ce dynamisme peut prendre, et qui va être le pire. Foucault pour expliquer cela nous donne un exemple : imaginons que « dans un système comme le nôtre un malheureux casseur de vitrine de cinéma passe au tribunal et qu'il soit condamné un peu lourdement ; vous trouvez toujours des gens pour dire que cette condamnation est le signe de la fascisation de l'État, comme si, bien avant tout État fasciste, il n'y avait pas eu des condamnations de ce genre-et bien pire »<sup>125</sup>.

Troisième raison, ces analyses permettent d'éviter de toucher le réel, l'actualité, dans la mesure où elles renvoient toutes à ce dynamisme de l'État. Dès lors on peut trouver, explique Foucault, « Le grand fantasme de l'État paranoïaque et dévorateur », mais cela pour Foucault une sorte de dénoncer l'analyse de l'actualité<sup>126</sup>.

Enfin ces critiques, selon Foucault, n'opèrent pas leur propre critique ; c'est-à-dire, elles ne visent pas les questions essentielles. D'où provient réellement cet espèce de soupçon anti-étatique, cette phobie d'État qui circule dans tellement de formes diverses de notre pensée ?<sup>127</sup>

## **2. De la croissance à la décroissance de l'État**

Contrairement à la thèse d'une croissance de l'État qui répond à cette phobie de l'État, Foucault annonce que la thèse qu'il veut se développer, c'est celle de la décroissance de l'État, que l'on voit apparaître, selon lui, dans la société occidentale au XXe siècle, sous deux formes : la première, c'est la décroissance de la gouvernamentalité de l'État au détriment de la croissance de la gouvernamentalité du parti. Comme c'est le cas de l'État de type totalitaire (nazi, fasciste, staliniste) – déjà examiné dans la partie précédente<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 193-194.

<sup>126</sup> Ibid., p. 193.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Ibid., p. 197.

Et la deuxième forme, c'est la décroissance qu'on peut trouver dans la gouvernamentalité libérale. Mais ici il faut noter que Foucault met le mot « libéral » sous réserve de toute valorisation ou dévalorisation de ce type de gouvernamentalité.

Ainsi, il affirme :

« [...] il ne faut pas se leurrer sur l'appartenance à l'État d'un processus de fascisation qui lui est exogène et qui relève beaucoup plutôt de la décroissance et de la dislocation de l'État et aussi « [...] il ne faut pas se leurrer sur la nature du processus historique qui rend actuellement l'État, à la fois, si intolérable et si problématique »<sup>129</sup>.

C'est pour toutes ces raisons, dit Foucault, qu'il veut étudier d'un peu plus près l'organisation du modèle allemand néolibéral et sa diffusion telle qu'on pourrait la suivre en France et en USA<sup>130</sup>.

Foucault indique que la diffusion de ce modèle allemand en France s'est faite d'une façon lente, et avec trois caractères : le premier, la diffusion de ce modèle rencontre en France, une structure étatique très forte, et une politique dirigiste qui repose sur un modèle administratif bien structuré, avec tous les problèmes justement que cela implique. Le deuxième caractère, c'est que l'introduction de ce modèle en France avait lieu dans un contexte de crise économique qui était d'une part le motif et la raison de mettre en œuvre ce modèle et de l'autre un frein pour lui. Le troisième caractère, c'est que ce sont les gestionnaires de l'État eux-mêmes qui sont responsables de la mise en œuvre de ce modèle en France. Pour toutes ces raisons, la diffusion de ce modèle en France a impliqué beaucoup de difficultés<sup>131</sup>.

Mais aux États-Unis, dit Foucault, les caractères de cette diffusion ont pris une autre allure. Premièrement, la rénovation de la politique libérale a été une pratique constante. Par exemple ce qui est apparu comme une réaction au *New Deal* peut tout aussi être considéré comme un phénomène endogène aux États-Unis. En même temps, il y aurait toute une série d'études à faire sur le rôle que les émigrés allemands ont joué aux États-Unis, comme Hayek par exemple. En tout cas, malgré la spécificité du modèle américain, dit Foucault, entre les deux modèles, allemand et américain, les relations historiques sont difficilement débrouillables<sup>132</sup>.

Le deuxième caractère de cette diffusion du modèle allemand aux États-Unis, se développe aussi dans un contexte de crise économique. Mais elle est très différente de celle de

---

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Ibid., p. 197-198.

<sup>131</sup> Ibid., p.198.

<sup>132</sup> Ibid., p. 198-199.

France ; d'une part elle se développe dans un contexte de crise politique, celle de l'intervention du gouvernement fédéral, et le problème de sa crédibilité politique, déjà posé dès le *New Deal*, mais qui aura été plus aigu depuis Johnson, Nixon, Carter. Et d'autre part, cette crise est beaucoup moins forte qu'en France<sup>133</sup>.

Le troisième caractère, c'est que la gouvernamentalité néolibérale aux États-Unis se présente comme une sorte de grande alternative politique et économique, et prend la forme d'un mouvement d'opposition politique qui reçoit un soutien massif<sup>134</sup>.

Foucault conclue que chacun de ces modèles, Français et américain, possède sa spécificité historique, politique et économique, ce qui rend impossible de les traiter comme un seul phénomène<sup>135</sup>.

### **3. Le néolibéralisme français**

Dès lors, Foucault commence à traiter de l'existence du modèle allemand en France qui fut mis en œuvre sous la présidence de Valéry Giscard d'Estaing, en disant qu'il va porter son analyse sous l'angle de la politique sociale<sup>136</sup>.

Foucault se réfère d'abord au contexte économique qui suit la grande crise des années 1930. La plupart des gouvernements en Europe ont alors pour objectifs « le plein emploi, la stabilité des prix, l'équilibre de la balance des paiements, la croissance du PNB, et la redistribution des revenus et des richesses et la fourniture des biens sociaux », quelle que soit la nature de ces options - une liste dit Foucault que Bentham aurait appelé « agenda économique du gouvernement ». Rappelons-nous que cette politique économique est totalement opposée à celle des néolibéraux allemands qui consiste à donner la priorité absolue à la stabilité des prix, la balance des paiements, et à la croissance du PNB, tous autres éléments étant considérés comme d'importance secondaire<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> Ibid., p. 199.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Ibid., p. 200.

<sup>137</sup> Ibid.

Contrairement aux objectifs économiques des néolibéraux, Foucault précise que les choix qui ont été faits en France au moment du Front Populaire, puis après la libération, ainsi qu'en Angleterre au moment de l'élaboration du plan Beveridge et de la victoire du parti travailliste en 1945, prenaient comme objectif premier non pas la stabilité des prix, mais le plein emploi, et non plus la balance des paiements, mais la fourniture des biens sociaux<sup>138</sup>.

Foucault dit, malgré que cette politique économique ait échoué au cours des années 1955-1975 en Angleterre, cette même politique avait donné des résultats positifs en France. En effet, explique Foucault, même sous le régime de De Gaulle, on trouve une façon d'atténuer cette politique libérale par des méthodes dirigistes et des procédures planificatrices centrées donc sur le plein emploi et sur la distribution des biens sociaux. Foucault se réfère ici au rapport sur les options principales du « Ve plan » (1965-1970) qui présente cette politique de manière très claire<sup>139</sup> : « Dans une économie du marché, orientée par le plan, [...] la responsabilité première du développement industriel appartient aux chefs d'entreprise. De leur initiative dépend le succès de la politique dont les objectifs et les moyens sont décidés dans le plan »<sup>140</sup>.

On peut souligner, que selon Foucault la liquidation finale de ces objectifs et de cette politique économique qui donne la priorité de la question sociale a été mis en œuvre, au cours des années 1970-1975 ou plutôt dans la décennie des années soixante-dix. En effet, à cette période, se pose la question de se tourner totalement vers une économie néolibérale sous sa forme allemande. Les prétextes qui ont été données, à ce moment-là, étaient la crise économique. Foucault précise que l'on peut considérer la période avant 1973 comme une période de « près crise », car la société à ce moment-là, était caractérisée par une croissance constante du chômage depuis 1969, un infléchissement du solde créditeur de la balance des paiements, une inflation croissante. Tous ces signes indiquent selon les économistes, dit Foucault, une situation de crise. Ce n'est pas la crise de consommation - selon la définition Keynésien de crise -, mais une crise dans le régime d'investissement. Autrement dit, cette crise indique un manque de rationalité, par rapport aux choix d'investissement<sup>141</sup>.

Dans cette situation de pré-crise, se déclenche la crise du Pétrole en 1973, avec l'augmentation des prix du pétrole, de manière brutale. Foucault donne une interprétation de cette crise : elle ne serait pas due à un cartel de vendeurs qui imposent un prix élevé. Pour lui,

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 200-201.

<sup>139</sup> Ibid., p. 201.

<sup>140</sup> Ibid., note 22, p. 216.

<sup>141</sup> Ibid., 201.

au contraire, c'est l'influence économique et politique du cartel des acheteurs, pour constituer un prix de marché de l'énergie en général, et du pétrole en particulier. Autrement dit on crée une tension des prix de l'énergie afin de faire monter les prix du marché<sup>142</sup>.

En conséquence de cette situation de pré-crise, dit Foucault, apparaît que le néolibéralisme, comme seule manière de rectifier des choix d'investissement erronés, liés aux choix économiques de la politique dirigiste. Et aussi, la seule solution pour ajuster l'économie française aux nouveaux prix de l'énergie du marché mondial. Donc, le néolibéralisme apparaît comme la voie logique de l'intégration de l'économie française, à l'intérieur de l'économie du marché européen et mondial<sup>143</sup>.

#### **4. La politique sociale en France**

Foucault Dans sa recherche sur le libéralisme et le néolibéralisme traite de l'exemple du modèle néolibéral français, sous l'aspect de la politique sociale dans le moment où Valéry Giscard d'Estaing arrive au pouvoir. Il l'aborde à partir des questions suivantes : que pourrait être une politique sociale, et vers quoi s'orienter ?<sup>144</sup>

D'abord, Foucault présente d'une manière schématique l'histoire de la politique sociale en France. Au lendemain de la libération, cette politique sociale dont le programme fut établi pendant la guerre, était structurée sur deux problèmes et un modèle. Le premier problème, c'était le maintien du plein emploi. Car à ce moment-là, avait été attribuée la crise de 1929 et ses conséquences politiques à l'inexistence du plein emploi, ce que l'on avait vu aussi en Allemagne et en Europe en général. Donc l'importance du plein emploi, revient aux raisons économiques, sociales et politiques. Et le deuxième problème de cette politique sociale, c'était d'éviter la dévaluation du Franc, qui était nécessaire pour une politique de croissance. Les techniques pour réaliser ces deux objectifs, nous dit Foucault, a été le modèle de guerre, c'est-à-dire, le modèle de la « solidarité nationale ». Le principe essentiel de cette politique sociale est la couverture sociale contre le risque. Cela veut dire, que tout ce qui peut arriver à l'individu,

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 201-202.

<sup>143</sup> Ibid., p. 202.

<sup>144</sup> Ibid., p. 203.

en fait de déficit, d'accident et d'aléa quelconque, doit être pris en charge par la collectivité toute entière, au nom de la solidarité nationale<sup>145</sup>.

Foucault explique que cette politique sociale qui a été appliquée en Angleterre et en France, était une politique de consommation collective assurée par une redistribution permanente des revenus, avec quelques secteurs privilégiés comme par exemple la famille en France<sup>146</sup>.

Mais, dit Foucault, une autre question va se poser à partir de là : est-ce que cette politique sociale peut être en même temps une politique économique ? Autrement dit, cette politique sociale va-t-elle entraîner les effets économiques escomptés, ou des effets pervers sur l'économie qui vont dérégler le système économique, ainsi que le système social ?<sup>147</sup>

#### **4.1 La sécurité sociale**

Foucault va présenter les différentes réponses qui ont été données à cette question. Première réponse : la politique sociale va avoir des effets sur l'économie, mais ce sont des effets positifs car elle va réaliser une sorte d'égalisation, par la distribution des revenus et la rectification d'un certain nombre de nivellements que l'économie libérale n'est pas capable d'assurer<sup>148</sup>.

Deuxième réponse : cette politique sociale - qui a été mise en place en 1945 - n'a aucun effet direct sur l'économie et au contraire, ses effets sont conformes aux mécanismes de l'économie<sup>149</sup>. Foucault présente un texte de Laroque de 1948 à ce sujet, l'élaborateur du plan de sécurité sociale. Ce texte conçoit les rapports entre la politique de sécurité sociale et l'économie comme des rapports qui ont pour conséquence des bénéfices pour l'économie. Il argue que la sécurité sociale est un facteur essentiel de la conservation et du développement de la main-d'œuvre et qu'à cet égard, elle a une importance indispensable pour l'économie du pays<sup>150</sup>. Laroque y définit la sécurité sociale comme une technique qui permet à chacun en toutes

---

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Ibid., p. 203-204.

<sup>148</sup> Ibid. 204.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Voir Note 28, Ibid., p. 217.

circonstances d'assurer sa subsistance et celle des personnes à sa charge, en expliquant que c'est la masse salariale qui paie les charges sociales, car ceux qui bénéficient de cette solidarité sont les salariés seulement et non pas des non-salariés. Dès lors, on ne peut pas dire que la sécurité sociale va alourdir l'économie, mais qu'elle va au contraire alléger les charges sur l'économie, notamment en apaisant les conflits sociaux et en permettant que les revendications de salaire deviennent moins aiguës et moins présentes<sup>151</sup>.

## **4.2 Le projet d'impôt négatif**

En 1976 nous dit Foucault, après trente ans de ces discussions autour de la politique de Sécurité sociale, paraît dans « La Revue française des affaires sociales » une étude faite par des élèves de l'ENA, sous le titre : « Bilan de trente ans de sécurité sociale ». Cette étude avançait contrairement au projet de Laroque, dit Foucault, qu'en premier lieu, la sécurité sociale a des indices économiques considérables : le travail devient plus coûteux à cause de la sécurité sociale, et en conséquence de cela, l'emploi a des effets restrictifs, avec une augmentation du chômage. Et aussi au niveau de la concurrence internationale, à cause des différences de régimes des sécurités sociales dans les différents pays, la concurrence internationale devient injuste. En effet, le coût de travail est plus élevé dans les pays où la couverture sociale est plus complète et il en résulte une accélération du chômage. Enfin, à cause de cette élévation du coût du travail, des phénomènes vont s'accélérer, comme la concentration industrielle, le développement de type monopolistique, le développement des multinationales<sup>152</sup>.

En deuxième lieu, dit Foucault, cette étude affirme que « le mode de financement actuel du régime général aggrave les inégalités de salariés ». C'est-à-dire qu'à partir d'un salaire égal attribué à différents salariés, des jeunes aux vieux, des célibataires aux chargés de famille, de gens en bonne santé aux malades, il y avait, à cause de ce plafonnement des cotisations, une ouverture de l'éventail des revenus réels profitant aux plus riches au détriment des plus pauvres<sup>153</sup>. Enfin, cette étude montre que le régime général de la sécurité sociale dépasse 12% du P.I.B. et a donc des conséquences proprement économiques, et avance que la modalité de

---

<sup>151</sup> Ibid., p. 204-205.

