

UNIVERSITÉ PARIS 8 VINCENNES – SAINT-DENIS

École doctorale *Pratiques et théories du sens*

Thèse pour obtenir le doctorat de Philosophie
sous la direction de M. Bertrand OGILVIE

Pour une anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral :
gouvernementalité ou domination ?

Philippe MONTI

Soutenue le 16 décembre 2019 à l'Université Paris 8

Jury

M. Alejandro BILBAO, Professeur, Université de Los Lagos, Osorno, Chili,
pré-rapporteur

M. François DENORD, Chargé de recherche, CNRS, *pré-rapporteur*

Mme Ninon GRANGÉ, MCF HDR, Université Paris 8

M. Bertrand OGILVIE, Professeur, Université Paris

M. Olivier RAZAC, MCF, Université Grenoble Alpes

M. Ricardo VISCARDI, Professeur, Universidad La Republica, Montevideo,
Uruguay

REMERCIEMENTS

Je remercie en premier lieu Bertrand OGILVIE, mon directeur de recherche : il sait combien je le suis redevable intellectuellement, et pas seulement à l'occasion des quelques années durant lesquelles il aura accompagné et dirigé mon travail de doctorant.

Je remercie François DENORD et Pierre RIMBERT pour m'avoir ouvert la documentation dont ils disposaient au sujet de l'ordolibéralisme allemand.

Je remercie toutes celles et tous ceux qui, depuis des années, au fil de batailles d'idées communes, ont stimulé et alimenté mes réflexions : ils se reconnaîtront sans que j'aie besoin de les nommer.

Je ne peux oublier de remercier mes proches pour avoir patiemment supporté ces années durant lesquelles j'aurai été fort peu disponible. Merci à Patricia et Joël.

J'aurais aimé pouvoir remercier l'université qui m'emploie ; mais je ne peux le faire car l'Université d'Orléans est restée obstinément, pour ce qui me concerne, très en retrait du volume des aménagements de service que les autres universités de France accordent à leurs personnels (de statut second degré) doctorants.

Abréviations utilisées pour les ouvrages de Foucault :

DE : Dits et écrits (édition en 4 tomes de 1994)

GSA : Le Gouvernement de soi et des autres

GV : Du Gouvernement des vivants

IFDS : Il faut défendre la société

LSP : La Société punitive

NBP : Naissance de la biopolitique

SP : Surveiller et punir

STP : Sécurité, territoire, population

VS : La Volonté de savoir

TABLE DES MATIÈRES

Introduction : anthropologie, matérialisme, néolibéralisme	6
- Anthropologie et néolibéralisme	7
- Une anthropologie <i>matérialiste</i> en quoi ?	9
- Critiquer le néolibéralisme ?	11
- Gouvernementalité ou domination	13
- Orientations pour une anthropologie matérialiste du néolibéralisme	15
- Que faut-il entendre par néolibéralisme ?	16
- Des doctrines, des courants, des auteurs	19
- Des politiques économiques visant à affaiblir l'État	21
- Une extension de la logique du capital à tous les aspects de la vie	23
I/ Gouvernementalité et domination	33
1/ De la souveraineté à la gouvernementalité	33
- Naissance de la gouvernementalité	34
- Gouvernement des autres et gouvernement de soi	42
2/ Deux conceptions de la domination	47
- Foucault : le pouvoir qui contraint	47
- Weber : domination et croyance	50
- Bourdieu : l'homologie des structures subjectives et des structures objectives	54
II/ Gouvernementalité néolibérale : de quoi parle-t-on ?	62
1/Biopolitique, libéralisme, néolibéralisme	62
- Les idées néolibérales en France dans les années 1970	63
- Retour sur le concept de biopolitique	70
- Biopolitique et libéralisme : brèves histoires des pratiques de gouvernement	72
- Libéralisme et néolibéralisme : unité et différences	82
- De la biopolitique au libéralisme : Foucault et Bourdieu divergent	98
2/ Foucault, l'ordolibéralisme allemand et le néolibéralisme américain	103
- De la biopolitique au libéralisme : la cohérence de la démarche de	

Foucault	106
- ... mais une exception méthodologique pour le néolibéralisme ?	108
- Le néolibéralisme : un <i>accomplissement</i> de la gouvernementalité ?	112
- Une politique sociale privatisée pour gouverner le moins possible	121
- L'extension de la concurrence, pas de la marchandise	124
- L'entreprise : un modèle pour l'État, la société et l'individu	126
- Le capital humain	131
- Ce qui distingue ordolibéralisme allemand et néolibéralisme américain.	137
- L'imprécision des sources de Foucault	140
- Une critique du néolibéralisme ? Que faire de <i>Naissance de la biopolitique</i> ?	142
- Le destin critique du cours	144
- Les <i>governmentals studies</i>	147
3/ L'État pénal	151
- L'incarcération de masse aux États-Unis	154
- La couleur de l'État pénal	159
- L'insécurité salariale	164
- Du <i>welfare</i> au <i>prisonfare</i> en passant par le <i>workfare</i>	168
- Ghetto ?	176
- Camp et État pénal : deux paradigmes de la biopolitique ou un seul ? ..	180
III/ Résister ? Se libérer ?	195
1/ Pouvoir et résistance	195
- Le pouvoir est une relation, pas une substance	195
- Prendre le pouvoir d'État ?	198
- Le pouvoir, c'est l'affrontement	203
- Définir le pouvoir : accords et désaccords entre Foucault et Bourdieu ..	206
- Le pouvoir produit au moins autant qu'il réprime	208
- Résistance et identité	211
2/ Domination et libération	215
- Résistance et domination	215
- Résistance ou libération ?	223

IV/ Pouvoir et domination	232
1/ Question de méthode 1 : des luttes aux pouvoirs	232
2/ Question de méthode 2 : comment analyser les pouvoirs ?	237
3/ L'assujettissement	257
- Corps et assujettissement : domination et pouvoir de Bourdieu à Foucault	258
- L'interpellation	263
- Critique de la notion d'idéologie	270
- La dette	274
- Désassujettissement et limitations du sujet	279
4/ L'État, le totalitarisme et la démocratie	283
- Que faire de l'État ?	284
- Pourquoi Foucault s'intéresse-t-il à l'ordolibéralisme allemand ?	290
- La critique ordolibérale du nazisme	295
- De la contradiction principale	300
- Néolibéralisme et démocratie	305
5/ Racisme et biopolitique	321
V/ Dispositifs néolibéraux	329
1/ Trois modes d'objectivation du sujet néolibéral	331
- Le sujet des neurosciences	332
- Le sujet de la dépression	334
- Le sujet numérique	336
2/ Les « pratiques divisantes » du sujet néolibéral	337
- Exclu et inclus	338
- Ancien salariat et nouveau salariat	340
- De la division pauvre/riche à la division assisté/autonome	341
3/ Le devenir des institutions disciplinaires	346
4/ Des société de contrôle ?	353
5/ La bureaucratisation néolibérale	355

6/ Une hypothèse libératrice ?	362
7/ Gouverner par la psychologie	366
8/ De l'autonomie comme idéal à l'autonomie comme condition normative : fin de l'émancipation	369
9/ Sujet entrepreneur de lui-même et désubjectivation	372
10/ Efficacité et management	379
11/ Les sans deuil	386
12/ Impérialisme d'exclusion et état d'exception	389
14/ Un régime de vérité néolibéral ?	393
15/ Croissance et décroissance : crise de la biopolitique en gouvernamentalité néolibérale ?	400
Conclusion : le néolibéralisme, triomphe de l'entreprise ou de la marchandise ?	403

Introduction : anthropologie, matérialisme, néolibéralisme

En 1978, Foucault avait consacré toute une (célèbre) conférence à la question de la critique¹. Cette conférence commence par un examen scrupuleux de l'événement philosophique que constitue la réponse de Kant à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Le texte de Kant est si important pour Foucault qu'il revient sur sa signification, cinq ans plus tard, à l'occasion du cours qu'il donne au Collège de France le 5 janvier 1983. Il explique alors que, avec ce texte, Kant fait entrer la philosophie dans une modernité qui reste encore aujourd'hui la sienne : c'est le rapport entre la philosophie et l'actualité qui est bouleversé. Antérieurement à ce texte singulier de Kant, le philosophe embrassait une doctrine et c'était ce qui l'inscrivait dans une tradition, ce qui le situait dans une continuité avec le passé. À partir de ce texte, la question n'est plus « simplement : qu'est-ce qui, dans la situation actuelle, peut déterminer telle ou telle décision philosophique ? La question porte sur ce que c'est que ce présent. »² De la sorte, la philosophie entre dans la modernité ; la philosophie moderne entretiendra désormais un rapport central et déterminant avec l'actualité du monde auquel elle participe. Et cela en un double sens : elle aura, d'une part, à interroger philosophiquement son actualité ; et elle aura aussi, d'autre part, pour fonction de faire de cette interrogation quelque chose qui contribue à cette actualité :

« la philosophie comme surface d'émergence d'une actualité, la philosophie comme interrogation sur le sens philosophique de l'actualité à laquelle elle appartient, la philosophie comme interrogation par le philosophe de ce "nous" dont il fait partie et par rapport auquel il a à se situer, c'est cela, me semble-t-il, qui caractérise la philosophie comme discours de la modernité, comme discours sur la modernité. »³

Analyser l'actualité et intervenir – comme discours – dans le présent. Il y a donc avec la modernité une intimité nouvelle de la philosophie avec l'actualité et une nécessité de questionner le « nous » auquel appartiennent les philosophes. C'est cette intimité et cette nécessité qui, de nos jours, convoquent la philosophie pour l'examen de ce que « nous » sommes à l'époque du néolibéralisme triomphant.

1. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Vrin, Paris, 2015, p. 33 à 80.

2. *GSA*, p.13.

3. *Ibid.*, p. 14.

Anthropologie et néolibéralisme ?

La question anthropologique, comme toute question philosophique, est construite et historique : elle est historique parce que son “objet” vit dans une histoire ; et elle est aussi construite parce que cet objet résulte, pour être pensable, d’une élaboration théorique. Même quand l’ambition revendiquée est de mettre à jour ce qui est supposé commun ou universel, il s’agit toujours de réfléchir l’homme de telle ou telle période de l’histoire, de tel ou tel espace géographique, à tel ou tel moment donné, de réfléchir à partir d’une catégorie qui naît dans des conditions théoriques déterminées et qui est sujette à disparitions dans un autre contexte épistémique⁴. De plus, cette réflexion est elle-même dépendante d’une tradition de pensée qui s’est constituée au fil d’une histoire spécifique. L’homme des Lumières n’est pas l’homme de la société disciplinaire, qui n’est pas celui des sociétés libérales. On peut alors proposer une première alternative : soit chaque époque, depuis la modernité, invente l’homme théorique dont elle a besoin pour légitimer (ou délégitimer) ses formes de pouvoir ; soit elle produit dans la réalité un homme “nouveau”. Autrement dit, soit le discours anthropologique est un savoir qui constate une réalité historique mouvante (second terme de l’alternative), soit il n’est qu’un discours prenant la forme d’un savoir qui a pour fonction de légitimer (ou de critiquer) des formes de pouvoir (premier terme de l’alternative). Cette alternative proprement philosophique menace d’être aussi indécidable rationnellement que toutes les questions qui s’inquiètent de ce qu’un savoir historique puisse devenir un savoir de lui-même, c’est-à-dire un savoir capable de réfléchir en lui-même les conditions de sa propre production. Comment un savoir qui cherche à isoler une nature hypothétique qui serait enfouie sous l’histoire pourrait-il être un savoir de lui-même en tant que savoir historique ? Foucault contournait ce type de paradoxes sans s’y attarder : être vraiment philosophe, c’est peut-être assumer d’être historien plus que métaphysicien, c’est-à-dire renoncer par principe au fixe, au stable, au permanent, au substantiel, aux catégories qui traverseraient les époques et les âges.

Dès lors, le problème d’une réflexion anthropologique devient celui du repérage des inflexions et des ruptures : si tout un chacun admet volontiers que les sociétés changent, que les individus vivent dans des rapports de pouvoir, des formes de domination, des rapports sociaux qui sont tous différents selon les époques, il n’est peut-être pas nécessaire de consommer son énergie à concevoir l’homme qui demeurerait et perdurerait sous l’apparence des changements. La question anthropologique est indissolublement historique et politique.

4. Il serait difficile à cet instant de ne pas penser au travail de Foucault dans *Les Mots et les choses*.

C'est, somme toute ce que Foucault essaya d'expliquer à un Chomsky, impossible à convaincre, dans une discussion de 1971⁵ : Chomsky ne parvenait à concevoir ni comment ni pourquoi l'on pouvait contester l'ordre capitaliste si on ne partait pas du constat que cet ordre était une forme d'aliénation pour "l'homme", une suite d'abus, de négations et de dépossession.

Or, c'est bien le caractère historique de l'anthropologie, comme de toute forme de savoir, de toute configuration de savoir-pouvoir, qu'entendait pointer la remarque qui clôtura *Les Mots et les choses* : l'observation (tant et tant commentée ensuite) qui suggérait "la mort de l'homme", son effacement⁶. L'homme de l'humanisme est en train de disparaître. Le constat était manifestement que, quand l'homme d'une anthropologie – homme et anthropologie construits dans un réseau de pouvoirs et de savoirs déterminé – s'efface, il apparaît nécessairement un autre réseau de pouvoirs-savoirs avec un autre "homme" ; ou, du moins, il émerge quelque chose qui, dans la pensée et dans le réel, fait fonction d'homme et mérite donc un autre discours faisant fonction d'anthropologie.

Ainsi, si l'on est bien obligé de reconnaître que la société à l'intérieur de laquelle vivent les hommes à l'ère de la mondialisation libérale n'est plus celle de l'État social ni celle de l'État-providence des Trente Glorieuses, on peut supposer que la question anthropologique se renouvelle : on peut et on doit se demander ce qu'est l'homme des sociétés néolibérales de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle. On a affaire à un questionnement très différent de la question naïve qui consisterait à demander ce qu'est l'homme *dans* les sociétés néolibérales : une telle question, si on l'acceptait dans ces termes, ferait de l'homme une essence à penser en-dehors de toute histoire, et elle aurait pour horizon critique la seule "aliénation". Plus modestement, en faisant le deuil de l'aspiration à l'universel, on peut se proposer d'immerger homme et anthropologie dans l'histoire : quelles inflexions et quelles ruptures introduit le néolibéralisme triomphant pour le sujet humain, en tant qu'il agit et qu'il subit (le sujet en tant qu'il gouverne les autres et le même sujet en tant qu'il se gouverne lui-même) et en tant qu'il se pense lui-même comme sujet (le savoir) ?

5. Voir Noam Chomsky et Michel Foucault, *Sur la Nature humaine. Comprendre le pouvoir. Interlude*, éditions Aden, Bruxelles, 2006.

6. Voir Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, p. 398.

Une anthropologie matérialiste en quoi ?

Parler d'anthropologie matérialiste c'est délibérément se situer dans une perspective historique : il ne s'agit pas de soumettre l'histoire à la question pour lui faire avouer que, sous le vernis des contingences, on retrouve quelque substance fixe, éternelle, stable, permanente. Quelque chose au sujet de quoi le bon sens commanderait de concéder, éventuellement, un aspect cumulatif : notre savoir de l'homme pourrait être dit *historique*, mais uniquement dans la mesure où il réussirait à accumuler *progressivement* au fil du temps des connaissances anthropologiques. Façon apparemment astucieuse de concilier une hypothétique nature humaine avec l'évidence du changement historique. Mais l'astuce ne peut cacher que l'on est ici simplement face à une légère variation à partir du thème de la nature humaine : il y aurait bien une nature humaine et seule la connaissance de cette nature serait prise dans une évolution historique. Formellement, on concilie ainsi nature et histoire : on a simultanément le postulat *anhistorique* d'une nature humaine et le progrès *historique* des connaissances.

Une anthropologie matérialiste est beaucoup plus radicale ; elle renverse totalement la perspective : il n'y a pas de lente accumulation d'un savoir anthropologique, pas de progrès de l'anthropologie, pas d'assurance garantissant une dynamique allant vers une connaissance moins inachevée et moins imparfaite (bien que posée par principe comme jamais achevée et jamais parfaite). Pas davantage de socle permanent, de nature de l'homme : il n'y a plus d'hypothétique nature aliénée dans et par l'histoire. Il n'existe que des ruptures se manifestant dans des réalités qui naissent et qui disparaissent. La réflexion anthropologique ne peut prétendre à rien de plus que penser ces ruptures. En cela, elle est savoir historique ; mais elle possède aussi des enjeux politiques : elle nous dit ce que nous sommes, mais exclusivement dans la forme transitoire des rapports actuels de pouvoir et de domination. Dès lors, l'homme d'une anthropologie de l'homme néolibéral est nécessairement tout autre chose que l'homme de la critique anti-humaniste des années 1960 : autre contexte, autre catégorie d'homme. Et, surtout, autre enjeu : il ne s'agit plus désormais de déconstruire une illusion et de liquider un héritage, mais bien de dessiner à nouveaux frais les contours d'un homme produit dans des formes d'assujettissement qui sont inédites et encore difficiles à objectiver.