<sup>152</sup> Ibid., p. 205.

<sup>153</sup> Ibid., p. 206

son financement ne doit pas constituer un élément de la politique économique, en faussant la loi du marché mais la Sécurité sociale doit être neutre à cet égard<sup>154</sup>.

Foucault souligne qu'il y a des similarités presque terme à terme entre cette étude et la politique sociale portée par les néolibéraux allemands<sup>155</sup>. En effet nous dit-il, cette idée de la politique sociale neutre était avancée très clairement dès l'installation du modèle de néolibéralisme en France. Lors d'une Rencontre internationale organisée en 1972 par le ministère de l'économie et des finances sous le titre « Économie et société humaine », V. Giscard d'Estaing présente le fonctionnement économique de l'État moderne en trois catégories : c'est premièrement la redistribution des revenus, l'État transfère des plus riches aux plus pauvres. La deuxième fonction, c'est l'allocation, c'est-à-dire que l'État produit des biens collectifs : éducation, santé, etc. Et la troisième fonction, c'est la régulation des processus économiques afin de réaliser la croissance et le plein d'emploi par sa politique conjoncturelle<sup>156</sup>.

Foucault indique que Giscard d'Estaing fait alors une remarque importante : ces trois fonctions qui paraissent distinctes au plan intellectuel ne sont pas distinctes en pratique, de fait que le même impôt finance les autoroutes et les déficits de la Sécurité sociale. Dès lors, il propose de dissocier ce qui correspond aux besoins de l'expansion économique, et ce qui concerne la solidarité et la justice sociale et de faire deux systèmes d'impôt : un impôt économique et un impôt social<sup>157</sup>.

Foucault commente que sous cette proposition, on trouve l'idée majeure que l'économie doit avoir ses règles propres et qu'il faut séparer les objectifs sociaux des processus économiques afin de ne pas perturber l'économie, une idée déjà commune à l'ordolibéralisme allemand, et au néolibéralisme américain. Autrement dit, l'économie est essentiellement un jeu qui se développe entre partenaires, et la société tout entière doit être traversée par ce jeu économique. Dans ce jeu, l'État a comme fonction essentielle de définir les règles de ce jeu économique, et de garantir les fonctionnements de ces règles<sup>158</sup>.

Mais la question selon Foucault est : quelles sont ces règles ? Et comment cette dissociation entre l'économie et le social va-t-elle être opérée ?<sup>159</sup>

---

<sup>154</sup> Note 36, Ibid. p. 218.

<sup>155</sup> Ibid., p. 206.

<sup>156</sup> Ibid., p. 206 et Note 40 de la « Leçon du 7 mars 1979 », p. 218.

<sup>157</sup> Ibid., p. 206-207. Voir les citations de Giscard d'Estaing, notes 41, 42, 43, p. 218-219.

<sup>158</sup> Ibid., p. 207.

<sup>159</sup> Ibid.

Pour les néolibéraux, ces règles doivent garantir d'une part, le maximum d'efficacité possible du jeu économique ; et d'autre part profiter en conséquence au plus de gens possible. Une autre règle supplémentaire sauvegarde le joueur, et qui ne change rien au déroulement même du jeu, mais qui empêche que quelqu'un tombe totalement et définitivement hors du jeu économique. C'est ici dit Foucault qu'on trouve la surface de contact sans pénétration entre l'économie et le social<sup>160</sup>.

Foucault indique qu'il s'agit là d'un genre de contrat social à l'envers. C'est-à-dire que le contrat social est constitué par ceux qui s'inscrivent dans la société, jusqu'au moment où ils s'en excluent. Mais dans le jeu économique, personne initialement ne fait partie du jeu. Par conséquent, c'est à la société, à la règle du jeu imposée par l'État, de faire en sorte que la personne ne soit pas exclue de ce jeu<sup>161</sup>.

Foucault souligne que cette idée que l'économie est un jeu et que l'État garantit les règles de ce jeu, et que le seul point de contact entre l'économie et le social, c'est la règle de sauvegarde qui fait qu'aucun joueur ne sera exclu, on la trouve formulée par Giscard d'Estaing d'une façon implicite, mais suffisamment claire dans ce texte de 1972<sup>162</sup> :

« Ce qui caractérise l'économie de marché, [...] qu'il existe des règles du jeu qui permettent des prises des décisions décentralisées. Que ces règles soient les mêmes pour tous. »<sup>163</sup>

Et aussi :

« [...] il y aura encore durant maintes années un affrontement entre les mécanismes de production et les mécanismes de protection de l'individu : cela signifie que seul l'État pourra assurer l'arbitrage entre ces deux mécanismes et qu'il aura à intervenir de plus en plus, non pas de manière bureaucratique, mais pour fixer les règles d'un jeu un peu particulier puisque aucun de joueurs, aucun des partenaires, ne doit risquer de perdre. »<sup>164</sup>

Foucault souligne que l'on trouve là, l'idée que la sécurité sociale au sens très large du terme, va assurer la « non exclusion » à l'égard du jeu économique, mais en même temps, en dehors de ce jeu, la personne doit s'assumer par elle-même.

Cette idée a été mise en œuvre par toute une série de mesures. On voit cela clairement dit Foucault lorsque Giscard d'Estaing dans cette intervention de 1972, énonce l'idée que « Il faut faire en sorte que jamais quelqu'un ne perde tout ». Cela, nous dit Foucault, renvoie au projet

---

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Ibid., p. 207-208.

<sup>163</sup> Ibid., note 44, p. 219.

<sup>164</sup> Ibid., note 45, p. 219.

d'impôt négatif, qui n'est pas une idée du néolibéralisme français, mais plutôt du néolibéralisme américain<sup>165</sup>.

Mais que signifie l'impôt négatif ?

Foucault explique l'idée de l'impôt négatif ainsi : c'est une prestation sociale, pour que la personne soit efficace socialement, sans perturber le jeu économique. En termes plus clairs, il faut substituer la forme de consommation collective - dont l'expérience prouve que les plus riches en profitent le plus -, à une allocation d'espèce. C'est-à-dire que cette allocation d'espèce visera à assurer des ressources supplémentaires à des catégories incapables de s'assurer elles-mêmes, soit à titre définitif comme les vieillards ou les handicapés, soit à titre provisoire comme les chômeurs. C'est à ces catégories seulement qu'on doit attribuer les allocations de couverture sociale<sup>166</sup>.

Foucault explicite qu'ainsi, en dessous d'un certain niveau de revenus on va verser un complément, abandonnant simultanément l'idée que la société tout entière doit offrir à chacun de ses membres des services comme la santé, l'éducation, etc. Et également on abandonne l'idée de réintroduire une distorsion entre les pauvres, et les autres catégories, les assistés et les non-assistés<sup>167</sup>.

Mais le principe essentiel de ce projet d'impôt négatif c'est précis Foucault, de faire en sorte que les gens ne prennent pas cette allocation supplémentaire comme un moyen de vivre qui leur évite de chercher un travail, pour qu'ils rentrent dans le jeu économique. Dès lors on fait des modulations, des gradations, afin que l'individu d'une part parvienne au seuil de consommation, et de l'autre, reste motivé à trouver un travail<sup>168</sup>

Foucault, après avoir présenté ce projet d'impôt négatif, va faire des remarques importantes :

La première remarque, c'est, en effet que l'impôt négatif ne cherche pas à connaître les causes de la pauvreté, mais joue sur l'effet de pauvreté. Foucault dit que dans la perspective

---

<sup>165</sup> Ibid., note 208. Foucault dit que cette idée de l'impôt négatif a été reprise de l'entourage de Giscard d'Estaing par des gens comme Lionel Stoléru, conseiller de l'économique à l'Elysée en 1974-76, puis à partir de 1978, Secrétaire d'État auprès du ministre du travail et de la participation (Travail manuel et Immigration), et Stoffaës, auteur de nombre d'études importantes sur l'impôt négatif, ainsi que dans les discussions préparatoires du VIIe plan dans les années 1976-1980.

<sup>166</sup> Ibid., p. 208-209.

<sup>167</sup> Ibid., p. 209.

<sup>168</sup> Ibid., p. 209.

traditionnelle, on ne peut pas attribuer une assistance avant de savoir pourquoi cette personne a besoin d'une telle aide. Mais pour l'impôt négatif le problème ce n'est pas de savoir la cause de pauvreté pour la corriger mais son seul but est de protéger l'individu afin qu'il ne tombe pas au-dessous de niveau de seuil de consommation. Et pour réaliser cet objectif on offre une subvention presque suffisante pour garder l'individu au seuil du niveau de consommation. Pour qu'il reste toujours motivé à rechercher un travail<sup>169</sup>.

Deuxième remarque : cet impôt négatif tend à éviter tout ce qui caractérise la politique de bien être, ou la politique dite socialiste, et ses effets de redistribution générale des revenus. C'est-à-dire, si la politique sociale vise à atténuer les effets de pauvreté due à un écart de revenus entre les plus riches et les plus pauvres, la politique de l'impôt négatif au contraire s'intéresse à la pauvreté absolue qui signifie offrir aux gens au-dessous du seuil de consommation l'aide que la société considère comme décente pour leur assurer une consommation suffisante<sup>170</sup>.

Foucault clarifie la signification de l'expression de « pauvreté absolue », en disant : en premier lieu, cette pauvreté absolue est relative à chaque société. C'est-à-dire qu'il y a des sociétés pour lesquelles le seuil de pauvreté absolue se situe relativement haut d'autres sociétés où ce seuil de pauvreté est beaucoup plus bas. Dès lors on peut dire que c'est un seuil relatif de pauvreté absolue<sup>171</sup>.

En deuxième lieu, cette pauvreté, toutes les politiques sociales de bien-être et les politiques plus ou moins socialisées, ont essayé de la faire disparaître, depuis la fin de XIXe siècle. En effet dit Foucault, ces politiques visent à faire en sorte que les interventions économiques puissent annuler à l'intérieur de la population le clivage entre les pauvres et les moins pauvres, en gardant ce problème dans l'éventail de la pauvreté relative, en appliquant des politiques de redistribution des revenus, d'atténuation de l'écart entre les plus riches, et les plus pauvres. La politique de l'impôt négatif au contraire, introduit l'idée de pauvreté absolue, une catégorie qui va partager la société en pauvres et non pauvres ou des assistés et non assistés<sup>172</sup>.

Troisième remarque de Foucault sur cette politique d'impôt négatif, c'est qu'il va installer une sécurité générale mais par le bas, c'est-à-dire qu'au-dessus du seuil de consommation

---

<sup>169</sup> Ibid., p. 210.

<sup>170</sup> Ibid., p. 211.

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ibid., p. 211-212.

chacun devra s'occuper de lui-même, et de sa famille. En conséquence, avec cette politique, on va avoir d'un côté une population qui va être au niveau du plancher économique, et d'un autre côté, une population en situation flottante entre « infra- et supra-liminaire ». Dans ce système - qui renonce au plein emploi -, souligne Foucault, cette population liminaire va constituer ce qu'on appelle une perpétuelle réserve de main-d'œuvre<sup>173</sup>.

Bien que ce système précise Foucault n'ait finalement pas été appliqué pour un certain nombre de raisons, il fait partie des traits essentiels de la politique conjoncturelle de Giscard d'Estaing et de Raymond Barre, premier ministre à l'époque.

Cette politique nous dit Foucault, se caractérise donc par la constitution d'une politique économique de marché, en renonçant à l'objectif du plein emploi et la politique dirigiste qui lui est nécessaire. Par conséquent, une population flottante va se constituer, dite selon son expression, une population « infra- ou supra-liminaire ». Puis, on va mettre des mécanismes permettront que chacun de cette population flottante, s'engagent, si un emploi se présente, à l'occuper. Mais Foucault indique que ce système est très différent de celui du capitalisme de XVIIIe ou XIXe siècle qui s'est constitué et développé lorsqu'il y avait une population paysanne constituant un perpétuel réservoir de main-d'œuvre. En Revanche le néolibéralisme établit ici un autre mode, dit Foucault : celui de la population assistée comme réserve de main-d'œuvre<sup>174</sup>.

Ici Foucault fait une comparaison concernant la politique sociale entre ce système néolibéral et d'autres systèmes, de bien être, ou socialistes, en disant : le système d'impôt négatif est plus libre et beaucoup moins bureaucratique, beaucoup moins disciplinaire que le modèle centré sur le plein emploi et qui met en œuvre des mécanismes comme la sécurité sociale. Car ce système de population assistée, nous dit-il, « laisse finalement aux gens la possibilité de travailler s'ils veulent ou s'ils ne veulent pas [...] se donne surtout la possibilité de ne pas les faire travailler, si on n'a pas intérêt à les faire travailler »<sup>175</sup>. Selon Foucault ce système « garantit simplement la possibilité d'existence minimale à un certain seuil, et c'est ainsi que pourra fonctionner cette politique néolibérale. »<sup>176</sup>

Finalement Foucault montre que ce projet d'impôt négatif n'est rien d'autre que la radicalisation de ces thèmes généraux que les ordolibéraux allemands avaient expliqué à propos

---

<sup>173</sup> Ibid., p. 212.

<sup>174</sup> Ibid., p. 212-213.

<sup>175</sup> Ibid., p. 213.

<sup>176</sup> Ibid.

de la politique sociale. Pour eux, l'objectif principal d'une politique sociale n'est pas de prendre en compte tous les risques qui peuvent arriver, mais elle doit mettre en place un certain nombre de mécanismes d'intervention pour assister ceux qui sont au-dessous du seuil de consommation - ceci à condition que cela n'affecte pas le jeu économique, ce qui permet à la société de se développer comme une société d'entreprise.<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> Ibid.

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

# CHAPITRE VI : *L'homo oeconomicus* comme grille d'analyse

## 1. Introduction

---

Les premiers œuvres de Michel Foucault s'occupent des problèmes en marge de la philosophie politique moderne. Il va analyser des phénomènes précis en tant que lieux de pouvoir sectoriels : écoles, prisons, hôpitaux, asiles, etc. – ce que l'on peut appeler la « nouvelle politique ». Il faut attendre jusqu'à la deuxième moitié des années soixante, pour repérer dans les œuvres de Foucault un passage vers l'analyse des pratiques politiques de l'État, ou en d'autres termes l'analyse de la technologie de pouvoir de l'État. D'abord, on peut trouver cette analyse de manière discrète, dans *La volonté de savoir*, et puis on la trouve de façon déterminante, et où apparaît dans le même temps la question du libéralisme dans la pensée foucauldienne, dans ses deux cours au Collège de France, *Sécurité, Territoire, population* (1977-1978), et *Naissance de la biopolitique* (1978-1979).

Ces deux cours que Foucault consacre à analyser le libéralisme et le néolibéralisme servent à démontrer l'importance de saisir le présent en examinant la manière dont la vérité et la subjectivité sont produites<sup>1</sup>.

Pour cela, Foucault ne s'intéresse pas au libéralisme comme doctrine ou comme valeur philosophique de la modernité, mais comme pratique concrète ou plutôt, comme art de gouverner les personnes et les choses. Foucault cherche à comprendre le renouvellement constant du libéralisme devenu aujourd'hui le néolibéralisme ; à comprendre son succès à survivre, en résolvant de manière pragmatique la tension que parfois il crée lui-même.

À plusieurs reprises dans ses travaux de recherche, Foucault définit son projet comme l'interrogation de la manière par lesquelles sont « progressivement, réellement, matériellement constitués les sujets à partir de la multiplicité des corps, des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées »<sup>2</sup>. Analyser le libéralisme et le néolibéralisme actuel est une façon de

---

<sup>1</sup> Jason READ, « A genealogy of Homo-Economicus : Neoliberalism and production of subjectivity », *Foucault studies*, n° 6, p. 26, 2009.

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, *IDS*, Op. cit., p. 26.

répondre à cette interrogation qui plonge ses racines dans la question kantienne que Foucault reformule ainsi : qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire ? Afin de de refuser ce que nous sommes et établir une nouvelle subjectivité.<sup>3</sup> C'est la raison pour laquelle le travail de Foucault s'intéresse à interroger la manière dont le néolibéralisme n'est pas seulement une manière de gouverner ou de gérer l'économie mais il est surtout lié intimement au gouvernement de l'individu selon une définition particulière de la façon vivre<sup>4</sup>.

## **2. le passage de l'*homo oeconomicus* d'échange à l'*homo oeconomicus* de concurrence**

Afin d'aborder l'analyse de Foucault, il est utile de commencer par la façon dont il conçoit la distinction entre le libéralisme et le néolibéralisme. Pour Foucault cette différence a à voir avec la façon dont ils se concentrent chacun sur l'activité économique. Le libéralisme classique – rappelons-nous – fait de l'échange la matrice de la société. Il établit une homologie, où le rapport sur le marché peut être compris comme un échange de certaines libertés pour un ensemble de droits et de libertés. Le néolibéralisme selon lui, étend le processus de l'activité économique, pour en faire une matrice générale des relations sociales et politiques, en mettant l'accent non pas sur l'échange mais plutôt sur la concurrence<sup>5</sup>.

D'après Foucault le libéralisme classique et le néolibéralisme partagent l'idée générale de l'*homo oeconomicus* par la façon dont ils tendent à faire une anthropologie particulière de l'homme en tant que sujet économique à la base de la politique. Ce qui les différencie, c'est que le premier met l'accent sur une anthropologie d'échange, et le deuxième sur celle de compétition. Le passage de l'échange à la concurrence a des effets profonds : tout échange a été considéré comme naturel, mais la concurrence est considérée par les néolibéraux comme relativement artificielle. Elle doit être protégée contre la tendance des marchés à créer des monopoles, et contre les interventions de l'État. Cette compétition nécessite donc une intervention non pas sur le marché, mais sur les conditions mêmes du marché<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *DE*, Op. cit., p. 1051.

<sup>4</sup> Jason READ, « *A genealogy of Homo-Economicus : Neoliberalism and the production of subjectivity* », Op. cit., p. 27.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid., p. 28

### **3. L'application du model de l'*homo oeconomicus* à tout acteur sociale**

Foucault indique que la tentative chez les néolibéraux américains d'appliquer l'analyse économique à une série d'objets, de domaines, de comportements, ou de conduites qui appartiennent aux champs sociaux – comme par exemple le mariage, l'éducation des enfants, et la criminalité –, pose à la fois des problèmes théoriques et de méthode. D'abord le problème de la légitimité de l'application de ce modèle économique, puis, le problème, au niveau pratique, de l'adéquation de cette méthode et des règles du marché. Pour mieux expliciter cela, Foucault explique que tous ces problèmes tournent autour de la notion de l'*homo oeconomicus*. Dans quelle mesure cette notion est-elle appropriée ? Et dans quelle mesure le fait d'appliquer, la grille, le modèle de l'*homo oeconomicus* à tout acteur social est-il fécond ?<sup>7</sup>

Foucault dit que l'application de cette grille d'analyse de l'*homo oeconomicus* est devenue dans l'environnement intellectuel des néolibéraux américains quelque chose de classique. C'est une discussion qui aux États-Unis s'est développée à partir des années (1960-1970), et dont le livre de Von Mises, *Human action*, est l'une des références principales. Foucault se réfère à des articles de Becker et de Kirzner à ce sujet<sup>8</sup>.

D'après Foucault, l'enjeu le plus important du problème de l'*homo oeconomicus*, c'est « le problème de l'identification de l'objet d'analyse économique avec toute conduite rationnelle quelle qu'elle soit qui impliquerait une allocation optimale de ressources rares à des fins alternatives »<sup>9</sup>. Derrière cette définition, explique Foucault, on trouve l'idée de la possibilité d'une généralisation de l'implication de l'économie dans toute conduite. Cette idée se réfère à l'économie en tant que celle des conduites rationnelles impliquant une allocation optimale de ressources à des fins alternatives. Dès lors toute conduite rationnelle quelle qu'elle soit qui implique une allocation optimale de ressource à des fin déterminées parmi d'autres fins alternatives relèvent de l'analyse économique, comme par exemple un système symbolique, ou un certain nombre de règles de construction, etc.<sup>10</sup>

Foucault poursuit : quelqu'un comme Becker – le plus radical parmi les libéraux américains – va plus loin, en disant que les lois et l'analyse économique peuvent parfaitement s'appliquer à des conduites non rationnelles, c'est-à-dire, à des conduites qui ne cherchent pas

---

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 271-272.

<sup>8</sup> Ibid., p. 272.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid., p. 273.

à optimiser l'allocation des ressources rares à une fin déterminée parmi d'autres fins alternatives<sup>11</sup>. Pour Becker, « l'analyse économique au fond peut parfaitement trouver ses points d'ancrages et son efficacité si seulement la conduite d'un individu répond à cette clause, que la réaction de cette conduite ne sera pas aléatoire par rapport au réel »<sup>12</sup>. Foucault explique qu'ainsi, « toute conduite qui va répondre de façon systématique à des modifications dans les variables du milieu, doit pouvoir relever d'une analyse économique »<sup>13</sup>. Autrement dit toute conduite, selon Becker, qui accepte la réalité. Dès lors l'*homo oeconomicus*, c'est celui qui accepte la réalité et l'économie, qui va « se définir comme la science systématique des réponses aux variables du milieu »<sup>14</sup>.

Bien que cette définition soit très vaste, commente Foucault, elle présente un certain nombre d'intérêts au niveau pratique, dans la mesure où l'on peut intégrer à l'économie toute une série de techniques qui s'appellent les techniques d'analyse comportementales et qui soulèvent beaucoup d'intérêt aux États-Unis. On peut trouver cette méthode sous les formes les plus rigoureuses dans l'œuvre du psychologue américain Burrhus Frederic Skinner (1904-1990). Cette méthode des techniques d'analyse comportementale, consiste, non pas à faire l'analyse de la signification des conduites, mais à savoir comment un jeu de stimulations va pouvoir, par des mécanismes de renforcement entraîner des réponses systématiques, à partir desquelles on peut introduire d'autres variables de comportement. Foucault ajoute qu'il existe une littérature assez maigre sur cette méthode en France, mais on peut la trouver dans le livre de F. Caster, R. Caster et A. Lovell, intitulé *La société psychiatrique avancée : Le modèle américain*, mise en œuvre à l'intérieur d'une situation donnée – dans un hôpital, et une clinique psychiatrique –, et où l'on voit comment il s'agit d'un ensemble de méthodes qui impliquent une analyse proprement économique du comportement<sup>15</sup>.

Pour Foucault cela montre que toutes ces techniques d'analyse comportementale peuvent parfaitement s'intégrer dans la définition de l'économie telle que la donne Becker<sup>16</sup>.

Foucault insiste que la définition de l'*homo oeconomicus* chez Becker, Bien qu'elle ne soit pas reconnue par la majorité des économistes, poursuit Foucault, elle permet de montrer un paradoxe avec l'*homo oeconomicus* tel qu'il apparaît au XVIIIe siècle.<sup>17</sup>

---

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid., p. 274.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

En premier lieu, dit Foucault, l'*homo oeconomicus* au XVIIIe siècle fonctionne comme un élément intouchable par rapport à l'exercice du pouvoir. Du point de vue d'une théorie de gouvernement, c'est le sujet du « laisser-aller, laisser-faire » auquel il ne faut pas toucher, car son intérêt va spontanément converger avec celui des autres<sup>18</sup>. Autrement dit, l'*homo oeconomicus*, « c'est le partenaire, [...] d'un gouvernement dont la règle est laissez-faire »<sup>19</sup>.

En deuxième lieu, l'*homo oeconomicus* tel que le définit Becker, c'est celui qui accepte la réalité ou qui répond de manière systématique à des modifications que l'on introduit artificiellement dans le milieu. En somme, « c'est celui qui est éminemment gouvernable »<sup>20</sup>. Foucault résume ce paradoxe ainsi : « De partenaire intangible du laissez-faire, l'*homo oeconomicus* apparaît maintenant comme corrélatif d'une gouvernamentalité qui va agir sur le milieu et modifier systématiquement les variables du milieu »<sup>21</sup>.

C'est à partir de ce paradoxe que Foucault aborde le problème de « l'*homo oeconomicus* comme partenaire, comme vis-à-vis, comme élément de base de la nouvelle raison gouvernementale telle qu'elle se formule au XVIIIe siècle »<sup>22</sup>.

#### **4. L'*homo économicus* comme élément de base de la raison gouvernementale au XVIIIe**

Pour aborder le problème de l'*homo oeconomicus*, et son apparition, Foucault précise d'abord qu'il n'existe pas une théorie, ni même une histoire de la notion d'*homo oeconomicus*. Selon lui, même si sa conceptualisation ne s'est pas faite de manière bien déterminée, on peut repérer la mise en œuvre de cette notion dans la théorie du sujet de la philosophie empirique anglaise. Foucault indique que cette philosophie empirique a représenté l'une des transformations théoriques les plus importantes dans la pensée occidentale depuis le Moyen-Âge car pour la première fois, la notion du sujet n'est pas définie, – dans la philosophie empirique et plus précisément avec Locke (1632-1704) –, «[...], ni par sa liberté, ni par l'opposition de l'âme et du corps, ni par la présence d'un foyer ou noyau de concupiscence plus

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid., p. 275.

ou moins marqué par la chute ou le péché »<sup>23</sup> mais le sujet va apparaître comme un choix individuel qui est « irréductible » et « intransmissible »<sup>24</sup>.

Foucault va expliquer ce que cela signifie en faisant recours, en premier lieu, à un exemple utilisé par Hume (1711-1776) : Si on demande à un Homme pourquoi il prend de l'exercice, il répondra, parce qu'il désire conserver sa santé ; si vous demandez, alors pourquoi il désire la santé, il répondra sans hésiter, parce que la maladie est pénible. Si vous poussez plus loin votre enquête et demandez à savoir pour quelle raison il hait la peine, il est possible qu'il vous en donne jamais une. C'est là une fin dernière, et qui ne sera jamais rapportée à un autre objet. Au-delà dit Foucault, la question n'a pas de sens. Il explique que le caractère pénible ou non pénible de la chose constitue une raison de choix, mais au-delà la réponse ne renvoie à aucun jugement, ou à aucun raisonnement – c'est-à-dire elle constitue un choix irréductible<sup>25</sup>.

En deuxième lieu, ce choix du sujet est aussi intransmissible. Non pas qu'on ne puisse pas substituer un choix à un autre, mais que tous les choix se font à partir de la préférence du sujet. Foucault donne des exemples : on peut préférer la santé à la maladie, on peut préférer la maladie à la mort, mais on peut aussi préférer être malade et qu'un autre ne le soit pas. Ces choix se font à partir des sentiments du sujet – de peine ou non peine, de pénible et d'agréable – qui vont être le principe des choix<sup>26</sup>.

Foucault conclut que ce principe d'un choix irréductible et intransmissible qui se réfère au sujet lui-même, c'est ce qu'on appelle l'intérêt<sup>27</sup>. C'est l'idée d'un sujet de l'intérêt ou plutôt d'un sujet comme principe d'intérêt. Foucault souligne que le plus important ici est que « l'intérêt apparaît, et ceci pour la première fois, comme [...] une forme de volonté, à la fois immédiate et absolument subjective. » Ceci, selon Foucault, forme la contribution fondamentale de la philosophie empirique anglaise<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 275-276.

<sup>24</sup> Ibid., p. 276.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid., p. 276-277.

<sup>28</sup> Ibid., p. 277.

## **5. L'hétérogénéité entre sujet d'intérêt et sujet de droit**

Comment ce sujet de l'intérêt, ainsi défini comme une forme de volonté, peut-il être considéré de même type que la volonté juridique, ou du moins articuler sur elle ?

Pour répondre à cette question, Foucault se réfère premièrement au discours des juristes de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui consiste à dire qu'il y a une espèce de mélange de l'analyse juridique, et de celle d'intérêt. Par exemple, dit Foucault, quand Blackstone (1723-1780), juriste conservateur et professeur de droit à Oxford, pose le problème du contrat primitif, du contrat social, il demande pourquoi les individus ont-ils contracté ? Pour Blackstone, ils ont contracté parce qu'ils y avaient un intérêt. Dans l'état de nature et avant le contrat, ces intérêts sont menacés, et pour sauvegarder certains de leurs intérêts, les individus sont obligés d'en sacrifier d'autres et acceptent ce contrat<sup>29</sup>.

L'intérêt dit Foucault dans ce discours « apparaît là comme un principe empirique de contrat. Et la volonté juridique qui se forme alors, le sujet de droit qui constitue à travers le contrat, c'est au fond le sujet d'intérêt, mais le sujet d'intérêt en quelque sorte épuré, devenu calculateur, rationalisé etc. »<sup>30</sup>.

Après avoir présenté le discours des juristes de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Foucault présente celui de Hume, dont la vision est différente, et qui lui, pose la question du pourquoi on contracte ? D'après lui, on fait le contrat, car l'intérêt du sujet est menacé dans la situation où il se trouve seul. Il demande encore, après contracté, pour quel motif respecte-t-on le contrat ?<sup>31</sup> Pour les juristes, et pour Blackstone en particulier, le sujet d'intérêt dès lors qu'il accepte de contracter, « l'obligation du contrat constitue une sorte de transcendance »<sup>32</sup> par rapport à ce sujet qui se trouve en situation de soumission et de contrainte, de sorte que devenu sujet de droit, il va obéir au contrat. Par contre, la réponse de Hume est tout à fait différente : si le sujet obéit au contrat, cela n'est pas lié à l'obligation que le contrat lui impose, et aussi, ce n'est pas parce qu'il est devenu sujet de droit et a cessé être sujet d'intérêt<sup>33</sup>. Mais cela est dû au fait que « Le commerce avec nos semblables dont nous retirons de si grands avantages n'aurait aucune sûreté si nous ne respections pas nos engagements »<sup>34</sup>. C'est-à-dire, que le sujet respecte le

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid., p. 277-278.