À cet instant, on peut prendre appui sur le constat que les sociétés contemporaines se singularisent par la mise en pratique des principes et des valeurs partagés par les différentes écoles du néolibéralisme : une école française assez présente à deux moments-clés (le

colloque Lippmann de 1938 et la fondation de la Société du Mont-Pèlerin en 1947⁷), l'ordolibéralisme allemand (l'école de Fribourg, Eucken, Röpke), l'école autrichienne (von Mises, Hayek), l'école de Chicago (Becker, Friedman). Quels sont les principes et les valeurs que partagent tous les néolibéraux ? D'abord, le marché en tant que régulateur de toutes les relations (et pas seulement des relations qui sont clairement de nature économique) ; ensuite, la libre concurrence comme valeur cardinale ; et l'idée que l'État doit lui-même, par principe, se soumettre au modèle du marché (moins d'État, un État qui garantit la libre concurrence mais aussi un État frugal et rentable). La mise en application de ces valeurs et de ces principes se traduit alors par la privatisation de tout ce que l'interventionnisme étatique a abusivement soustrait au marché et par la dérèglementation, c'est-à-dire la déconstruction des distorsions étatiques imposées à la concurrence. Ces principes et ces valeurs, à partir de la fin du XX^e siècle sont passés du statut de mots d'ordre à celui de réalités qui ont remodelé en profondeur les conditions d'existence de tout un chacun. Ce qu'il est convenu de baptiser « mondialisation » correspond aux changements rapides et brutaux qu'ont connus les sociétés du monde dit « globalisé ». En ce sens, on peut considérer que ces changements s'accompagnent nécessairement de l'émergence d'un homme néolibéral. Et, si l'on souhaite élaborer l'anthropologie de cet homme néolibéral contemporain, il faut entreprendre l'analyse des nouvelles formes de domination et de pouvoir, mais aussi des nouvelles formes de « dire-vrai » qui accompagnent et supportent ces relations de pouvoir et de domination. L'homme de la société de marché n'est pas simplement le produit de l'extension du marché et de la libre concurrence. Pour qu'un tel homme existe, il doit aussi y avoir une forme de *sujet* néolibéral. Et cela d'autant plus que le néolibéralisme se présente explicitement – pour reprendre une formule utilisée par Foucault – comme une « politique de société », et pas seulement comme une politique économique (par opposition au libéralisme qui n'était fondamentalement qu'une politique économique se contentant de garantir le laissez-faire et le laisser-passer) : « En tout cas, c'est un gouvernement de société, c'est une politique de société que veulent faire les

7. « Fondée en 1947 par un petit groupe d'intellectuels (surtout économistes) sous l'impulsion initiale de Friedrich von Hayek, la *Société du Mont-Pèlerin* est en quelque sorte la "maison-mère" des *think tanks* néolibéraux. Conçue comme une société savante internationale, elle s'est donné comme objectif, dès le début de la période de consensus keynésien, de changer le climat d'opinion parmi les intellectuels occidentaux en faveur du libéralisme économique. Elle a travaillé à contre-courant dans les champs économique et politique jusqu'à la crise du keynésianisme, au début des années soixante-dix. Depuis, elle est devenue le lieu de rencontre des activistes intellectuels du néo-libéralisme international dans un contexte beaucoup plus favorable, qu'elle-même a contribué à créer. » (Keith Dixon, *Les Évangélistes du marché*, Raisons d'agir, 1998, p. 21). Parmi ses présidents, en compagnie de Hayek (président de 1947 à 1961), des noms que nous retrouverons ensuite : Röpke (1961-1962), Becker (1990-1992). Parmi ses membres, huit prix Nobel d'économie (en fait Prix de la Banque de Suède en sciences économiques en mémoire d'Alfred Nobel, créé en 1969) et un prix Nobel de littérature (Mario Vargas Llosa).

néolibéraux. »⁸ Et ce gouvernement de société ne peut se réduire aux seules institutions et relations de pouvoir par lesquelles les uns gouvernent les autres. Il passe aussi par des formes de gouvernement de soi, donc aussi par des formes de dire-vrai qui sont constitutives du sujet qui va, simultanément, d'un seul et même mouvement, être produit par et produire de lui-même les normes de cette politique de société :

« On peut dire que la grande question de Foucault, c'est l'étude de cette caractéristique anthropologique qui fait que la subjectivité humaine est liée au fait de dire vrai. Il n'y a pas de sujet humain sans cette contrainte de la vérité – laquelle prend des formes multiples. Son questionnement est nietzschéen : pour lui, les jeux mêmes d'opposition du vrai et du faux ne sont pas "vrais". Il ne faut pas les prendre comme un donné. Ils sont eux-mêmes une construction qui relève d'une sorte d'arbitraire fondamental. »⁹

Ainsi donc, s'il y a une politique de société caractéristique du néolibéralisme, cette politique ne se réduit pas à des institutions et des relations de pouvoir ; elle s'accompagne d'une forme spécifique de « dire vrai », de « contrainte de la vérité ».

Le développement d'une anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral devra s'efforcer de déterminer la forme *originale* d'assujettissement qui lie gouvernement des autres et gouvernement de soi dans les sociétés contemporaines. La question sera alors de savoir comment l'on peut caractériser ce qu'il y a de nouveau dans la forme sujet de l'individu vivant sous le régime de la politique néolibérale de société.

Critiquer le néolibéralisme ?

On connaît l'analyse critique "classique" de l'histoire du XX^e siècle : les avancées multiformes de la raison ont produit une rationalisation du travail, de la guerre, de la gestion des choses humaines qui aboutit au camp d'extermination, à la bombe atomique, à la manipulation calculée des rapports humains, à l'exploitation méthodique des "ressources humaines", à l'arraisonnement insensé de la nature par la technique. En somme, la rationalisation du monde le rend de plus en plus inhabitable, bien que nous soyons toujours condamnés à l'habiter.

En philosophie on rencontre des fragments et des éléments décisifs de cette critique aussi bien chez Heidegger que dans l'École de Francfort. Mais on peut aussi la rencontrer dans des "micro"-analyses historiques : ainsi peut-il en aller, par exemple, de la « souffrance

8. *NBP*, p. 151.

9. François Ewald, entretien dans *Le Monde des livres* daté du 26 juin 2015.

au travail » (critique des effets de la rationalisation du procès de travail, par Christophe Dejours). Ainsi en va-t-il aussi du catastrophisme de bon nombre de psychanalystes lacaniens : la faillite du Père et de sa Loi dégagerait l'espace social pour des rapports humains désormais modelés par des conduites perverses (Charles Melman, Jean-Pierre Lebrun).

On pourrait de la sorte envisager que la fin du XX^e siècle et le début du XXI^e initient une rupture du mariage qui unissait, tumultueusement, l'histoire avec les progrès de la raison (dans la perspective du progressisme, d'abord pour le meilleur mais ensuite pour le pire) : l'histoire aurait divorcé de la raison raisonnante ; elle ne serait plus la lente maturation de la rationalisation de toutes choses. Et ce divorce ne se passerait pas très bien puisque l'histoire travaillerait désormais *contre* la raison. En effet, elle défait petit à petit toutes les limites et les barrières (paradoxalement imaginaires ?) antérieurement posées par la raison : l'encadrement rationnel de la procréation, de la filiation, de la géopolitique, des rapports de la finance et de l'industrie, de la démocratie, de la citoyenneté, etc. Tout semble se défaire, se dissoudre et s'éparpiller. Et là où la raison s'efforçait de concevoir un principe "unificateur" (le Père du psychanalyste, le Capital du marxiste, la croissance de l'économiste, la santé du médecin, la civilité de l'honnête homme, le désintéressement du chercheur, etc.), on semble désormais inséré dans des univers éclatés et éparpillés, formés et ré-formés incessamment par l'histoire concrète et réelle, sans que la raison puisse s'y retrouver (dans tous les sens de l'expression : s'y contempler et y "retrouver ses petits").

D'une certain façon, l'idée habermassienne de « raison communicationnelle » ressemble, dans un tel paysage, à une tentative ultime, vaine et désespérée, pour réconcilier l'actualité bavarde et désordonnée de la « communication » avec l'éternité sereine, mais perdue, qui s'organisait sous la fêrule de quelques principes stables et universels posés par la raison. Il s'agit donc davantage d'un symptôme que d'un état de santé recouvré : le mal qui ronge la raison au XX^e siècle est constaté ; mais le remède prescrit ressemble à un cautère posé sur une jambe de bois.

L'on peut cependant percevoir notre actualité au prisme d'une représentation toute différente de ce catastrophisme : loin d'être exclusivement un événement apocalyptique nous condamnant à la rumination nostalgique des espérances perdues du « progrès » – c'est bien avec ce pessimisme aigret que nombre de nos contemporains semblent penser notre entrée dans le XXI^e siècle –, il s'agit peut-être, après tant d'autres basculements, d'une transformation qui clôt une période et qui en inaugure une autre. Il conviendrait alors, non pas de se lamenter sur un passé disparu, non pas de grincer des dents sur un présent invivable, non

pas de s'épouvanter d'un avenir incontrôlable, mais de construire modestement quelques outils historico-critiques permettant de repérer la dispersion des « dispositifs » caractéristiques de notre temps. On l'aura observé en lisant et en écoutant les « intellectuels » qui hantent les rubriques *Idées* des journaux, le discours de la nostalgie et de la catastrophe s'accorde aisément avec le conformisme le plus plat. Or, si l'on veut contester quelque chose du monde tel qu'il advient, il convient, pour commencer, de comprendre ce quelque chose : une anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral est indispensable à qui n'accepte pas ce monde naissant, à qui ne se contente pas de moquer – non sans raison – la célébration enchantée d'une « mondialisation heureuse » (une célébration qui semble désormais de plus en plus abandonnée aux poubelles de l'histoire).