<sup>32</sup> Ibid., p. 278.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

contrat, non pas, parce qu'il y a obligation de contrat, mais parce qu'un intérêt le pousse à le respecter. Chez Hume, ajoute Foucault, l'émergence du contrat ne substitue pas le sujet de droit au sujet d'intérêt, car le sujet d'intérêt déborde en permanence le sujet de droit, il est irréductible au sujet de droit.

Deuxièmement, Foucault indique que le sujet de droit et le sujet d'intérêt n'ont pas les mêmes logiques. Selon les empiristes anglais et Hume en particulier, le sujet de droit est un sujet qui accepte de se scinder en deux niveaux : l'un est détenteur de droits naturels et l'autre est celui qui accepte d'y renoncer en partie pour se constituer comme sujet de droit superposé au premier<sup>35</sup>. Foucault explique cela en disant que :

« Le partage du sujet, l'existence d'une transcendance du second sujet par rapport au premier, un rapport de négativité, de renonciation, de limitation entre l'un et l'autre, c'est cela qui va caractériser la dialectique ou la mécanique du sujet de droit et c'est là, dans ce mouvement qu'émergent la loi et l'interdit »<sup>36</sup>.

Par contre, dit Foucault, l'analyse des économistes, que cela soit celle des physiocrates en France, des économistes anglais, ou même de théoriciens comme Mandeville, montre que le sujet d'intérêt suit une autre logique : celle de la mécanique des intérêts. C'est-à-dire, la façon dont la volonté égoïste de chacun de suivre son propre intérêt va s'accorder spontanément à la volonté et à l'intérêt des autres. En effet dit Foucault, c'est une mécanique tout à fait différente de cette « dialectique, de la renonciation, de la transcendance et de lien volontaire que l'on trouve dans la théorie juridique du contrat ».

En somme, Foucault dit que même si toute l'analyse de l'intérêt au XVIIIe siècle est apparue, d'une manière ou d'une autre se lier à la théorie du contrat, elle est hétérogène, aux éléments caractéristiques de la doctrine du contrat et de sujet de droit. C'est, selon Foucault, « au point de croisement entre cette conception empirique du sujet d'intérêt et les analyses des économistes que l'on va pouvoir définir un sujet [...] qui est sujet d'intérêt »<sup>37</sup>, dont l'action vers son intérêt va constituer un profit général, en maximisant l'intérêt de chacun. C'est cela qui caractérise l'*homo oeconomicus* au XVIIIe siècle, dont la figure est absolument hétérogène et non superposable à ce qu'on peut appeler dit Foucault l'*homo juridicus* ou l'*homo legalis*. Autrement dit, « Le marché et le contrat fonctionnent exactement à l'inverse l'un de l'autre, et on a en fait deux structures hétérogènes l'une à l'autre<sup>38</sup>. »

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 278-279.

<sup>36</sup> Ibid., p. 279.

<sup>37</sup> Ibid., p. 280.

<sup>38</sup> Ibid., p. 279.

## **6. L'homo oeconomicus et le pouvoir politique**

Cette hétérogénéité formelle entre le sujet *oeconomicus* et le sujet de droit, dit Foucault, on peut la trouver aussi dans le rapport avec le pouvoir politique. C'est-à-dire la manière par laquelle chaque sujet – le sujet l'*oeconomicus* ou le sujet de droit – pose la question par rapport au fondement du pouvoir, et à l'exercice du pouvoir<sup>39</sup>. Pour montrer le changement radical du rapport de l'*homo economicus* au pouvoir Foucault cite un texte de Condorcet (1745-1794) dans *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1773) :

« Comment dans cette étonnante variété de travaux et de produits, de besoins et de ressources, dans cette effrayante complication d'intérêt, qui lie la substance, le bien-être d'un individu isolé du système général des sociétés, qui le rend dépendant de tous les accident de la nature, de tous les événement de la politique, qui étend en quelque sorte au globe entier sa faculté d'éprouver, ou des jouissance, ou des privation ; comment dans ce chaos apparent, voit-on néanmoins, par une loi générale du monde moral, les efforts de chacun pour lui-même, servir au bien-être de tous ; et malgré le choc extérieur des intérêts opposés, l'intérêt commun exiger que chacun sache entendre le sien propre et puisse y obéir sans obstacle ? »<sup>40</sup>

Foucault explique cette citation en disant que Condorcet veut insister sur le fait que la manière dont cet intérêt est réalisé ou pas, est lié à une masse d'éléments qui échappent aux individus. En même temps, l'intérêt de l'individu sans qu'il le sache, sans qu'il le contrôle, va se trouver lié à toute une série d'effets positifs. C'est-à-dire que tout ce qui va être profitable pour l'individu va l'être pour les autres aussi<sup>41</sup>. Autrement dit, l'*homo oeconomicus* se trouve placé dans un champ d'immanence indéfini, qui fait que d'une part, ses intérêts dépendent d'une foule de facteurs lointains et incontrôlables (événements politique et naturels, action des autres individus etc.) et d'autre part, son profit est lié à la production des autres. L'*homo oeconomicus* est un sujet égoïste dont paradoxalement ses intérêts dépendent entièrement de la totalité dans laquelle il s'inscrit ; totalité dont le fonctionnement lui échappe tout à fait<sup>42</sup>.

La même idée, mentionne Foucault, on va la trouver plus tard dans ce que Adam Smith appelle « La main invisible » dans le deuxième chapitre du livre IV du livre *Recherche sur la nature et les cause de la richesse des nations* :

« En préférant le succès de l'industrie nationale à celui de l'industrie étrangère, le marchand ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sûreté ; en dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait la plus grande valeur possible, le marchand ne

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 280.

<sup>40</sup> Ibid., Note n° 22, p. 292-293.

<sup>41</sup> Ibid., p. 281.

<sup>42</sup> Ibid., p. 281.

pense qu'à son propre gain ; en cela et en beaucoup d'autre [cas], il est conduit par une main invisible pour remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions. »<sup>43</sup>

Foucault dit qu'on a l'habitude de dire que la main invisible se réfère dans la pensée de Smith « à un optimisme économique plus ou moins réfléchi », on a dit aussi que cette main invisible est considérée comme le reste d'une pensée théologique de l'ordre naturel, ou d'un dieu providentiel qui noue l'ensemble des éléments économiques dispersés. Il précise que l'invisibilité selon la théorie de Smith est indispensable pour le processus économique. Car le bien collectif ne peut pas être calculé ni intégré dans une stratégie économique<sup>44</sup>. Selon Adam Smith, pour atteindre les intérêts communs, il faut laisser les intérêts des agents économiques jouer librement. Mais en même temps, il faut que le pouvoir politique renonce à contrôler le marché. Le monde économique doit être opaque par rapport au pouvoir politique, car les mécanismes de l'économie impliquent que chaque individu suit son propre intérêt. Dès lors, il est interdit au gouvernement d'intervenir dans le jeu des intérêts individuels ou de lui mettre des obstacles. Le souverain n'a pas le droit d'intervenir sur le mécanisme économique pour les changer artificiellement<sup>45</sup>. D'après cette théorie, dit Foucault « La main visible qui combine spontanément les intérêts interdits en même temps toute forme d'intervention, bien mieux toute forme de regard en surplomb qui permettrait de totaliser le processus économique »<sup>46</sup>.

Il souligne que cette idée se trouve aussi de manière très claire dans *L'histoire de la société civile* de Ferguson :

« Plus l'individu gagne pour son propre compte, plus il augmente la masse de la richesse nationale. [...] Toutes les fois que l'administration par raffinement profonds porte une main agissante sur cet objet, elle ne fait qu'interrompre le marché des choses, et multiplier les sujets de plaintes. Toutes les fois que le commerçant oublie ses intérêts pour se livrer à des projets nationaux, le temps des visions et des chimères est prochain. »<sup>47</sup>

Pour illustrer cette idée, Foucault dit que Ferguson analyse le mode de colonisation français et anglais en Amérique en montrant que les français sont arrivés avec leurs projets, leur administration, leur définition de ce qui serait le mieux pour leur colonie d'Amérique. Malgré ces vastes projets, ces colonies jamais pu être réalisées selon leur planification ; et enfin, ils sont effondrés. En revanche les anglais n'avaient aucun projet déterminé, seulement l'idée de réaliser le profit immédiat de chacun. C'est-à-dire que chaque individu parmi eux se limitait à

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 282.

<sup>44</sup> Ibid., p. 282-283.

<sup>45</sup> Ibid., p. p. 282, 284.

<sup>46</sup> Ibid., p. 284.

<sup>47</sup> Ibid.

son propre projet. En conséquence de cette tendance les industries ont prospéré, et les établissements anglais se sont enracinés<sup>48</sup>.

Foucault explique que « l'économie politique dénonce, au milieu du XVIIIe le paralogisme de la totalisation politique du processus économique »<sup>49</sup>. Et que sa rationalité est fondée sur « l'inconnaissabilité de la totalité » du processus économique. L'*homo oeconomicus* est devenu le pivot de la rationalité possible à l'intérieur d'un processus économique dont le caractère total est incontournable »<sup>50</sup>.

En somme, il souligne, l'économie est une discipline sans totalité qui refuse l'intervention du souverain sur la totalité de l'État, ou plutôt qui trouve cette intervention impossible. Le libéralisme dans sa consistance moderne insiste sur cette incompatibilité essentielle entre d'une part, le caractère multiple et non totalisable du modèle du sujet d'intérêt, et d'autre part, l'unité totalisante du souverain juridique<sup>51</sup>.

## **7. L'économie politique comme critique de la raison gouvernementale**

Pour montrer, d'abord, la différence entre l'*homo oeconomicus* et l'*homo juridique* par rapport au pouvoir politique, Foucault dit qu'au cours du XVIIIe siècle, le grand effort de la pensée juridico-politique est autour de la question suivante : comment à partir du sujet du droit naturel, peut-on constituer une unité politique, caractérisée par l'existence d'un souverain, à la fois, détenteur et fondateur du droit. En revanche, L'*homo oeconomicus* et sa problématique de l'intérêt économique obéit à une autre logique, une autre rationalité. Si l'*homo juridique* dit au souverain, « j'ai des droits, je t'en ai confié certains, tu ne dois pas toucher aux autres ; ou je t'ai confié mes droits pour telle ou telle fin »<sup>52</sup>, l'*homo oeconomicus* dit au souverain, tu ne dois pas intervenir sur la totalité de l'État, parce que tu n'en es pas capable. Foucault conclut que « le monde politico-juridique » et « le monde économique » apparaissent, dès le XVIIIe siècle comme des mondes hétérogènes et incompatibles<sup>53</sup>.

Foucault souligne que, ce moment de l'histoire de l'Europe occidentale est celui où l'économie politique se présente comme une critique de la raison gouvernementale au sens

---

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid., p. 285.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid., p. 286.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

philosophique du termes. Il mentionne qu'un peu plus tard, Kant affirme que « l'homme ne peut pas connaître la totalité du monde ». Et l'économie politique avait dit au souverain presque la même chose : tu ne peux pas connaître la totalité du processus économique. « Il n'y a pas de souverain économique ». En effet, selon Foucault, l'idée de l'absence de souverain économique, ou plutôt l'impossibilité d'un souverain économique d'après la théorie d'Adam Smith constitue un des points importants dans l'histoire de la pensée économique, mais aussi de la raison gouvernementale. Car d'après lui, ce problème va être posé à travers toute l'Europe et même on peut dire, dans les différentes pratiques gouvernementales dans le monde moderne. On voit que dans la pensée libérale et néolibérale du XIX et XX de façon récurrente se poser le problème de cette impossibilité de l'existence d'un souverain économique. Et même on voit dans les expériences socialistes, de planification, de l'économie dirigée les occupations s'interroger à comment surmonter ce problème formulé par l'économie politique contre le souverain économique qui en même temps forme la condition de l'existence de cette économie politique catastrophique<sup>54</sup>.

Mais Foucault fait une remarque que la théorie d'Adam Smith et la théorie libérale ne se présente jamais comme la ligne de conduite de la raison gouvernementale libérale. La science économique c'est savoir qu'il faut ceux qui gouverne tiennent compte, mais elle ne peut pas être la science de gouvernement qui forme ses règles de conduite ou sa rationalité interne. Il doit gouverner avec l'économie, il doit écouter l'économiste mais il est impossible que l'économie soit la rationalité gouvernementale elle-même.<sup>55</sup>

## **8. Conclusion**

Est-ce que Foucault veut dire que toutes ces expériences, - l'économie socialiste planifiée -, de bien être, chacune à sa manière ne parviennent pas à sortir complètement ou partiellement de la théorie de l'économie politique, afin de fonder leur propre chemin alternatif.

Peut-on prétendre que le plus important pour Foucault dans cet analyse, c'est la façon dont l'*homo oeconomicus* se transforme en passant de créature d'échange à créature de concurrence. Car ceci implique un changement général dans la manière dont l'être humain se fait lui-même un sujet.

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 287.

<sup>55</sup> Ibid., p. 290.

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

*Qu'est-ce qu'une crise de la gouvernamentalité ?*

## CHAPITRE VII : L'*homo oeconomicus* et la société civile

### 1. Introduction

---

Dans sa leçon du 4 avril 1979, dans le prolongement de son analyse sur l'*homo oeconomicus*, Foucault aborde la question de la société civile. Le passage qui s'est opéré à partir de l'État de police gouverné par la raison d'État, jusqu'au libéralisme, qui se fait vers le milieu du XVIIIe siècle, demande à réaménager la raison gouvernementale.

Dans le chapitre précédent, nous montrons d'abord comment Foucault présente le thème de l'*homo oeconomicus* et de la pensée libérale, depuis le XVIIIe siècle, en mettant l'accent sur la problématique de l'irréductibilité du sujet économique au sujet de droit et sur la différence entre les deux par rapport à l'exercice du pouvoir souverain. Si d'après certaines analyses, le sujet de droit apparaît comme ce qui limite l'exercice du pouvoir souverain, en revanche, l'*homo oeconomicus* tend à supprimer le pouvoir du souverain, dans la mesure où il fait apparaître chez le souverain une incapacité à dominer la totalité du domaine économique<sup>56</sup>.

Le problème de l'irréductibilité du sujet économique au sujet de droit connaît deux solutions : la première met en évidence l'incapacité du souverain à contourner l'ensemble des processus de la production et de l'échange. Dès lors, il faut que le pouvoir politique du souverain s'étende à tout le champ géographique de sa souveraineté, à l'exception du marché<sup>57</sup>.

Foucault dit que cette solution consiste à maintenir la forme même de la raison d'État en opérant simplement une soustraction, celle des domaines du marché ou du domaine économique<sup>58</sup>.

La seconde réponse, c'est celle des physiocrates, selon laquelle le souverain doit respecter les mécanismes du marché. Cela ne signifie pas qu'il y a un espace de souveraineté dans lequel le souverain ne peut pas intervenir ; mais que le souverain par rapport au marché doit exercer un tout autre pouvoir. C'est-à-dire que le souverain doit être, vis-à-vis, du marché, « comme un géomètre vis-à-vis des réalités géométriques ». Autrement dit, dans la perspective physiocrate,

---

<sup>56</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 295-296.