Gouvernementalité ou domination ?

Pour élaborer cette anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral, deux modèles existants s'offrent à nous. En effet, on trouve chez Foucault et ses interprètes, comme chez Bourdieu et les siens, une réflexion conséquente ayant pour objet explicite le néolibéralisme.

Nous rencontrons donc très vite le modèle de la *domination*, c'est-à-dire la perspective d'une sociologie critique telle qu'elle a été construite par Bourdieu. Elle suggère que le sujet dominé incorpore – et, de ce fait, s'inflige à lui-même et inflige aux autres – les normes et les justifications de sa propre domination. Ainsi, par exemple, la femme, sous l'emprise de la domination masculine, est convaincue que les femmes sont moins fortes, moins constantes ou moins rationnelles que les hommes. Tout se passe comme si les agents sociaux se dépossèdaient d'eux-mêmes par eux-mêmes. Dans une telle perspective, il y a bien une originalité du néolibéralisme : le modèle du marché colonise toutes les institutions, mais aussi toutes les représentations et toutes les perceptions du monde social. Mais cette originalité s'inscrit sur le fond d'une grande continuité : dans toutes les sociétés connues de la sociologie, parce qu'elles sont socialement divisées, il y a domination. Les luttes et les enjeux sociaux y sont passés au tamis des *habitus*, c'est-à-dire des formes subjectivement incorporées de la domination. La domination à l'époque de la mise en œuvre des politiques néolibérales s'inscrit donc dans des structures de domination qui s'organisent et s'analysent avec les mêmes outils et concepts qu'auparavant.

C'est avec cette continuité que le second modèle rompt en profondeur : ce second modèle, c'est celui de la *gouvernementalité*. C'est le modèle qui traverse toute la fin de

l'œuvre de Foucault : il s'agit aussi – comme avec la « domination » – de penser les formes de *subjectivation*, de constitution du sujet, dans un contexte spécifique de relations de *pouvoirs*, de relations entre les pouvoirs et de manières de *dire vrai*. L'articulation de ces trois niveaux (subjectivation, pouvoir, dire vrai) correspond à un *dispositif*.

Le néolibéralisme doit alors être conçu comme un ensemble de dispositifs et la question d'une anthropologie de l'homme néolibéral prend ainsi une orientation différente : il ne s'agit plus seulement de penser cet homme à partir des seules caractéristiques de la domination en tant qu'elle trouve son fondement dans un régime économique qu'accompagne un régime politique (le pouvoir de la finance et de la spéculation, la substitution du consommateur au citoyen, la substitution du contrat à la loi, la marchandisation du monde, etc.), mais de penser, sans plus aucun sol théorique stable et permanent, l'articulation des formes de pouvoir qui assujettissent – c'est-à-dire qui tout à la fois soumettent et libèrent – avec les formes de savoir et de dire-vrai qui accompagnent et structurent cet assujettissement. Il s'agit de comprendre comment l'extension généralisée du modèle de l'entreprise, de l'individu jusqu'à l'État, de la santé jusqu'à l'éducation ou l'environnement, donne naissance à un sujet qui est tout autant le sujet soumis à des normes nouvelles que le sujet initiateur de lui-même (en tant que générateur de ces mêmes normes).

C'est seulement la mise au jour de ces formes qui permettra de dégager un "homme néolibéral" inscrit dans une gouvernementalité – c'est-à-dire un gouvernement de soi s'alliant spécifiquement avec une forme particulière de gouvernement des autres – distincte de la gouvernementalité disciplinaire et de la gouvernementalité biopolitique telles qu'elles ont émergé de la fin du XVIII^e jusqu'au milieu du XX^e siècle.

Au vu des remarques qui viennent d'être formulées, il paraît de bonne méthode d'envisager la recherche de l'homme néolibéral à partir de la démarche la plus radicale, celle de la gouvernementalité. Et c'est à partir d'elle que l'on pourra ensuite entreprendre à nouveaux frais un retour vers le concept de domination : peut-on le concilier avec la gouvernementalité ? Ou, pour esquisser une possible anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral, faut-il choisir entre gouvernementalité et domination ? Peut-on se résoudre à une troisième voie consistant à rassembler, éclectiquement, dans une boîte à outils (conceptuels) des éléments hétérogènes empruntés ici et là ?

Orientations pour une anthropologie matérialiste du néolibéralisme

On peut essayer de condenser ce propos introductif en se donnant, pour la suite, quelques orientations de principe destinées à baliser la réflexion. Le choix de l'adjectif « matérialiste », pour spécifier l'anthropologie qui est visée, n'est pas celui d'un vague slogan destiné uniquement à manifester un simple parti pris (même si c'est aussi cela). C'est très intentionnellement le choix d'une prise de parti :

« Il n'y a jamais eu une philosophie indifférente, une philosophie vraiment incapable de prendre clairement ou obscurément, consciemment ou inconsciemment, un parti. [...] Les philosophes sont même des gens qui ont plus de partis pris que les profanes dont ils traduisent méthodiquement l'esprit. Et il n'y a jamais eu que deux partis à prendre, celui des oppresseurs et celui des opprimés. »¹⁰

Dire qu'il n'y a que deux partis, parce qu'il n'y a que deux côtés de la barricade, c'est se souvenir que, en quelque manière, la philosophie n'est ni au-dessus ni à côté de la lutte des classes :

« [...] ce qu'est, en dernière instance, la philosophie, à savoir, sous le déguisement d'une Recherche ou d'un Dévoilement de la Vérité, lutte de classe dans la théorie. »¹¹

La philosophie qui prend le parti des “opprimés” – il n'est qu'un seul autre parti, même quand il est fort adroitement apprêté et aseptisé : celui des “opresseurs” – est donc avant tout une pratique ; et c'est une pratique qui ambitionne de démasquer les partis pris singuliers des prétentions à l'universalité.

En dernière instance, l'adjectif matérialiste indique donc qu'il ne s'agira pas de définir abstraitement des principes, de dégager un universel – voire d'exhumer un universel contrarié – à la lumière duquel on ferait apparaître les oublis et les errements générés par la mondialisation libérale ou néolibérale. Il ne s'agira donc en aucune manière de décliner les formes contemporaines d'une hypothétique aliénation. L'idée de considérer l'homme des sociétés néolibérales comme un homme “aliéné” ne sera ni le point de départ ni le point d'arrivée de la réflexion.

La dimension matérialiste du projet renvoie donc à tout autre chose qu'une problématique de l'aliénation : l'ambition sera d'essayer de faire apparaître, d'isoler et d'analyser autant que possible des *dispositifs*, c'est-à-dire des technologies de pouvoir, autrement dit des arrangements qui articulent des discours et des techniques et qui s'enracinent dans des corps. Ces dispositifs ont une fonction essentielle : ils produisent un

10. Nizan, *Les Chiens de garde*, Maspéro, Paris, 1976 [1ère éd. 1932], p. 41-42.

11. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, PUF, Paris, 2015, p. 319.

type de sujet. Une anthropologie matérialiste du néolibéralisme a donc pour horizon la détermination et la compréhension du sujet caractéristique du néolibéralisme, du type de sujet qui modèle les sociétés depuis une trentaine d'années. Ces technologies et ces arrangements sont donc avant tout matériels. Au minimum, ils sont matérialisés : soit dans un outil, soit dans un règlement, soit dans un code, soit dans un support, soit dans une habitude (c'est-à-dire dans une suite de gestes normés et répétés), soit dans une disposition (c'est-à-dire dans une suite de représentations normées, intériorisées et répétés).

On le voit, la décision de qualifier l'anthropologie (à ébaucher) de matérialiste n'exclut en rien la question du sujet. Tout à l'inverse, elle installe la question du sujet au cœur de l'analyse ; mais elle doit s'efforcer de la traiter à partir des outils, des règlements, des codes, des habitudes ou des dispositions qui construisent et constituent le sujet. On aura reconnu dans cette démarche l'emprunt fait à Foucault. On peut prolonger cet emprunt : le néolibéralisme, comme n'importe quel type de gouvernementalité, n'oublie pas de gouverner les individus *et* de faire en sorte, dans le même mouvement, que les individus se gouvernent eux-mêmes. On peut donc s'accorder sur un principe simple : le matérialisme, dans l'analyse des pouvoirs, passe nécessairement par un matérialisme du sujet.

Que faut-il entendre par néolibéralisme ?