<sup>57</sup> Ibid., p. 296-297.

<sup>58</sup> Ibid., p. 297.

il faut que le souverain soit dans une position, à la fois de passivité par rapport au processus économique, et de surveillance, de façon totale et constante de ce processus<sup>59</sup>.

La solution des physiocrates, d'après Foucault, ne fait que maintenir toute l'étendue de la sphère d'activité gouvernementale, en modifiant en son fond la nature même de l'activité gouvernementale « puisqu'on en change le coefficient, on en change l'index et l'activité gouvernementale, elle devient passivité théorique ou encore elle devient évidence »<sup>60</sup>.

Les deux solutions, pour Foucault, se présentent comme une sorte de virtualité théorique, sans suite réelle dans l'histoire ; une simple tentative de réaménagement de la raison gouvernementale qui s'est faite à partir du problème de l'*homo oeconomicus*<sup>61</sup>.

Mais la question qui se pose à partir de l'apparition simultanée et corrélative de la problématique du marché, du mécanisme des prix, et de l'*homo oeconomicus*, c'est : comment l'art de gouverner s'exerce-t-il dans un espace de souveraineté peuplé par des sujets économiques ? Ou comment faire pour que le souverain ne renonce à aucun de ses domaines d'action, qu'il soit politique ou économique ?<sup>62</sup>

Pour Foucault, ni la théorie juridique – du sujet des droits naturels du contrat –, ni le marché en lui-même, par sa mécanique propre, ni le Tableau scientifique de Quesnay, ne sont capables de répondre à cette question : « En quoi et comment les hommes économiques qui peuplent le champ de la souveraineté seront gouvernables ? »<sup>63</sup>.

Foucault explique que cette problématique de la gouvernementabilité des individus caractérisés à la fois comme des sujets de droit et des sujets économiques suscite l'émergence d'un nouveau champ qui les enveloppe. Mais il ne s'agit pas là simplement de la combinaison de ces deux éléments. Au contraire, ils vont faire partie intégrante d'un ensemble complexe. C'est ce nouvel ensemble, selon Foucault, qui caractérise « l'art libéral de gouverner »<sup>64</sup>.

Pour que l'art de gouverner, précise Foucault, puisse conserver son caractère global sur l'ensemble de l'espace de souveraineté, pour qu'il garde sa spécificité et son autonomie par rapport à la science économique, il faut donner à cet art de gouverner un champ de référence

---

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid., p. 298.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., p. 298-299.

nouvelle, une réalité nouvelle sur laquelle il va s'exercer. Ce champ nouveau dit Foucault, c'est la « société civile »<sup>65</sup>.

Dès lors, la société civile, qui est corrélative du nouvel art de gouverner libéral, et qui est associée à l'émergence de l'économie politique, apparaît comme une solution de ce qui semble une impasse théorique, celle de la gouvernabilité de l'*homo oeconomicus*<sup>66</sup>.

Nous tentons dans ce chapitre, dans un premier temps, de voir comment Foucault conçoit la société civile, en la situant par rapport au projet global que constitue sa réflexion. Dans un deuxième temps, nous abordons la notion de la société civile foucauldienne en tant qu'elle remet en question la raison gouvernementale libérale.

## **2. L'*homo oeconomicus* et la société civile**

Mais à quoi la notion de société civile se réfère-t-elle ?

Pour Foucault, la notion de société civile, et les éléments qui constituent le cadre de cette notion de société civile, tout cela a pour but de répondre à la question essentielle : comment gouverner selon des règles de droit un espace de souveraineté peuplé par des sujets économiques ? Comment élaborer une raison ou un principe de gouvernement, autrement que par le droit, et autrement que par la science économique ?<sup>67</sup>

En ce sens, la société civile dit Foucault, n'est pas une idée philosophique, mais elle est « un concept de technologie gouvernementale, ou plutôt le corrélatif d'une technologie de gouvernement dont la mesure rationnelle doit s'indexer juridiquement à une économie entendue comme processus de production et d'échange »<sup>68</sup>. Autrement dit, « l'économie juridique d'une gouvernamentalité indexée à l'économie politique : c'est cela le problème de la société civile »<sup>69</sup>.

Dans l'analyse foucauldienne donc, l'*homo oeconomicus* est « le point abstrait, idéal et purement économique qui peuple la réalité dense, pleine et complexe de la société civile »<sup>70</sup>.

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 299.

<sup>66</sup> Céline SPECTOR, « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », *Lumières*, 2007, n° 8, p. 169-191.

<sup>67</sup> Ibid., p. 299.

<sup>68</sup> Ibid., p. 299-300.

<sup>69</sup> Ibid., p. 300.

<sup>70</sup> Ibid.

Mais aussi, la société civile, « c'est l'ensemble concret à l'intérieur duquel il faut, pour pouvoir les gérer convenablement, replacer ces points idéaux que constituent les hommes économiques »<sup>71</sup>. Dès lors l'*homo oeconomicus* et la société civile sont deux éléments inséparables qui constituent l'ensemble de la technologie de la gouvernamentalité libérale<sup>72</sup>.

Depuis le XIXe siècle, souligne Foucault, la société civile a été définie dans le discours philosophique ou politique comme une réalité qui s'impose et qui lutte contre l'appareil d'État. Pour Foucault, la société civile n'est pas une donnée historico-naturelle, une base, un socle, ou un principe à opposer à l'État<sup>73</sup>. Mais plutôt, elle est un lieu d'exercice et d'application de techniques de gouvernement qui rendent possible la coexistence toujours problématique de sujets juridiques et sujet économiques<sup>74</sup>. Dès lors « la société civile ce n'est pas une réalité première et immédiate ». Mais elle est « quelque chose qui fait partie de la technologie gouvernementale moderne »<sup>75</sup>.

Foucault renvoie à l'histoire pour repérer ce qui caractérise la société civile afin de montrer comment cette notion permet de résoudre le problème de la possibilité de gouverner ces deux figures – juridique et économique –, dans un espace social commun<sup>76</sup>.

Tout d'abord, Foucault indique que la notion de société civile a complètement changé au cours du XVIIIe siècle. Jusqu'au début de la seconde moitié du XVIIIe siècle, la société civile s'identifie à la société politique, – par exemple chez Locke la société est caractérisée par une structure juridico-politique. C'est-à-dire, c'est la société dans laquelle un ensemble des individus sont liés entre eux par un lien juridique et politique<sup>77</sup>. C'est à partir de la moitié du XVIIIe siècle plus précisément, dit Foucault, – à l'époque où se posent les questions de l'économie politique, et de la gouvernamentalité, des processus et des sujets économiques –, que la notion de société civile subit un changement profond. Foucault va à ce sujet consulter un texte statutaire à propos de la société civile, le texte de Ferguson : *Essai sur l'histoire de la société civile*<sup>78</sup>, – 1767, traduit en français en 1783.

---

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 300.

<sup>74</sup> Claude GAUTIER, « À propos du "gouvernement des conduites" chez Foucault : Quelques pistes de lecture », [En ligne], <www. Google.com>, [Consulter le 3à novembre 2015], p. 29.

<sup>75</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Ibid., p. 300.

<sup>76</sup> Ibid., p. 301

<sup>77</sup> Ibid., Dans le *Second traité du gouvernement civil* de Locke, le chapitre 7 intitulé : « De la société politique ou de la société civile ».

<sup>78</sup> Ibid., p. 302. Foucault souligne que ce texte est très proche de celui d'Adam Smith, « *Essai sur la richesse des nations* ». Selon Foucault le mot de « nation » chez Smith, possède à peu près le sens de la « société civile » chez

### **3. Les quatre caractères de la société civile chez Ferguson**

#### **3.1 La société civile comme constante historico-naturelle**

La société civile dans le texte de Ferguson se trouve définie par quatre caractères majeurs : Le premier, c'est la société civile comme constante historico-naturelle. Pour Ferguson, la société civile est une donnée au-delà de laquelle il n'existe rien ou si quelque chose existe, c'est inaccessible pour nous. C'est-à-dire, selon Ferguson, la recherche de la « non société » est inutile. Imaginer des périodes caractérisées par la dispersion de l'homme et son isolement, sans aucun moyen de communiquer, ou comme on trouve chez Hobbes la « non société » caractérisée par la guerre perpétuelle – la guerre de tous contre tous –, tout cela ne sert en rien. L'analyse des phénomènes concernant l'histoire des hommes montre qu'ils ont toujours existé en groupes. Le lien social se forme spontanément. Il n'y a pas d'opération spécifique qui instaure la société. L'individu et la société ne peuvent pas exister l'un sans l'autre. À ce titre, il est inutile de penser le moment fondateur du passage de la nature à l'histoire, de la « non-société » à la « société »<sup>79</sup>. On trouve dès lors ici une critique de la théorie de l'état de nature<sup>80</sup>, car le lien social n'a pas de préhistoire, au contraire, il est quelque chose de permanent et d'indispensable<sup>81</sup>.

Foucault explique ce que Ferguson entend exactement par « lien social permanent ». Pour Ferguson, on peut trouver l'état de nature en France, aussi bien qu'au cap de Bonne-Espérance, puisque l'état de nature veut que l'on vive en société. Autrement dit, l'état de nature, c'est celui où l'homme est en état social – en société complexe ou en société simple. Ferguson écrit que « Dans l'état sauvage comme dans l'état civilisé on voit à chaque pas les marques de l'invention des hommes ». L'état de nature est donc un caractère permanent et indispensable dans la société<sup>82</sup>.

---

Ferguson. Pour lui, c'est le corrélatif politique, en termes de société civile de ce qu'Adam Smith étudie en termes purement économiques. C'est-à-dire que la société civile de Ferguson présente la globalité concrète à l'intérieur de laquelle fonctionnent les hommes économiques qu'Adam Smith essaie d'étudier.

<sup>79</sup> Ibid., p. 302-303.

<sup>80</sup> Céline SPECTOR, « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », Op. cit., p. 173.

<sup>81</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 303.

<sup>82</sup> Ibid., Foucault mentionne aussi que Ferguson signale la possibilité théorique d'une anthropologie par cette phrase : « Si le palais est loin de la nature, la cabane ne l'est pas moins. ».

### **3.2 La société civile assure la synthèse spontanée**

Deuxièmement, une des caractéristiques de la société civile chez Ferguson, c'est d'assurer la synthèse spontanée. Mais que cela signifie-t-il ? Pour Ferguson, cela ne signifie pas le recours à un contrat, ou à une union volontaire, ni à une déléation de droits naturels à quelqu'un d'autre. Mais il trouve que si la société civile opère une synthèse, ce sera par la somme des satisfactions réciproques dans le lien social lui-même. C'est-à-dire, c'est une réciprocité entre les individus qui fait le tout. Par exemple, on apprécie un individu – sa valeur, sa qualité – à partir du rôle qu'il occupe, des effets qu'il produit, pour tous. Autrement dit, « chaque élément de la société civile s'apprécie selon le bien qu'il va produire ou provoquer pour tout. En revanche, la valeur de tout ne réfère pas à tout seulement mais à chaque individu de ce tout »<sup>83</sup>.

Foucault commente l'hypothèse de la synthèse spontanée de Ferguson en montrant qu'on n'est pas là dans un système de l'échange de droit, mais « dans un mécanisme de la multiplication immédiate qui a bien la même forme que cette multiplication immédiate du profit dans la mécanique purement économique des intérêts »<sup>84</sup>. Bien que la forme soit la même, dit Foucault, les éléments et les contenus sont différents. C'est-à-dire, ce qui lie les individus dans la société civile, ce n'est pas le maximum de profit dans l'échange, ce n'est pas l'intérêt économique, mais c'est toute une série d'éléments que l'on peut appeler des « intérêts désintéressés ». C'est, selon Ferguson, le sentiment, la sympathie, les mouvements de bienveillance des individus les uns envers les autres, mais aussi la répugnance pour d'autres individus. Et tout ce jeu des intérêts désintéressés est beaucoup plus large que l'intérêt égoïste qui cherche toujours à maximiser son profit<sup>85</sup>. Foucault indique que c'est « la première différence entre le lien qui unit les sujets économiques et les individus qui font partie de la société civile »<sup>86</sup>.

La seconde différence concerne le lien qui unit les sujets économiques d'une part, et celui qui unit les individus dans la société civile d'une autre part. D'abord en ce qui concerne le lien économique, on peut voir qu'il n'est pas local, car l'analyse du marché prouve que sur toute la surface du globe la multiplication des profits se fait par la synthèse spontanée des égoïsmes. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de localisation territoriale. Au contraire, le lien dans la société civile

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 304.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid., p. 304-305.

<sup>86</sup> Ibid., p. 305.

est local, car les liens de sympathie, de bienveillance, etc., sont corrélatifs d'un ensemble limité. En effet, la société civile se présente toujours comme un ensemble d'individus – ou des ensembles à des niveaux différents. C'est-à-dire qu'on peut identifier la société civile à des niveaux différents : la famille, le village, la corporation ou bien la nation – au sens d'Adam Smith<sup>87</sup>. Dès lors, selon Ferguson, « la société civile n'est pas humanitaire elle est communautaire »<sup>88</sup>.

Ainsi dit Foucault, le lien économique peut se situer dans cette forme de la multiplication immédiate qui n'est pas celle du droit. En ce sens la société civile va être le véhicule du lien économique. Mais le lien économique à son tour va jouer un rôle paradoxal à l'intérieur de la société civile où il a pris place. En effet, d'une part, il va lier les individus par la convergence spontanée des intérêts ; et d'autre part il va être un principe de dissociation par rapport aux liens d'intérêts désintéressés. Car l'intérêt économique (égoïste), va tendre à toute la société civile, au détriment des intérêts essentiels qui caractérisent la société civile – la compassion, la bienveillance, le sentiment de la communauté. Ferguson donne un exemple en disant que si le sujet économique trouve son profit à acheter le blé au Canada et à le vendre en Allemagne, il le fait sans aucune hésitation. Par contre les liens de la société civile font qu'on préfère rester dans sa communauté, même si on trouve abondance et sécurité ailleurs<sup>89</sup>.

Foucault explique qu'ainsi, plus on va vers un état économique, plus paradoxalement le lien constitutif de la société civile se défait et plus l'homme est isolé par le lien économique qu'il a avec le monde. Donc dit Foucault, la synthèse spontanée est une des caractéristiques de la société civile à l'intérieur de laquelle le lien économique prend place, mais ce lien économique va sans arrêt être une menace pour elle<sup>90</sup>.

### **3.3 La société civile comme matrice permanent de pouvoir politique**

Troisième caractère de la société civile, c'est qu'elle forme une matrice permanente du pouvoir politique. D'abord, Foucault demande : comment le pouvoir se construit-il dans la société civile ? Et qu'est-ce qui va être l'équivalent de ce que les juristes appelaient le « *pactum subjectionis* », le pacte de sujétion qui oblige les individus à obéir à certains autres ?

---

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid., p. 306-307.

<sup>90</sup> Ibid., p. 307.

Foucault montre alors comment Ferguson dans l'« Essai sur l'histoire de la société civile » rompt avec l'idée selon laquelle le pouvoir politique va prendre sa place dans l'histoire, à partir d'une situation d'égalité et de liberté naturelle entre les hommes, que ce soit en s'établissant par un pacte de sujétion, par le renoncement à certains droits, et par la l'acceptation de la souveraineté de quelqu'un autre. Ferguson, plutôt, va décrire l'émergence spontanée du pouvoir politique qui s'opère par un lien de fait. C'est-à-dire que les individus concrets sont liés entre eux par un certain nombre de rôles différents, que chacun va jouer dans la société, de sorte que l'on peut trouver des formes de division du travail, non seulement dans le domaine de la production, mais aussi dans le processus par lequel les décisions du groupe sont prises. Les uns vont donner leur avis, les autres vont donner les ordres, les uns vont réfléchir, les autres vont obéir<sup>91</sup>. Foucault cite ainsi Ferguson :

« Antérieur à toute institution politique, les hommes sont doués d'une activité infinie de talents. Si vous les mettez ensemble, chacun trouvera sa place. Ils vont donc approuver ou blâmer ou décider tous ensemble, mais ils examinent, consultent et délibèrent en portions plus choisies ; en tant qu'individus, ils prennent ou laissent prendre de l'ascendant. »<sup>92</sup>

La décision prise dans la société civile, explique Foucault, apparaît comme la décision de la société toute entière. Mais avec un regard un peu fin, on découvre que les décisions sont prises par les « portions plus choisies », c'est-à-dire par les différents choix des individus. Dès lors, à partir de cette analyse, on peut dire que « le fait de pouvoir précède le droit qui va instaurer, justifier, limiter ou intensifier ce pouvoir »<sup>93</sup>. C'est-à-dire qu'avant que le pouvoir s'établisse juridiquement, il fonctionne déjà dans la société. C'est-à-dire encore que la structure juridique de pouvoir vienne toujours après le fait de pouvoir. Foucault note que cela remet en question les analyses du pouvoir issues des XVIIe, et XVIIIe siècles. Selon ces analyses, les individus qui sont isolés décident de constituer un pouvoir et à partir de là, la société est établie. Ou bien les hommes, une fois regroupés, établissent une société parce que cela est plus utile et plus commode pour eux<sup>94</sup>.

Pour Ferguson ajoute Foucault, on ne peut pas concevoir un homme sans société, mais aussi sans langage et sans communication avec les autres. Tout cela, pour lui, « constitue un ensemble solidaire qui est précisément caractéristique de la société civile »<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid., p. 307-308

<sup>94</sup> Ibid., p. 308.

<sup>95</sup> Ibid.

### **3.4 La société civile comme moteur de l'histoire civile**

Le quatrième caractère, c'est la société civile comme moteur de l'histoire. Foucault explique que pour comprendre comment la société civile est moteur de l'histoire, il faut se référer aux caractéristiques de la société civile : d'une part la société civile comme synthèse spontanée et la société civile comme subordination spontanée, et d'autre part l'élément économique ou l'intérêt égoïste de l'*homo oeconomicus* qui prend place dans la synthèse spontanée, et dans la subordination spontanée<sup>96</sup>.

Pour rendre la chose plus claire, Foucault montre d'abord que la société civile comme synthèse et subordination spontanée chez Ferguson comporte une certaine forme d'équilibre et de stabilité. Les hommes se lient spontanément entre eux par des liens de bienveillance, en formant des communautés, et dans ces communautés les subordinations s'établissent par consentement immédiat. Ces aspects de la société civile produisent un équilibre fonctionnel d'ensemble, sous lesquels apparaissent un certain nombre de communautés<sup>97</sup>.

Ensuite Foucault, après avoir montré que la société civile chez Ferguson fonctionne par une sorte de lien et d'équilibre spontané, mentionne qu'à l'intérieur de ce lien spontané, les intérêts économiques sont également des liens spontanés, mais qui sont de nature dissociative. Ceci va introduire de manière spontanée une situation déséquilibrée dans la société civile. Selon Ferguson, le mécanisme de dissociation est donc dû simplement à l'égoïsme économique qui va prendre forme<sup>98</sup>.

Foucault parcourt les étapes du développement de la société civile selon Ferguson, qui en distingue trois :

La première étape, c'est celle de la sauvagerie, où la société se caractérise par la production naturelle – la chasse, la pêche, la récolte –, sans agriculture, sans élevage. C'est donc une société sans propriété, mais tout de même un commencement de subordination et de gouvernement<sup>99</sup>.

Puis, avec l'apparition des intérêts économiques, on passe de la société sauvage à la société barbare. Cette seconde étape se caractérise par un nouveau rapport de production lié à la propriété. Par exemple des individus possèdent des troupeaux, des communautés ou des

---

<sup>96</sup> Ibid., p. 308-309.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Ibid., p. 309-310.

individus possèdent des pâturages. Dès lors on peut trouver le commencement de la société privée, qui n'est pas encore garantie par des lois. Foucault nous dit que « la société civile prend à ce moment-là, la forme de rapport de patron à client, de maître à serviteur de famille à esclave, etc. »<sup>100</sup>.

Foucault explique que l'analyse de Ferguson nous montre comment à partir du jeu économique qui a lieu au sein de la société civile, cette dernière va passer par toute une série de transformations historiques. Cette analyse nous permet selon Foucault, de saisir ceci que le principe d'« association dissociatif » est aussi un principe de transformation sociale. C'est-à-dire que les aspects de synthèse spontanée et de subordination spontanée de la société civile, – ce qui réalise l'équilibre stable, d'une part, et les intérêts économiques, qui prennent place de manière naturelle dans la société civile d'autre part –, fonctionnent comme principe de dissociation. Dès lors, ce qui fait l'unité du tissu social est, en même temps, ce qui fait le principe de la transformation historique et du déchirement perpétuel du tissu social<sup>101</sup>.

#### **4. Vers un nouveau système de pensée politique**

Foucault indique que dans la théorie de l'*homo oeconomicus*, on a déjà vu comment l'intérêt collectif naît d'un jeu nécessairement aveugle entre les différents intérêts égoïstes. Ce même schéma, on va le retrouver à propos de l'histoire. C'est-à-dire que l'histoire de l'humanité dans ses effets globaux, dans ses formes générales et récurrentes – sauvages, barbare, civilisées –, ce n'est pas autre chose que la série des formes qui naissent d'initiatives aveugles des intérêts égoïstes et des calculs des individus qui ne font que référer à eux-mêmes. Dès lors, pour Ferguson, cette transformation perpétuelle de la société civile, c'est ce qui fait d'elle un moteur de l'histoire. Autrement dit, les intérêts égoïstes et par conséquent le jeu économique, introduisent dans la société civile cette possibilité de transformation continue par laquelle la société civile est nécessairement engagée dans l'histoire<sup>102</sup>.

Ainsi dit Foucault, les mécanismes qui constituent en permanence la société civile et ceux qui engendrent en permanence l'histoire dans ses formes générales sont donc les mêmes<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Ibid., p. 310

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid., p. 310-311.

<sup>103</sup> Ibid., p. 311.

C'est-à-dire que le jeu aveugle des intérêts égoïste, ne fait pas entrer la société civile dans l'histoire, mais constitue les mécanismes de progression qui la fait passer d'un stade à un autre<sup>104</sup>.

Dardot et Laval suggèrent que plutôt de dire, comme Foucault, que la société civile est le moteur de l'histoire, « il vaudrait mieux dire en tirant parti d'une formulation qu'il a suggérée lui-même au détour de son cours, que c'est le jeu de l'intérêt qui est le moteur de l'histoire dans la société civile »<sup>105</sup>.

Il est important de souligner que Foucault voit dans l'analyse de Ferguson sur la société civile une pensée non dialectique de l'histoire. C'est-à-dire l'émergence d'acteurs historiques qui procèdent sur un mode qui n'est pas celui de l'infrastructure/superstructure<sup>106</sup>. Comme Céline Spector le dit, ce à quoi Foucault s'intéresse le plus dans l'analyse de Ferguson, c'est l'« innovation du social », celle d'une politique irréductible à l'économie ou au juridique<sup>107</sup>, comme Foucault le dit lui-même, en la distinguant des caractéristiques de la notion de société civile chez Hobbes, Rousseau, et Montesquieu<sup>108</sup>.

Premièrement, Foucault indique que la notion de société civile recouvre un domaine de relations sociales, de liens entre les individus, qui constituent des unités collectives et politiques, ni purement économiques, ni purement juridiques<sup>109</sup>.

Deuxième aspect de la société civile, elle apparaît comme une articulation de l'histoire sur le lien social. C'est-à-dire que l'histoire ne vient pas comme un développement logique qui vient prolonger une structure juridique donnée au départ. La société civile n'est pas non plus ce principe de dégénérescence par rapport à l'état de nature. Mais l'histoire de la société civile, c'est une formation perpétuelle de nouveau tissu social, de nouvelle relation, de nouvelle structure économique et par conséquent de nouveau type de gouvernement<sup>110</sup>.

Enfin, la notion de société civile permet de montrer une relation interne et complexe entre les liens sociaux et le rapport d'autorité sous forme de gouvernement<sup>111</sup>.

---

<sup>104</sup> P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde : Essai sur la société néolibérale*, Op. cit., p. 56.

<sup>105</sup> Ibid., p. 56-57.

<sup>106</sup> Céline SPECTOR, « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », Op. cit., p. 176.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> M. FOUCAULT, *NBP*, Op. cit., p. 312.

<sup>109</sup> Ibid., p. 311.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid.

En effet la notion de société civile conduit à une série de problèmes, qui permettent d'écarter le problème théorique et juridique de la constitution originare de la société. Mais cela ne signifie pas, explique Foucault, que le problème juridique de l'exercice du pouvoir à l'intérieur de la société civile ne va pas se poser, mais qu'il va se poser d'une autre façon. C'est-à-dire, si la question juridique au XVIIe et au XVIIIe siècle est : comment pourrait-on retrouver à l'origine de la société civile la forme juridique qui va limiter par avance l'exercice du pouvoir ? La question ensuite sera simplement : comment limiter l'exercice du pouvoir à l'intérieur d'une société, où les phénomènes de subordination existent déjà ?<sup>112</sup>

#### **4.1 La question des rapports entre État et société**

Foucault indique que cette manière de se poser la question du problème juridique, suscite l'apparition d'une autre question, qui va occuper toute la pensée politique de la fin du XVIIIe siècle et jusqu'à nos jours, qui est celle qui porte sur le rapport entre la société civile et l'État : qu'est-ce que l'État dans sa structure juridique, dans son appareil institutionnel, peut faire à la société civile ? Et comment peut-il fonctionner par rapport à elle ?<sup>113</sup>

Pour Foucault, ces questions ne peuvent pas se formuler de cette manière avant la seconde moitié de XVIIIe siècle. À partir de ce moment, on peut trouver diverses réponses possibles à cette question où l'État se trouve comme l'une des dimensions et des formes de la société civile<sup>114</sup>.

Foucault essaie d'esquisser les différentes directions qu'à prise la réflexion en réponse à cette question en Allemagne, en Angleterre, et en France :

D'abord, en Allemagne, l'analyse de la société civile va être faite en termes d'opposition et de rapport entre la société civile et l'État. Plus précisément, l'analyse va s'interroger sur le rôle de la société civile, soit comme élément contradictoire, soit au contraire, comme élément révélateur, ou comme la vérité enfin réalisée<sup>115</sup>.

En Angleterre, l'analyse de la société civile va se faire non pas en termes d'État, – parce que l'État n'a jamais été un problème pour l'Angleterre –, mais en termes de gouvernement. La

---

<sup>112</sup> Ibid., p. 312.

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Ibid., p. 313.

question va être : est-ce que la société civile pourrait exister sans gouvernement ou plus précisément sans autre gouvernement que celui qu'elle crée spontanément ?

Foucault cite ici un texte de Paine dans lequel il présente la différence entre la société et le gouvernement :

« Il ne faut pas confondre société et gouvernement. La société est produite par nos besoins, mais le gouvernement est le produit de nos faiblesses. [...], la société encourage la relation, le gouvernement crée des différences. La société est un patron, le gouvernement est un punisseur. En toutes circonstances, la société est une bénédiction. Le gouvernement n'est au mieux qu'un mal nécessaire, au pire il est intolérable. »<sup>116</sup>

Enfin, en France, le problème de la société civile ne se pose pas à partir du problème de l'État par rapport la société civile, et pas non plus à partir du gouvernement par rapport à la société civile. Mais le problème de la société civile va être posé à partir de trois approches : politique, théorique, et historique<sup>117</sup>. Ceci est dû à ce qu'« au fond le problème de la société civile et du gouvernement, et du pouvoir va être posé à partir de l'idée de la bourgeoisie en tant qu'elle a été l'élément vecteur et porteur de l'histoire de France depuis le Moyen-Âge jusqu'au XIXe siècle »<sup>118</sup>.

Après avoir présenté globalement ces approches de la société civile, Foucault va aborder la redistribution ou plutôt, une sorte de recentrement/décentrement de la raison gouvernementale<sup>119</sup>. Pour bien expliquer ce qu'il entend par là, Foucault se réfère au problème de l'exercice du pouvoir, tel qu'il se pose aux juristes et aux historiens à partir du XVIe siècle – qui est apparu déjà au Moyen Âge - comment peut-on régler l'exercice du pouvoir chez celui qui gouverne ?<sup>120</sup>

## **4.2 Le réglage de l'exercice du pouvoir**

Foucault explique que pendant longtemps, l'idée de régler, ou plutôt de limiter l'exercice du pouvoir, se trouve du côté d'une sagesse du souverain. C'est-à-dire que celui-ci gouverne selon les lois humaines et divines que Dieu a prescrites. Mais cette sagesse, en quoi doit-elle

---

<sup>116</sup> Ibid., p. 313-314.

<sup>117</sup> Ibid., p. 314.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ibid., p. 314-315.

consister ? En effet, selon Foucault, il faut chercher cette sagesse du côté de la vérité sur laquelle le gouvernement va se régler : vérité du texte religieux, vérité de la révélation, vérité de l'ordre du monde. C'est cela qui doit être le principe de réglage de l'exercice du pouvoir<sup>121</sup>.