Pourquoi faire de cette question un préalable ? On pourrait considérer qu'elle ne mérite d'être traitée que dans le cadre d'un compte rendu des différentes constructions théoriques effleurées précédemment (ordolibéralisme allemand, néolibéralisme américain, école autrichienne, etc.). Mais, dans la mesure où l'intention de la recherche n'est ni de faire œuvre d'historien des idées ni de dresser une liste complète de ce qui s'est dit ici ou là sur le néolibéralisme¹², il faut chercher la cohérence d'ensemble des différentes approches. Notre propos n'est pas de parler des discours sur le néolibéralisme (quel intérêt cela peut-il présenter si l'on s'en arrête là ?) mais de nous procurer quelques instruments théoriques pertinents, quelques armes critiques efficaces, pour analyser un phénomène unique : le néolibéralisme "réellement existant", celui qui façonne aujourd'hui nos existences. Bien que Foucault et Bourdieu ne semblent pas parler de la même chose, nous ne devons pas oublier qu'ils traitent indiscutablement d'un seul et même objet. Et que cet objet n'est pas qu'un discours, n'est pas qu'une théorie : en effet, à l'articulation des décennies 1970 et 1980, la mise en application

12. Les travaux de Serge Audier l'ont fait avec précision.

des principes doctrinaires du néolibéralisme a inauguré une transformation progressive, méthodique et radicale des sociétés jusqu'alors façonnées par trente années de keynésianisme : Thatcher en Grande-Bretagne et Reagan aux États-Unis commencent à bousculer les consensus et à bouleverser les équilibres d'un capitalisme qui sait, à cette période, qu'il n'a désormais plus grand chose à craindre d'un "socialisme réel" entré en agonie.

Stigmatiser le néolibéralisme, c'est, de nos jours, parler "comme tout le monde", ou du moins comme tout le monde dans l'espace intellectuel occupé par ceux qui se revendiquent de la critique des sociétés contemporaines dans le capitalisme mondialisé. Il ne faudrait cependant pas avoir la mémoire trop courte : en effet, la notion de néolibéralisme a eu besoin d'une bonne vingtaine d'années pour s'installer dans le discours critique. Cette difficulté à s'imposer dans la pensée critique peut se mesurer jusque dans l'écriture du mot : le trait d'union entre néo et libéralisme, d'abord utilisé, suggérait que l'on avait affaire à un simple retour du passé libéral, à la résurrection d'un libéralisme maltraité par la longue parenthèse des politiques keynésiennes et de l'État-providence. La disparition de ce trait d'union depuis quelques années marque sans doute l'installation définitive de la notion au centre de la critique contemporaine du capitalisme.

L'indécision sur la manière d'écrire le mot peut être interprétée comme le symptôme d'une interrogation sur la nature du phénomène : le néo-libéralisme est-il simplement un banal retour des politiques économiques renonçant aux régulations étatiques ? N'est-il que la renaissance d'une économie politique de nouveau confiante dans la main invisible du marché ? Ou est-il plus que cela ? En somme, si l'on maintient le tiret, l'on suggère que le néo-libéralisme est un choix qui ne bouleverse pas les principes d'organisation de la société ; il ne s'agirait "que" d'avoir à se passer de l'assistance des aides publiques et de la planification. Si l'on ôte le tiret, le néolibéralisme devient quelque chose de plus ambitieux : une « politique de société ». Cela signifie que le néolibéralisme n'est pas seulement un choix économique ; c'est d'abord et avant tout un choix politique, le choix d'une politique qui remodèle les relations de pouvoir et les formes d'assujettissement.

Globalement, on peut s'accorder pour considérer le néolibéralisme comme une configuration capitaliste tout à fait originale et irréductible à une simple répétition des formations sociales antérieures. Les manifestations au premier abord les plus évidentes de cette configuration originale du capitalisme sont : la domination du capital financier sur le capital industriel, le développement démesuré et irrationnel de la spéculation, l'extension du

libre-échange à l'échelle mondiale (la mondialisation), la généralisation progressive de la concurrence à l'ensemble des activités humaines (ce qui implique déréglementation, dumping fiscal et social, délocalisations, privatisations, etc.). Les phénomènes caractéristiques de cette phase du capitalisme sont aujourd'hui connus et reconnus : explosion des inégalités et péril écologique, entre autres.

La discussion sur la nature du néolibéralisme – retour du libéralisme ou projet “sociétal” plus radical ? – peut sembler un peu scolastique et vaine. Mais elle n'est pas sans conséquence concrète car la réponse proposée déterminera les formes politiques de résistance et de lutte contre le néolibéralisme. En effet, soit il s'agira d'en repasser par les outils et les stratégies classiques de l'affrontement politique – parti, syndicat, grève, manifestation de rue, etc. – en ayant pour horizon la conquête du pouvoir d'État, soit il s'agira d'inventer des modalités nouvelles de résistance à ajouter à cet héritage incontournable ; et la lutte politique deviendra alors plus difficile à penser, à anticiper, à impulser et à orienter.

Pour évacuer les problèmes qu'on vient de soulever sans avoir à se perdre dans des préalables interminables ou à s'aventurer dans la reconstruction délicate de l'histoire de l'usage de la notion de néolibéralisme, on peut partir de la définition avancée récemment par Pierre Dardot et Christian Laval :

« Par “néolibéralisme”, nous entendons donc quelque chose de très différent de l'acception courante du terme. Non pas l'ensemble des doctrines, courants ou auteurs les plus divers et, sur certains points, opposés, que l'histoire politique et économique se plaît à ranger sous ce trop vaste chapeau. Non pas non plus des politiques économiques qui procéderaient d'une même volonté d'affaiblir l'État au profit du marché. Mais plutôt ce que nous avons analysé comme une « raison monde » qui a pour caractéristique d'étendre et d'imposer la logique du *capital* à toutes les relations sociales jusqu'à en faire la forme même de nos vies. Les idéologies les plus diverses s'accommodent parfaitement de cette rationalité, mieux elles la secondent activement. »¹³

Cette définition comporte une partie négative (ce qui est écarté par Pierre Dardot et Christian Laval) et une partie positive (ce qui fera l'objet de la réflexion dans la suite de leur ouvrage). Pour ce qui nous concerne, nous allons nous intéresser aux deux aspects (avant, éventuellement, de prendre l'initiative de focaliser l'attention sur un aspect ou sur un autre).

Très nettement, on a trois volets dans la définition du néolibéralisme proposée par Pierre Dardot et Christian Laval :

13. Pierre Dardot et Christian Laval, *Ce Cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, La Découverte, Paris, 2016, p. 10-11.

- 1/ Un ensemble de doctrines, de courants ou d'auteurs.
- 2/ Des politiques économiques visant à affaiblir l'État.
- 3/ Une extension de la logique du capital à tous les aspects de la vie, c'est-à-dire une sorte de biopolitique de part en part "marchandisée".

On va donc essayer de spécifier et de détailler quelque peu chaque aspect.

Des doctrines, des courants, des auteurs

Il suffit de lire le cours de Foucault au Collège de France en 1978-79, pour constater l'existence de deux courants néolibéraux majeurs : l'ordolibéralisme allemand (École de Fribourg) et le néolibéralisme américain (École de Chicago). On trouve aisément les noms des théoriciens les plus emblématiques de chacun des deux courants en prêtant attention aux citations sur lesquelles Foucault s'appuie. Pour l'ordolibéralisme on a essentiellement Eucken, Röpke, Rüstow, Ehrard (ministre de l'économie de la RFA de 1949 à 1963). Pour le néolibéralisme américain, Foucault prête une attention soutenue à Gary Becker (économiste qui n'est décédé qu'en 2014). Pour enrichir ces références on peut se reporter aux deux sources utilisées massivement par Foucault : d'une part, la thèse (soutenue en 1960 et publiée en 1964) de François Bilger au sujet de l'ordolibéralisme allemand¹⁴. Et, d'autre part, le livre publié en 1978 par Henri Lepage (économiste et propagandiste ultra-libéral toujours vivant) au sujet des théories novatrices des économistes néolibéraux américains, sous le titre *Demain le capitalisme*¹⁵.

À ajouter aux références proposées par Foucault, il y a des penseurs qu'il cite peu, comme von Mises ou Lippmann (ce dernier organisa un colloque "fondateur" à Paris en 1938). Foucault cite parfois, mais sans lui prêter un intérêt soutenu, la figure qui s'impose aujourd'hui comme une référence majeure du néolibéralisme : Hayek, l'inspirateur et la cheville ouvrière de la Société du Mont-Pèlerin (créée en 1947). Cette société va œuvrer patiemment et méthodiquement à l'armement idéologique d'experts et de dirigeants qui disposeront les esprits à l'ingurgitation et à la régurgitation du catéchisme néolibéral. Elle sera l'avant-garde d'une "révolution néolibérale" dont la stratégie d'influence passe par le double préalable – quasi gramscien – d'une conversion des milieux dirigeants et d'une conquête de l'hégémonie culturelle.

14. François Bilger, *La Pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence R. Pichon et R. Durand-Auzias, Paris, 1964.

15. Henri Lepage, *Demain le capitalisme*, Hachette, Paris, 1978.

Tous ces noms sont plus ou moins connus et, en France, plus ou moins lus (les cercles libéraux les lisent et les diffusent intensément). Et, s'il existe bien des nuances entre ces différentes écoles et ces différents théoriciens, il n'en reste pas moins que l'on peut effectivement toutes et tous les rassembler sous l'unique chapeau du néolibéralisme parce qu'elles et ils partagent toutes et tous la même prévention contre l'État, la même allergie aux interventions étatiques dans l'économie, la même hostilité de principe à toutes les formes d'aides ou de subventions, le même rejet de l'État social et la même intolérance à l'État-providence. On est pour le marché, donc on est d'abord et avant tout contre tout ce qui prétend limiter ou réguler la concurrence. Toutes et tous mènent ces combats idéologiques au nom d'une certaine idée de *l'homo œconomicus* : avant d'être économistes, ils sont donc, en quelque manière, philosophes ou psychologues ; ils sont inspirés par une anthropologie philosophique. Et toutes et tous pensent et agissent comme des « intellectuels organiques ».