À partir du XVIe-XVIIe siècles, dit Foucault, le réglage de l'exercice du pouvoir ne se fait pas selon la sagesse, mais selon le calcul, c'est-à-dire le calcul de la richesse, le calcul des relations sociales, le calcul des facteurs de puissance, etc. À ce moment-là, on ne cherche pas à régler le gouvernement sur la vérité, mais on cherche à le régler sur la rationalité. C'est ce qui selon Foucault marque les formes modernes de la technologie gouvernementale<sup>122</sup>

Foucault indique que ce réglage sur la rationalité prend deux formes successives :

La première forme, c'est la rationalité de l'État entendu comme individu souverain, celui qui peut dire « moi l'État », et qui apparaît à l'époque de la raison d'État. Cette forme de rationalité suscite une série de problèmes : d'abord, ce « Moi » ou ce « Je » de l'État est mis en question, car quelle est la rationalité de cette individualité-souverain, de ce « Moi » par rapport à laquelle on va régler le gouvernement ? Puis, on a aussi la question juridique du contrat comment peut-on exercer cette rationalité du souverain qui prétend dire « Je », en ce qui concerne le marché, et les processus économiques en général qui possèdent leurs rationalités internes propres ?<sup>123</sup>

La seconde forme de la rationalité, c'est non pas celle qui règle le gouvernement sur la rationalité de l'individu souverain, mais sur ceux qui sont gouvernés, en tant que sujets économiques, ou en tant que sujets d'intérêts au sens plus général du terme. C'est-à-dire que la rationalité de ceux qui sont gouvernés doit servir comme principe de réglage à la rationalité du gouvernement. Foucault indique que c'est cela qui caractérise la rationalité libérale. La question est alors : comment peut-on fonder le principe de rationalisation de l'art de gouverner sur le comportement rationnel de ceux qui sont gouvernés ? Pour lui, cela marque une profonde transformation.<sup>124</sup>

Foucault ajoute que de la même façon, on pourrait dire que le gouvernement réglé sur la vérité n'a pas disparu. Pour mettre cette idée en évidence, il donne l'exemple du marxisme qui cherche un type de gouvernementalité indexé à une rationalité qui ne se présente pas comme

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 315.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Ibid., p. 316.

rationalité d'intérêt, mais comme rationalité d'une histoire qui se manifeste peu à peu comme vérité<sup>125</sup>.

## **5. Conclusion**

Mais par ailleurs, nous pensons que l'analyse de Foucault de la notion de société civile et de l'histoire de cette notion offre une réponse à la question qui traverse sa réflexion tout au long de son parcours : quelle est la relation entre la rationalité et l'excès de pouvoir ? En effet, celle-ci pourrait comporter une réponse à la question : pourquoi les Lumières ont-elles trahi leur promesse d'émancipation de l'être humain des formes anciennes de servitude, et pourquoi ont-elles au contraire donné lieu à des formes plus insidieuses de contrainte et de domination ?

Nous pensons que l'importance et l'originalité de l'analyse de Foucault, c'est de remettre en question l'État moderne, – depuis l'État de police jusqu'à l'État néolibéral en passant par l'État libéral – avec sa raison gouvernementale, son art de gouvernement, son appareil politique-militaire, ainsi que le champ de l'opposition qu'elle crée, les partis politiques.

---

<sup>125</sup> Ibid.



## Conclusion

---

Pour mettre un point final à cette thèse, nous pouvons dire que l'investigation historico-critique de Foucault tourne essentiellement autour d'une tentative d'établir un diagnostic de ce que nous sommes dans notre présent, par l'analyse critique de ce type de rationalité appartenant aux sociétés occidentales modernes qui se caractérisent par un double aspect individualisant et totalisant. Et en même temps, c'est une tentative qui vise à chercher une stratégie de résistance, afin d'instaurer de nouvelles formes de subjectivité, en refusant le type d'individualité qui se rattache à l'État moderne<sup>1</sup>.

Ainsi pouvons-nous dire que le projet de Foucault est essentiellement un projet d'émancipation qui lie dans un même mouvement le diagnostic du présent, la résistance au pouvoir et la constitution de soi.

Foucault pense que la structure du pouvoir moderne trouve son ancrage dans l'héritage issu du pouvoir pastoral chrétien, qui prend en charge chaque individu tout au long de sa vie pour le guider vers le salut dans un rapport d'obéissance<sup>2</sup>. Et aussi dans l'idée de Raison d'État apparue en Europe occidentale au XVIe siècle, comme principe de renforcement de la puissance d'État. Ces deux dispositions s'articulent au XVIIe siècle, dans la théorie de l'État de police qui tend à accroître sa puissance par la gestion et la surveillance minutieuse de ses sujets<sup>3</sup>.

En effet, Foucault affirme que l'implantation des techniques pastorales dans le cadre de l'appareil d'État est la matrice de la raison gouvernementale moderne<sup>4</sup> qui vise d'abord à transformer les individus en un « corps machine » par des mécanismes de dressage et de surveillance pour que le corps et le temps de l'individu devienne temps et force de travail, puis à les insérer dans des stratégies globales de la gestion de la population au profit de la production des richesses<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », DE, Vol. II, Op.cit., p. 1051

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », Op. cit., p. 37.

<sup>3</sup> M. SENELLART, « La critique de la raison gouvernementale », Op. cit., p. 132.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> M. FOUCAULT, « La vérité et les formes juridiques », DE, Vol. I, Op. cit, p.1488. Et « Les mailles du pouvoir » DE, Vol. II, Op. cit., p. 1012.

Foucault propose la notion de gouvernementalité afin d'analyser ces processus qui amènent du pastorat Chrétien à l'État de police et ses prolongements, jusqu'à la mise en place du biopouvoir qui caractérise notre société contemporaine<sup>1</sup>.

Mais pour Foucault, le gouvernement n'est pas un simple instrument de la force attribuée à l'État, mais une figure originale du pouvoir qui articule des techniques spécifiques de savoir de contrôle et de coercition<sup>2</sup>. En d'autres termes, il se présente comme une forme des relations de pouvoir qui s'exercent sur la vie quotidienne des individus. Il les divise en catégories, les désigne par leur individualité propre, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et qui doit être reconnue en eux.<sup>3</sup>

C'est pourquoi Foucault insiste sur ceci qu'il ne faut pas traiter la raison gouvernementale comme un tout mais montrer quels effets de domination avait produit cette rationalité mise en place en occident depuis la seconde moitié du XVIIIe<sup>4</sup>.

Pour faire l'analyse des relations de pouvoir, Foucault suggère une méthode empirique attachée à notre situation présente qui noue ensemble la théorie et la pratique. Elle consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Cela permet selon lui de déterminer où les relations de pouvoir s'inscrivent, quels sont leurs points d'application et quelles méthodes elles utilisent. C'est-à-dire, au lieu d'analyser les relations de pouvoir à partir de leur rationalité interne, les analyser à travers l'affrontement au pouvoir<sup>5</sup>.

Il indique que les différentes formes de résistance ne sont pas extérieures par rapport au pouvoir, mais elles entrelacent ses mailles. Pour sortir de l'emprise insidieuse de la gouvernementalité étatique, il faut inventer de nouvelles conduites<sup>6</sup>. Dès lors le projet émancipateur de Foucault vise non pas à faire des réformes mais à une transformation structurale contre ce type de pouvoir.

À partir de la compréhension de cela, cette thèse a essayé de répondre au questionnement annoncé en introduction : comment la notion de la résistance/critique proposée par Foucault entretient avec sa propre analyse du libéralisme, et particulièrement celle du

---

<sup>1</sup> M. SENELLART, « La critique de la raison gouvernementale », *Ibid.*, p. 132.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, *Op. cit.*, p. 1046.

<sup>4</sup> M. FOUCAULT, « "Omnes et singulatim" : Vers une critique de la raison politique », *DE*, Vol. II, Texte n° 291, *Op. cit.*, p 954.

<sup>5</sup> M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *DE*, *Ibid.*, p. 1044.

<sup>6</sup> M. SENELLART, « La critique de la raison gouvernementale », *Op. cit.*, p. 133.

néolibéralisme qu'il conçoit non pas comme une idéologie ni un idéal, mais comme deux formes de gouvernement et de rationalité gouvernementale complexes. Ce qu'il préconise d'abord, de voir la manière dont il établit la notion de critique, qu'il conçoit comme une « attitude critique », un « *êthos* », une façon d'agir s'articulant autour d'une « ontologie du présent ». Ensuite, de voir comment il aborde la question de l'attitude critique telle que reformulée dans une histoire de la gouvernementalité en montrant que cette attitude, inséparable du diagnostic d'une crise, s'inscrit dans les plis des jeux de pouvoir. Ces deux questions, en effet, s'organisent autour de la recherche d'une attitude qui lie dans un même mouvement, le diagnostic du présent, la résistance au pouvoir, et la constitution de soi.

L'originalité de la pensée de Foucault est due à la façon par laquelle il noue dans son analyse sur le présent, l'histoire et la philosophie. Il appelle ce genre de l'analyse, l'analyse « historico-philosophique ». Cela est loin d'être une philosophie de l'histoire ou une histoire de la philosophie. Il s'agit d'abord, de faire sa propre histoire, « de fabriquer comme par fiction ». C'est-à-dire, c'est l'histoire qui résulte de la question des rapports entre les structures de rationalité s'articulant avec le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liées. Cette question en effet, déplace les objets historiques habituels, vers le problème du sujet et de la vérité. Puis, cette même question investit le travail philosophique dans des contenus empiriques. Cela est évidemment, à une époque et dans une situation donnée<sup>1</sup>.

C'est à partir de cette méthode historico-philosophique que Foucault pose la question du « Nous » : qui sommes-nous, nous qui appartenons, à ce moment, à cet instant de l'humanité « qui est assujetti au pouvoir de vérité en général et des vérités en particulier » ?<sup>2</sup>

Foucault trouve que le rapport avec l'*Aufklärung* revêt différentes formes au cours du temps mais ne disparaît jamais. En empruntant l'expression de Canguilhem, il nous dit que l'*Aufklärung*, c'est « notre plus actuel passé ». Il propose de faire une analyse historico-philosophique de la manière dont l'*Aufklärung* a été perçue, conçue, imaginée, réactivée, dans l'Europe du XIXe, et du XXe siècle<sup>3</sup>.

À partir de cette perspective historico-philosophique, Foucault essaie d'établir son projet critique en s'appuyant sur le texte de Kant « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? », qui se trouve, selon Foucault à la charnière de la réflexion philosophique et de la réflexion historique.

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », Op. cit., p.45-46.

<sup>2</sup> Ibid., p. 46.

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, « Postface », DE, Vol. II, Texte n°279, p. 856.

Mais à l'inverse de Kant qui s'interroge sur la légitimité des modalités historiques de la connaissance, puis sur les rapports de pouvoir, Foucault proposera, au lieu de prendre le problème de la connaissance comme point de départ, de prendre celui du pouvoir<sup>1</sup>.

En effet, Foucault distingue chez Kant entre deux modes d'interrogation critique : l'une c'est la « Critique de la raison pure » qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible. À partir de cette critique Kantienne toute une philosophie analytique de la vérité s'est développée. Et l'autre, c'est l'essai « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? », qui interroge l'*Aufklärung* sur la signification du présent<sup>2</sup>. C'est-à-dire que Foucault repose la question à partir de notre actualité : qui sommes-nous à cette période, à ce moment où nous sommes vivants ?<sup>3</sup> Kant, selon Foucault trace la voie d'une ontologie de nous-mêmes<sup>4</sup>.

Pour Kant l'*Aufklärung* comme événement nous concerne nous et notre situation présente, et c'est le moment où l'humanité fera l'usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité. En ce sens l'*Aufklärung* est une attitude de refuser d'obéir à la vérité qui est pensée et imposée par un autre<sup>5</sup>. C'est à ce moment-là que la critique est nécessaire, puisqu'elle a comme tâche de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce que l'on peut connaître. La critique permet de garantir l'autonomie du sujet, car un usage illégitime de la raison fait naître l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie<sup>6</sup>. Foucault fait ce commentaire que Kant, dans son projet de désassujettissement, pense une critique transcendantale préalable à l'*Aufklärung*<sup>7</sup>.

Foucault repense l'*Aufklärung* kantienne non pas comme retour à Kant mais pour essayer de dégager la limite de l'attitude critique.<sup>8</sup> Il proposera une esquisse de ce qu'il appelle l'« attitude de modernité ». Elle est un mode de relation à l'égard de l'actualité, c'est un choix volontaire de penser, de sentir, d'agir, de se conduire qui marque à la fois une appartenance, une tâche par rapport au présent. Elle est proche de ce que les Grecs appelaient un « *êthos* »<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Nicolas ROUILLOT, Op. cit. p. 1.

<sup>2</sup> M. SENELLART, « La critique de la raison gouvernementale », Op. cit., p. 135.

<sup>3</sup> M. FOUCAULT « Le sujet et le pouvoir », *DE*, Vol. II, Op. cit., p. 1044.

<sup>4</sup> M. SENELLART, « La critique de la raison gouvernementale », *Ibid.*, p. 135.

<sup>5</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », Op. cit., p.40.

<sup>6</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? » *DE*, Vol. II, Op. cit., p. 1386-1387.

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, « Ou 'est-ce que la critique ? » op. cit, p. 41.

<sup>8</sup> M. SENELLART, « La critique de la raison gouvernementale », Op ; cit, p.136.

<sup>9</sup> M.FOUCAULT, « Qu'est-ce que Les Lumières ? », Op. cit., p. 1387.

Mais ce qui importe ici est que Foucault traite l'*Aufklärung* non pas comme une période historique, mais une certaine manière de penser d'agir, et qui constitue une forme par laquelle on peut distinguer la période moderne de celles pré ou post moderne<sup>1</sup>.

Pour Foucault, Kant avait enfermé la question de la critique, et n'est pas allé jusqu'au bout de sa réflexion. Kant fixe d'abord les limites de la critique par rapport aux conditions des savoirs. Puis, au lieu d'opposer l'autonomie à l'obéissance, il dit : « Obéissez, et vous pourrez raisonner autant que vous voulez ». C'est-à-dire, qu'on obéit quand cela est indispensable pour le fonctionnement de la société. Hors de cette obligation, on a le droit de raisonner comme on veut. En effet selon Foucault, cela neutralise les effets de pouvoir politique<sup>2</sup>.

Au contraire de Kant, la critique pour Foucault, « c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles ». C'est-à-dire que Foucault transforme la critique Kantienne qui s'exerce dans la forme de la limitation nécessaire, en une critique pratique dans la forme du franchissement permanent de cette limite possible<sup>3</sup>.

On peut comprendre de cela que la critique foucauldienne n'est plus une recherche des structures formelles qui ont des valeurs universelles. C'est-à-dire, elle ne cherche pas à faire ressortir les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible. Mais plutôt, c'est une enquête historique fonctionnant à travers les événements qui nous fait penser, dire, et faire. Cette enquête vise à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons, faisons, comme autant d'événements historiques. Ce niveau de la critique se réalise, selon Foucault par la recherche archéologique<sup>4</sup>.

Mais à autre niveau la critique foucauldienne cherche, non pas la possibilité par laquelle la métaphysique devient science, mais à restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminés. Cette singularité apparaît non pas comme une production ou un résultat mais comme un effet mis en intelligibilité. Cela ne fonctionne pas selon un principe de fermeture, car les relations qui font s'établir une singularité, sont en perpétuel décrochement les unes avec les autres<sup>5</sup>. C'est un travail indéfini de la liberté. Ce niveau de la critique est généalogique.

---

<sup>1</sup> Ibid.,

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, Ibid., p.1384-1385. Et M. SENELLART, « la critique de la raison gouvernementale », p. 136.