On a aussi en France quelques penseurs – largement tombés dans l'oubli aujourd'hui – qui se sont inscrits dans cette dynamique néolibérale, comme Louis Rougier, Louis Baudin ou Jacques Rueff (avec quelques inclinations momentanées pour le corporatisme pétainiste quand le courant poussait fort dans ce sens-là ou une dérive crépusculaire vers l'extrême-droite).

À l'origine de la suspicion à l'égard de l'État, il y a une crainte partagée par toutes les variétés de néolibéralisme : toute intervention de l'État, même très modeste, enclenche un processus qui ne peut, à terme, que conduire au totalitarisme, c'est-à-dire à un type de société dans lequel l'État étouffera définitivement la liberté individuelle. En quelque sorte, la planification ne serait rien d'autre que la première étape de la soviétisation. Chaque fois que l'État prétend protéger tel ou tel secteur de la société des effets du marché, il s'apprête, innocemment, à poser les premières pierres du goulag de demain. On peut considérer que ce discours n'a rien de très original comparé à celui du libéralisme du XIX^e siècle ou du début du XX^e siècle. En fait, le contexte d'épanouissement du discours néolibéral est très différent du contexte de développement du libéralisme : entre les deux époques, il y a eu le nazisme et le stalinisme ; il reste, après les années 1950, l'URSS et la guerre froide ; et il y a toujours les politiques économiques keynésiennes de l'après-guerre. Donc l'hostilité néolibérale contre l'État prend une tournure ouvertement combative et radicale ; c'est une rébellion. Et, surtout, elle s'incarne dans des thérapies énergiques et sans concession. Ce sera une sorte de « bolchévisme de marché » : il faut renverser la table. Une avant-garde éclairée va devoir tout bousculer, en commençant par l'intervention dans le débat d'idées et par l'influence sur les

milieux dirigeants. Les démocraties occidentales, dans cette stratégie, devront être fermement invitées à balayer devant et derrière leurs propres portes, c'est-à-dire à "réformer" à l'intérieur de leurs propres sociétés.

Il va donc falloir remettre l'État à sa place et le cantonner à la seule mission qu'on peut lui concéder : garantir le libre jeu de la concurrence à tout instant et dans tous les espaces de la vie économique et de la vie sociale. L'adversaire privilégié à abattre, c'est donc Keynes et les keynésiens avec leur État-providence. En effet, la route de la servitude mène tout droit et à coup sûr de Keynes à Hitler ou à Staline¹⁶. Il y a donc un couple impossible à désunir pour les néolibéraux : celui que forme la démocratie formelle avec la propriété individuelle (en tant que garantie du libre marché). On verra cependant que, dans ce couple, les deux partenaires ne sont pas forcément égaux (la démocratie ne pouvant remettre en cause la propriété individuelle).

Des politiques économiques visant à affaiblir l'État

Essayons de désigner succinctement les cibles privilégiées de cet anti-étatisme systématique. À cette fin, il faut relire l'ordonnance de la thérapie néolibérale. En 1998, Bourdieu avait publié dans *Le Monde diplomatique* un article présentant le néo-libéralisme¹⁷ comme l'utopie, en voie de réalisation, d'une exploitation sans limites¹⁸. On y trouve énoncés, très synthétiquement, les différents axes d'une politique économique néolibérale :

- baisse du coût de la main d'œuvre ;
- réduction des dépenses publiques (d'où réduction de la protection sociale et élimination des monopoles de service public) ;
- flexibilisation du travail ;
- dérégulation financière.

16. « Peu de gens sont prêts à reconnaître que l'ascension du fascisme et du nazisme a été non pas une réaction contre les tendances socialistes de la période antérieure, mais un résultat inévitable de ces tendances. C'est une chose que la plupart des gens ont refusé de voir, même au moment où l'on s'est rendu compte de la ressemblance qu'offraient certains traits négatifs des régimes intérieurs de la Russie communiste et de l'Allemagne nazie. Le résultat en est que bien des gens qui se considèrent très au-dessus des aberrations du nazisme, et qui en haïssent très sincèrement toutes les manifestations, travaillent en même temps pour des idéaux dont la réalisation mènerait tout droit à cette tyrannie abhorrée. » (Hayek, *La Route de la servitude*, trad. G. Blumberg, PUF, Paris, 2002, p. 11, 1^{ère} édition 1946)

17. Bourdieu découpe encore le mot avec un tiret.

18. Bourdieu, « Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites », *Contre-feux*, Liber-Raison d'Agir, Paris, 1998, pp. 108-119.

Cette politique se met en œuvre grâce à l'extension, méthodique et acharnée, du libre-échange : en effet, cette extension présente l'intérêt de généraliser et systématiser la concurrence ; et elle crée les contraintes institutionnelles qui imposent aux États le renoncement progressif aux normes sociales ou environnementales. Le marché au-dessus de l'État, le contrat au-dessus de la loi.

Une telle politique passe par la mise en cause de toutes les structures collectives puisque chacune de ces structures est, par nature, un obstacle à la pleine responsabilité d'un individu sommé de se prendre en charge de A à Z. Les structures collectives attaquées par les politiques économiques néolibérales sont, selon Bourdieu, « l'État » en premier lieu (cela va de soi), mais aussi « la nation » (cela fait signe du côté de la question, fort surdéterminée aujourd'hui, d'une souveraineté à reconquérir au niveau des États-nations), les « groupes de travail », les « syndicats », les « associations » et les « coopératives ». Et cela va même jusqu'à « la famille ». Cette dernière remarque est faite en 1998, donc dans la période durant laquelle le PACS est en gestation parlementaire ; elle pourrait nous amener à nous interroger sur la logique impensée qui conduit des États qui mènent, avec persévérance, une politique économique néolibérale à, parallèlement, réformer le droit de la famille et à se convertir au respect de la diversité et à la lutte contre les discriminations :

« [...] les inégalités entre maîtres et serviteurs – et entre riches et pauvres, patrons et ouvriers – ne trouvent leur origine ni dans le racisme ni dans le sexisme ; elles résultent du capitalisme et du libéralisme. En matière d'inégalité économique, le racisme et le sexisme fonctionnent comme des systèmes de tri : ils ne génèrent pas l'inégalité elle-même, mais en répartissent les effets. Voilà pourquoi même la victoire la plus complète remportée sur le racisme et le sexisme ne comblerait pas le fossé entre les riches et les pauvres, elle modifierait simplement leur répartition par sexe, inclination sexuelle et couleur de peau. »¹⁹

Tout dans les réformes “sociétales” n'est peut-être pas aussi benoîtement émancipateur que le suppose un progressisme généreux mais naïvement attaché au chatoisement des différences de toutes sortes.

La politique économique néolibérale descend progressivement de ces collectifs, qu'elle atomise, jusqu'aux individus dont elle bouleverse les façons de travailler et de vivre le travail : « individualisation de la relation salariale », « responsabilisation » et « auto-

19. Walter Benn Michaels, *La Diversité contre l'égalité*, trad F. Junqua, Raisons d'agir, Paris, 2009, p. 6-7.

contrôle »²⁰ passent par des « techniques d'assujettissement rationnel qui, tout en imposant le surinvestissement dans le travail, et pas seulement dans les postes de responsabilité, et le travail dans l'urgence, concourent à affaiblir ou à abolir les repères et les solidarités collectives »²¹. On a donc, en bout de course, « une armée de réserve de main d'œuvre docilisée par la précarisation et par la menace permanente du chômage »²². Une description que l'on pourrait réécrire mot pour mot vingt ans plus tard. Avec une nuance cependant : elle est désormais difficilement contestable et n'expose plus autant son auteur à être frappé d'ostracisme.

De plus, il convient de relever un paradoxe apparent. Bien que le néolibéralisme vise un affaiblissement de l'État, il n'est pas fondamentalement et exclusivement anti-étatiste :

« Les rénovateurs du libéralisme ont tourné le dos au maximalisme et à la chimère d'une société sans État. Ils ont imaginé un art de gouverner plutôt qu'une utopie. Loin d'être anti-étatiste, le néo-libéralisme déploie l'intervention publique dans trois directions principales. De manière offensive, il cherche à faire sauter les verrous réglementaires, législatifs ou corporatifs qui entravent la libre concurrence et à désengager l'État du secteur productif. De manière pragmatique, il crée un cadre légal favorable au marché, supplée l'initiative privée là où elle s'avère défailante, incite à la concentration industrielle ou, au contraire, la freine. Ça et là, enfin, l'État néo-libéral adapte le droit aux évolutions économiques, sanctionne les fraudes et vient en aide aux plus défavorisés. »²³

C'est bien cet apparent paradoxe qui justifie une analyse simultanément historique et critique portant sur les interactions entre l'État, les sujets et le marché ; de la mise en concurrence jusqu'aux politiques d'aides en passant par l'organisation de l'insécurité sociale.

Une extension de la logique du capital à tous les aspects de la vie

La synthèse rapide de l'article de Bourdieu permet de constater qu'une politique économique néolibérale ne va pas sans conséquences significatives sur la vie : la vie au travail, bien entendu, mais aussi la vie de famille ou la vie sociale. On peut donc choisir, pour décrire le néolibéralisme, non de procéder à une analyse descendante mais à une analyse ascendante.

20. Bourdieu, « Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites », *op. cit.*, p. 111. On croirait lire ici une description anatomique – anticipée – de l'“uberisation” dont se gargarisent désormais médias et experts. Il y manque juste des smartphones, un réseau et une application.

21. *Ibid.*, p. 112.

22. *Ibid.*

23. François Denord, *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*, Demopolis, Paris, 2007, p. 5.

Que faut-il entendre par analyse descendante ? Celle qui part de la compréhension des principes de la politique économique pour mesurer ensuite ce que leur mise en application implique pour la vie des individus : on descend des principes à la vie des individus. La théorie du « capital humain » développée par Gary Becker en est une illustration d'une grande pureté (on y reviendra ensuite). Globalement, on part du principe de la nécessaire réduction du périmètre et des dépenses de l'État pour, *in fine*, mesurer ses conséquences sur les existences individuelles.

Une analyse ascendante procède selon une démarche inverse : partir des « aspects de la vie » pour ensuite comprendre comment, une fois mis en perspective, ces « aspects » forment une configuration globale cohérente. Cette configuration est donc le produit de dispositifs de pouvoir qui se manifestent d'abord au ras des existences, mais qui, au fil du temps, fabriquent un homme néolibéral dont les manières de gouverner – de gouverner les autres et de se gouverner lui-même – sont historiquement nouvelles et irréductibles à celles qui les ont précédées. Ces manières de gouverner sont sans doute, pour une part, un héritage ; mais, parce qu'elles s'inscrivent dans une configuration originale qui rompt avec le passé, nous ne disposons pas du testament qui nous permettrait d'emblée d'en saisir la signification²⁴.

La définition proposée par Pierre Dardot et Christian Laval n'est ni tout à fait descendante, ni franchement ascendante. En effet, l'extension de « la logique du capital à toutes les formes de relations sociales » ne peut pas se concevoir comme un processus commandé d'en haut par l'État ou par ses institutions. Mais elle ne se conçoit pas davantage comme une conjonction miraculeuse de conduites individuelles autonomes qui seraient sans rapport avec ce qui les surplombe. L'extension de la logique du capital est plutôt à la fois l'un et l'autre : elle résulte tout autant des contraintes d'institutions et de réglementations qui disciplinent ou qui normalisent que des conduites d'individus qui, en tant que sujets, se gouvernent et se choisissent. C'est cette double dynamique qui donne, peut-être, l'impression contemporaine paradoxale que, d'un côté, l'autorité et les contraintes institutionnelles s'effacent mais que, d'un autre côté, il y a simultanément une inflation autoritaire, de surveillances, de contrôles et de répressions.

24. Pour reprendre le fil de cette métaphore, on pourrait dire que, concrètement, le néolibéralisme, à l'inverse de ce qui vient d'être dit, fait désormais peser sur nous le poids d'un testament, mais nous confisque petit à petit l'héritage.

On voit quand même apparaître, en ce point, une idée importante : le néolibéralisme, ce n'est pas seulement un ensemble de principes de politique économique qui s'accompagnent ensuite de conséquences sociales. C'est aussi – et peut-être, avant tout – une modalité nouvelle d'assujettissement, c'est-à-dire une détermination spécifique à exister comme sujet, donc à exister comme soumis au pouvoir et, dans le même mouvement, comme producteur de pouvoir. Cette idée d'un assujettissement original dans la gouvernementalité néolibérale est avancée par Foucault (dans le cours sur la *Naissance de la biopolitique*) en une formule (aujourd'hui souvent reprise et remâchée) : « l'individu entrepreneur de lui-même ». Foucault condense de la sorte le travail théorique qui a été explicitement celui de Gary Becker ; puis il lui donne ensuite une extension très générale. En quoi consiste ce travail ? Il s'agit d'appliquer le format du calcul économique (le raisonnement en termes de coûts/bénéfices) à tous les aspects de la vie, y compris de la vie quotidienne. On interprète de la sorte aussi bien le comportement du chômeur que celui du délinquant, ou celui de l'employeur qui discrimine à l'embauche, ou celui des parents qui éduquent leurs enfants. Tous les comportements sont de nature stratégique. Pour Becker et ses disciples, c'est ce type d'analyses qui permet de conclure qu'il faut éliminer toutes les interventions externes qui faussent le calcul : l'allocation optimale des ressources et l'obtention du maximum d'efficacité – individuelle et collective – supposent que rien ne vienne perturber le libre jeu des initiatives individuelles. Le rôle de l'État et de la puissance publique sera alors seulement de ne pas créer de distorsions et, donc, de mettre – ou de remettre – chaque individu face à des choix et des responsabilités qui lui appartiennent en propre. Cette conception conduit tout naturellement à l'idée de « capital humain » : chaque individu dispose d'un capital « naturel » (c'est-à-dire des dispositions intellectuelles, relationnelles ou physiques) qui sont plus ou moins augmentées par les expériences vécues (c'est-à-dire des dispositions socialement acquises). Chaque individu entreprend de faire prospérer son « capital » en adoptant des stratégies, c'est-à-dire en faisant des choix fondés sur un calcul rationnel, tout à fait à la manière d'un investisseur qui adopte une stratégie pour investir un capital sur un marché, en s'efforçant d'atteindre la plus grande rentabilité. Le calcul consiste, pour l'individu, à traiter les informations dont il dispose à la lumière du rapport coûts à supporter / bénéfices escomptés.

On a donc bien un individu qui doit être considéré comme un entrepreneur de lui-même. Ce qui a, au moins, quatre effets :

1/ La responsabilité de chaque individu est totale en tout et pour tout : c'est un calcul qui pousse le délinquant à choisir un comportement délictueux ; c'est un calcul qui conduit le

chômeur à choisir de ne pas travailler ; c'est un calcul qui conduit l'étudiant à s'investir ou, au contraire, à devenir absentéiste ; etc.

2/ Cette idée d'un capital humain à mettre individuellement en valeur fait retomber sur chaque individu l'exigence de la *performance* : la valeur de chacun sur le vaste marché qu'est la vie en société sera exclusivement estimée en vertu de sa performance dans la valorisation de son « capital »²⁵.

3/ Il faut envisager de soumettre l'ensemble des domaines des sciences sociales (la sociologie, la psychologie, la pédagogie, etc.) au seul principe du calcul économique rationnel. Tout le champ des sciences de l'homme et de la société mériterait d'être reconstruit à la lumière de cette logique d'une pure économie de marché appliquée aux comportements humains.

4/ Il est impératif de ne pas fausser le calcul individuel en dénaturant la logique de l'investissement : les interventions de la puissance publique – que ce soit sous forme d'aides, d'allocations, de quotas, d'interdits ou de protections spécifiques – rendent incertain le calcul informé et rationnel du sujet. Et parce qu'elles déforment le libre jeu de la concurrence, ces interventions empêchent l'obtention collective de la rentabilité optimale. Elles sont donc un mauvais service rendu à l'individu *et* à la société tout entière.

On peut aisément comprendre que tout cela se condense dans une forme rigoureuse d'assujettissement : le sujet est sommé d'être, dans tous les aspects de sa vie (éducation, vie professionnelle, vie affective, vie sociale, loisirs), un entrepreneur qui fait des investissements rationnels à partir, d'une part, de l'évaluation du capital humain dont il dispose et, d'autre part, des informations qui circulent à propos du contexte dans lequel il va devoir faire ses choix. Cette sommation à être l'entrepreneur de son existence met le sujet aux prises avec une double rupture : il lui faut, d'un côté, rompre avec la logique d'assistance qui caractérise l'État-providence et, d'un autre côté, rompre avec la logique "épistémologique" des déterminations externes. Considéré de la sorte, le néolibéralisme devient bien plus qu'un discours économique : c'est une éthique.

Et cette éthique se dote des outils institutionnels destinés à sa mise en œuvre concrète ; c'est la fonction que remplissent des institutions supranationales comme l'OMC ou le FMI, c'est l'horizon des négociateurs des traités de libre-échange :

« Ce que vise l'Organisation mondiale du commerce (OMC), ce qu'accomplissent pas à pas les négociateurs du traité transatlantique et de son contrepoint transpacifique, c'est l'installation de l'entreprise au centre des rapports sociaux, comme forme

25. Selon le publicitaire Jacques Séguéla, la possession d'une Rolex à cinquante ans en serait un bon indice.

universelle de gouvernement des conduites, comme mode de production des existences individuelles, comme horizon des espérances. »²⁶

On a donc une éthique qui n'est pas sans mains et qui sait donner à la loi morale (en moi) la forme contraignante du ciel étoilé de la concurrence et du libre-échange.