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que Les Lumières ? », Ibid., p. 1393.

<sup>4</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que Les Lumières » DE, Vol. II, Op.cit., p. 1393.

<sup>5</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », Op. cit., p. 51-52.

## Conclusion

Foucault dit que pour que cette attitude historico-critique ne soit pas qu'une parole, qu'un rêve, de la liberté, elle doit être aussi une attitude expérimentale. C'est-à-dire la critique qui est faite aux limites de nous-mêmes doit d'un côté, entrer dans un domaine d'enquête historique et de l'autre se mettre à l'épreuve de la réalité, afin de saisir les points où le changement est possible et aussi pour déterminer la forme précise à donner à ce changement<sup>1</sup>.

Pour cela, Foucault insiste sur ceci qu'il faut que cette ontologie historique renonce à tous projets prétendument globaux, et vise à examiner, à transformer des domaines précis comme par exemple : les domaines concernant nos modes d'être, de penser, ou les relations d'autorité ou les rapports de sexes ou la façon dont nous percevons la folie, la maladie, etc. Selon Foucault, ces transformations partielles, il faut les faire en corrélation de l'analyse historique et de l'attitude pratique afin d'établir une nouvelle subjectivité.

En somme, Foucault annonce clairement que l'*êthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes fonctionne comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir et donc comme un travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'être libres<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que Les Lumières ? », p. 1394.

<sup>2</sup> Ibid.





## BIBLIOGRAPHIE

---

### Oeuvres de Michel FOUCAULT :

*Histoire de la folie à l'âge classique : Folie et déraison*, Paris : Gallimard, Coll. Tel, 1972.

*Naissance de la clinique : Une archéologie du regard médical*, Paris : Presses Universitaires de France, 1963.

*Les Mots et les Choses : Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, Coll. Bibliothèque des sciences sociales, 1966.

*L'Archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, Coll. Tel, 2008.

*L'Ordre du discours*, Paris : Gallimard, Coll. nrf, 1971

*Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, Coll. tel, 1976.

*Histoire de la sexualité, Vol. 1 : La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976

*Histoire de la sexualité, Vol. 2 : L'usage des plaisirs*, Paris : Gallimard, 1984

*Histoire de la sexualité, Vol. 3 : Le souci de soi*, Paris : Gallimard, 1984

*Dits et Écrits, Vol. I : 1954-1975*, Paris : Gallimard, Coll. Quarto, 2001.

*Dits et Écrits, Vol. II : 1976-1988*, Paris : Gallimard, Coll. Quarto, 2001.

*Kant : Anthropologie du point de vue pragmatique. Introduction à l'Anthropologie*. Paris : Vrin, 2008.

*Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*. Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012.

*L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris : Vrin, 2013

*Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France (1970-1971)*, Paris : Gallimard, 2011

*Théories et Institutions Pénales, Cours au Collège de France (1971-1972)*, Paris : Seuil, 2015

*La société punitive, Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris : Gallimard, 2013

*Le Pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris : Gallimard, 2003

*Les Anormaux, Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris : Gallimard, 1999

« *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris : Gallimard/Seuil, Coll. Hautes Études, 1997.

*Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris : Gallimard/Seuil, Coll. Hautes Études, 2004.

*Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris : Gallimard/Seuil, Coll. Hautes Études, 2004.

*Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris : Gallimard/Seuil, Coll. Hautes Etudes, 2012.

*Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France (1980-1981)*, Paris, Seuil : 2014

*L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris : Gallimard, 2001

*Le Gouvernement de soi et des autres I, Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris : Gallimard/Seuil, Coll. Hautes Etudes, 2008.

*Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité, Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris : Gallimard, 2009

*Qu'est-ce que la critique ? suivie de La Culture de soi*, Paris : Vrin, Foucault inédit, Coll. Philosophie du présent, 2015.

### **Études sur Michel FOUCAULT :**

AUDIER, Serge. *Penser le « Néolibéralisme », Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. Lormont : Le bord de l'eau, Coll. Document. 2016.

AUDIER Serge, *Néolibéralisme(s) une archéologie intellectuelle*. Paris : Bernard Grasset, Coll. Monde vécus, 2012.

BELLAHCENE, Driss. *Michel Foucault: Ou l'ouverture de l'histoire à la vérité- Eloge de la discontinuité*. Paris : L'Hamattan, 2008.

- BERT, Jean-François, *Introduction à Foucault*, Paris : La Découverte, 2011
- BERT, Jean-François et Jérôme LAMY (dirs.), *Michel Foucault : Un héritage critique*, Paris : CNRS, 2014
- BIDET, Jacques. *Foucault avec Marx*. Paris: La fabrique, 2014.
- BIDET, Jacques, et Eustache KOUVÉLAKIS (dirs.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris : PUF, 2001, Coll. Actuel Marx confrontation.
- BONNAFOUS-BOUCHER, Marie. *Un Libéralisme sans liberté: Du terme "libéralisme" dans la pensée de Michel Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- BOQET, Damin, Blaise DUFAL, Pauline LABEY, et (dir.). *Une histoire au présent, Les historiens et Michel Foucault*. Paris: CNRS, 2013.
- BOURDIN, Jean-Claude ; CHAUVAUD, Frédéric ; ESTELLON, Vincent, (dir.). *Michel Foucault: Savoirs domination et sujet*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008.
- BOUVERESSE, Jacques. *Nietzsche contre Foucault, sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille: Agone, 2016.
- CAILLAT, François, (dir.). *Foucault contre lui-même*. Paris: PUF, Coll. Des mots, 2014.
- CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault: Le pouvoir et la bataille*. Paris: PUF, 2014.
- COMBES, Muriel, *La Vie inséparée : Vie et sujet au temps de biopolitique*. Paris : Dittmar, Coll. Philosophie, 2011.
- CUTRO, Antonella. *Technique et vie: Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel*. Paris: L'Harmattan, 2010.
- DARDOT, Pierre et Christian LAVAL, *La Nouvelle Raison du monde : Essai sur la société néolibérale*, Paris : La Découverte, 2009
- DAVIDSON, Arnold I., et Frédéric GROS, *Michel Foucault, Philosophie : Anthologie*, Paris : Gallimard, 2004.
- DEKENS, Olivier. *Qu'est-ce que les Lumières? de Foucault: Texte intégral*. Rosny: Bréal, Coll. La philosophie, 2004.

DE LAGASNERIE, Geoffroy. *La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*. Paris: Coll. A venir, Fayard, 2012.

DORE, Domenico. *La Crise Du capitalisme et Marx : abrégé du Capital rapporté au XXIe siècle*. Paris: Delga, 2009.

DREYFUS, Hubert, et Paul RABINOW, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago : The University of Chicago Press, 1982, tr. fr., *Michel Foucault, Un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris : Gallimard, 1984

FECTEAU, Jean-Marie, et Marcelo OTERO, Marcelo, (dirs.), *Michel Foucault entre sujet et révolte*, Québec : 2012, [En ligne], [Consulté le 15 octobre 2014], Disponible à l'adresse : <http://www.journaldumauss/Michel-Foucault-Entre-sujet-et-revolte>

FIMIANI, Mariapaola. *Foucault et Kant: Critique clinique éthique*. Traduit par Nadine Le Lirzin. Paris: L'Harmattan, Coll. Ouverture philosophique, 1998.

GARO, Isabelle, *Foucault, Deleuze, Althusser, & Marx*, Paris : Démopolis, 2011.

GROS, Frédéric. *Le Principe Sécurité*. Paris: Gallimard, Coll. Nrf essais, 2012.

GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. 4e éd. Paris: Coll. Que sais-je, PUF, 2012.

GROS, Frédéric, (dir.). *Foucault le courage de la vérité*. Paris: PUF, Coll. Débats philosophiques, 2002.

GROULX, Ritchard. *Michel Foucault, la politique comme guerre continuée, de la guerre des races au racisme d'Etat*. Paris: L'Harmattan, coll. ouverture philosophique, 2015.

HABER, Stéphane, *Penser le Néocapitalisme : Vie, capital et aliénation*, Paris : Les Prairies Ordinaires, Coll. Essais, 2013.

HATCHUEL, Armand, Eric PEZET, Ken STARKEY, et Olivier LENAY. *Gouvernement, organisation et gestion : l'héritage de Michel Foucault*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2005.

JOLLY, Édouard, et Philippe SABOT (dirs.), *Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2013.

- LAGASNERIE, Geoffroy de, *La dernière leçon de Michel Foucault : Sur le néolibéralisme, la théorie, la politique*, Paris : Fayard, Coll. à venir, 2012
- LAVAL, Christian, Luca PALTRINIERI, Ferhat TAYLAN (dirs.), *Marx & Foucault : Lecture, usages, confrontation*, Paris : La découverte, Coll. Recherches, 2015.
- LE BLANC, Guillaume, *La pensée Foucault*, Paris : Ellipses, Coll. Philo, 2006.
- LE BLANC, Guillaume, et Jean TERREL (dirs.), *Foucault au collège de France : Un itinéraire*, Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, 2003
- MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem à Foucault la force des normes*. Paris: La fabrique, 2009.
- MARIETTI, Angèle K. *Michel Foucault : Archéologie et généalogie*. Paris: Le livre de poche, Librairie Générale Française, Coll. Biblio essais, 1985.
- MAUER, Manuel. *Foucault et le problème de la vie*. Paris: Publications de la Sorbonne, Coll. La philosophie à l'oeuvre, 2015.
- MONOD, Jean-Claude. *La police des conduites*. Paris: Michalon, Coll. Le Bien commun, 1997.
- MORO, Domenico, *A Crise do Capitalismo e Marx, O Capital com referência ao século XXI*, tr. fr., *La crise du capitalisme et Marx, Abrégé du capital rapporté au XXIe siècle*, Paris : Delga, 2009
- OULC'MEN Hervé, (dir.). *Usages de Foucault*. Paris: Coll. Pratiques théorique, PUF, Coll. Pratiques théorique, 2014.
- PALTRINIERI, Luca, *L'expérience du concept : Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris : La Sorbonne, 2012, Coll. La philosophie à l'œuvre.
- PESTANA, José Luis Moreno. *Foucault la gauche et la politique*. Paris : Textuel, 2010.
- POTTE-BONNVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris: Quadrige/PUF, Coll. Quadrige 2004.
- RAZAC, Olivier, *Avant Foucault, Après Foucault : Disséquer la société de contrôle*, Paris : L'Harmattan, 2008.
- REVEL, Judith, *Dictionnaire Foucault*, Paris : Ellipses, 2008.

EVEL, Judith, Michel Foucault, *Expérience de la pensée*, Paris : Bordas, 2005, Coll. Philosophie présente, 2005.

RIABI, Naima. *Michel Foucault: Subjectivité, pouvoir, éthique*. Paris: L'Harmattan, Coll. Philosophiques Commentaires, 2011.

SABOT, Philippe. *Le Même et l'Ordre, Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS, 2015.

SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011.

SKORNICKI, Arnault. *La grande soif de l'Etat, Michel Foucault avec les sciences sociales*. Paris: Les Prairies ordinaires, Coll. Essais, 2015.

SATO, Yoshiyuki, *Pouvoir et résistance : Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris : L'Harmattan, 2007.

SKORNICKI, Arnault. *La grande soif de l'Etat, Michel Foucault avec les sciences sociales*. Paris: Les Prairies ordinaires, Coll. Essais, 2015.

TERREL, Jean, *Politique de Foucault*, Paris : PUF, Coll. Pratiques théoriques, 2010.

VEYNE, Paul. *Foucault: Sa pensée, sa personne*. Paris: Coll. Le Livre de poche, Biblio essais, Albin Michel, 2010.

ZAMORA, Daniel, (dir.). *Critique Foucault, Les années 1980 et la tentation néolibéralisme*. Belgique: Aden, 2014. HABERMAS, Jürgen. *Idéalisations et communication: agir communicationnel et usage de la raison*. Traduit par Christian Bouchindhomme. Paris: Fayard, 2006.

### **Livres Généraux :**

ALTHUSSER, Louis. *Lire le Capital*. Paris: PUF Coll. Quadrige, 2008.

HONNETH, Axel. *La société mépris: Vers une nouvelle théorie critique*. Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rush, Alexandre Dupeyrix. Paris: La découverte, Coll. Ladécouverte poche, 2008.

HONNETH, Axel. *Le pathologies de la liberté : Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Traduit par Frank Fischback. Paris : la découverte, Coll. Théorie critique, 2008.

BADIOU, Alain. *Théorie de sujet*. Paris: Seuil, Coll. L'ordre philosophique, 2008.

BALIBAR, Etienne. *Droit et cité*. Paris: PUF, Coll. 2002.

BINOCHE Bertrand, CLERO, Jean-Pierre, (dirs.). *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris: PUF, Coll. Quadrige, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Esquisses algérienne*. Paris: Seuil Coll. Libre, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1997.

DELEUZE, Gilles. *La philosophie de Kant*. Paris: PUF, 1963.

FERTE, Louise, Aurore JACQUARD, et Patrice VERMEREN, (dirs.) . *La formation de Georges Canguilhem: Un entre-deux guerres philosophique*. Paris: Hermann, Coll. philosophie, 2013.

HOBSBAWM, Eric. *Marx & l'histoire: textes inédits*. Traduit par Christophe Magny. Paris: Demopolis, 2008.

CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité, Douze conférence*. Traduit par Christian Bouchindhomme. Paris: Gallimard, Coll. Tel. 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Idéalisations et communication: agir communicationnel et usage de la raison*. Traduit par Christian Bouchindhomme. Paris: Fayard, 2006.

KANT, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduit par Michel Foucault. Paris: Vrin, Coll. Bibliothèque des textes philosophiques 2008.

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris: PUF, 1971.

MANENT, Pierre. *Naissance de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris: Gallimard, 2007.

MANENT, Pierre. *Les Libéraux*. 2e. Paris: Gallimard, Coll. Tel., 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *La généalogie de la morale*. Paris: Folio, Coll. Essais, 2011.

RIBA, Jordi ; VERMEREN, Patrice (dirs.). *Philosophies des mondialisations*. Paris: L'Harmattan, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Édité par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris: GF Flammarion, 2008.

VERMEREN, Patrice, (dirs.) *Victor Cousin, Suivi de la correspondance, Schelling-Cousin*. Paris: L'Harmattan, 2016.

VERMEREN, Patrice. *Victor Cousin: Le jeu de la philosophie et de l'Etat*. Paris : L'Harmattan, Coll. La philosophie en commun, 2004.

#### **Revue :**

*Actuel Marx*. «Marx et Foucault.» N° 36 sept. 2004.

*Chimères*. «Biiopolitique?» N°74 2010.

*Cités*. «"Michel Foucault: De la guerre de races au biopouvoir" .» N° 2/2000.

*Critique*. «"Michel Foucault: de Kant à Soi" .» N° 749,2009.

*Lumières*. «"Foucault et les Lumières" .» N° 8, 2006.

Le Magazine littéraire. « Dossier Foucault inédit ». Février 2014.