Il est maintenant possible de distinguer le libéralisme du néolibéralisme : le second n'est pas une simple résurrection du premier, le simple retour d'un libéralisme mis en sommeil par une longue parenthèse keynésienne. Trois observations pour marquer l'originalité du néolibéralisme :

1/ À la fin de la leçon du 7 février 1979, Foucault s'attache à distinguer libéralisme et ordolibéralisme. Le critère qu'il dégage porte sur la conception du marché : pour le libéralisme, le marché c'est l'échange ; et tout le problème du libéralisme consiste à préserver la concurrence dans l'échange. L'ordolibéralisme raisonne en sens inverse : le marché c'est par nature la concurrence ; donc, paradoxalement, prétendre préserver la concurrence au coup par coup, c'est tuer la concurrence.

Cela se comprend mieux si l'on se propose d'analyser le mécanisme de formation des monopoles (le but du néolibéral comme du libéral étant, bien entendu, d'empêcher l'émergence de monopoles). Par définition, le monopole c'est le contraire de la concurrence ; donc c'est une maladie dont il faut se préserver. Mais le libéral et l'ordolibéral ne sont d'accord ni sur le diagnostic ni sur la thérapie. En effet, pour le libéral, le jeu spontané de la concurrence conduit mécaniquement au monopole : le plus puissant finit par dévorer tous les plus faibles que lui. Sur la base de ce diagnostic, le remède libéral est évident : l'État doit intervenir pour interdire la formation d'un monopole et garantir, de la sorte, la continuation de la concurrence. Pour l'ordolibéral, il en va tout autrement : ce sont les interventions de l'État sur un marché qui segmentent artificiellement ce marché ; en effet, en prétendant empêcher la formation d'un monopole, l'État protège une entreprise qui, sans cette protection, serait détruite par la concurrence. Donc le libéralisme tombe dans une contradiction insoluble : pour garantir la libre concurrence, il restreint la liberté du marché et détruit ainsi le jeu naturel de la concurrence. Le néolibéral ne se considère donc pas du tout comme chargé de protéger la concurrence ; sa mission, c'est de la *créer*. L'erreur du libéral est de ne pas avoir suffisamment confiance dans la concurrence. En effet, si rien ne vient introduire des protections artificielles, des distorsions, il n'y a aucune raison de craindre que la concurrence finisse par créer un monopole. Pourquoi ? Tout simplement parce que, sans aide de l'État,

26. Pierre Rimbert, « Un bâton dans les roues », *Manière de voir* n° 141, juin-juillet 2015, p. 4

pour survivre, même un hypothétique monopole serait obligé de pratiquer le prix de marché. Ce qui, automatiquement, créerait un concurrent susceptible lui aussi de pratiquer ce même prix de marché. Il faut donc se rendre à l'évidence : le marché ne peut pas de lui-même créer de monopoles et seule l'intervention de l'État peut produire administrativement des monopoles.

La différence entre libéralisme et ordolibéralisme devient alors tout à fait fondamentale : pour un libéral, l'État peut et doit intervenir dans l'économie pour interdire la formation de monopoles et perpétuer la concurrence. Pour un ordolibéral, l'État ne doit en aucun cas intervenir dans l'économie. Le seul rôle de l'État est de prohiber par principe toute intervention publique qui viendrait déformer la concurrence. L'État doit donc se contenter de garantir juridiquement la pureté d'une concurrence libre et non faussée.

2/ Les rapports entre l'État et le marché sont conçus différemment par l'ordolibéralisme et le libéralisme sur un autre point que celui de ce débat sur l'origine des monopoles. Pour le libéralisme, État et marché agissent dans deux sphères indépendantes et il faut garantir cette indépendance : il n'y a guère que l'émergence d'un monopole qui autorise l'État à intervenir sur un marché.

Pour l'ordolibéralisme, cette étanchéité entre le marché et l'État n'est pas une nécessité. Une telle affirmation est troublante tant le sens commun a pris l'habitude de concevoir que toutes les variétés de libéralisme partagent le même interdit de l'intervention étatique. Mais, en disant cela, nous restons prisonniers du modèle keynésien : en effet, nous ne parvenons à concevoir de circulation entre l'État et le marché que sous la forme d'une intrusion de l'État sur le marché. La révolution intellectuelle ordolibérale consiste à concevoir l'intervention dans l'autre sens : c'est le marché qui doit intervenir dans la sphère de l'État. Puis, de proche en proche, le modèle du marché va intervenir dans toute la société. Et il ira de la sorte jusqu'à sculpter les existences individuelles. C'est le modèle du marché et de la concurrence qui doit être exporté et généralisé à l'ensemble des activités humaines. Pour l'ordolibéral, le marché n'est donc pas quelque chose de naturel : le marché et la concurrence doivent être construits et diffusés. Et c'est donc un choix de gouvernement que d'instaurer la concurrence et de l'étendre de l'économie à l'ensemble de la société. Foucault le dit très clairement :

« entre une économie de concurrence et un État, le rapport ne peut plus être de délimitation réciproque de domaines différents. Il ne va pas y avoir le jeu du marché qu'il faut laisser libre, et puis le domaine où l'État commencera à intervenir, puisque

précisément le marché, ou plutôt la concurrence pure, qui est l'essence même du marché, ne peut apparaître que si elle est produite par une gouvernamentalité active. »²⁷

Il est donc clair que l'objectif d'une gouvernamentalité ordolibérale est de créer de la concurrence. À commencer par l'État lui-même qui va devoir s'appliquer à lui-même les règles d'une saine concurrence :

« On va donc avoir une sorte de recouvrement entier des mécanismes de marché indexés sur la concurrence et de la politique gouvernementale. »²⁸

« Recouvrement », dit Foucault. Cela implique que la logique concurrentielle va venir structurer la totalité des activités étatiques. C'est pourquoi Foucault résume le fossé entre libéralisme et ordolibéralisme en une opposition simple : le libéralisme gouverne « à cause du marché », l'ordolibéralisme gouverne « pour le marché »²⁹. Et gouverner pour le marché, c'est entreprendre d'étendre le modèle de la concurrence à l'État, mais aussi à toute la société :

« Est-ce que le marché peut avoir effectivement pouvoir de formalisation et pour l'État et pour la société ? C'est ça, le problème important, capital, du libéralisme actuel. »³⁰

On a donc, avec les ordolibéraux allemands, l'idée que le modèle du marché doit s'imposer à l'État et à toute la société. Alors, que vont venir ajouter les néolibéraux américains à cet impérialisme du marché ? Ils ne vont pas s'arrêter en si bon chemin : en deçà de l'État et de la société, le modèle du marché peut encore prétendre pénétrer la totalité des activités humaines, privées ou publiques, jusqu'aux existences individuelles. Le néolibéralisme a désormais pour ambition de créer les conditions d'un assujettissement débouchant sur la production d'un sujet individuel pleinement entrepreneur de lui-même.

Cette analyse de Foucault est reprise quelques mois seulement après la fin du cours de 1978-79 : le numéro 20 de la revue *Autrement* (publié le 20 septembre 1979) porte un titre éloquent : « Et si chacun créait son emploi ? Le retour des "entrepreneurs" : ils inventent collectivement une économie différente ». Il contient des signatures connues : Jacques Delors, Michel Rocard, Bernard Stasi, Charles Piaget (le syndicaliste des Lip), Jean-Jacques Rosa (économiste néolibéral). L'article d'ouverture est rédigé par Jules Chancel et Pierre-Éric Tixier et il s'intitule « Le désir d'entreprendre ». L'interprétation du cours de Foucault telle

27. *NBP*, p. 124-125.

28. *Ibid.*, p. 125.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 121.

qu'elle s'est imposée vingt-cinq ans après qu'il a été professé nous a habitués à postuler l'existence d'une intention critique dans cet enseignement. Or, manifestement, tous les auditeurs de Foucault, en 1979, ne l'ont pas entendu de cette oreille : toute une gauche à la recherche du dépassement des (supposés) archaïsmes hérités du socialisme – centralisme, jacobinisme, dirigisme, étatismisme – reçoit l'analyse foucauldienne comme une invitation à rénover le discours de la gauche de fond en comble. Pour Jules Chancel et Pierre-Éric Tixier, voilà ce qu'il faut retenir de l'enseignement de Foucault :

« Au centre de cette pensée néo-libérale, la notion d'entreprise, d'« éthique sociale de l'entreprise » précise Foucault. Cela ne veut pas dire qu'on revient à l'esprit des pionniers du capitalisme, il s'agit bien plutôt d'une forme de mobilisation à la concurrence (nationale et internationale) qui passe par la généralisation du modèle entreprise : l'individu doit gérer sa vie – personnelle et professionnelle – comme une véritable entreprise, acceptant les bénéfices du risque et les aléas de la concurrence. »³¹

La pensée néo-libérale déborderait donc l'affrontement idéologique classique entre une droite libérale et une gauche collectiviste ; et elle promettrait de changer la vie.

Que l'on suppose Foucault fasciné par le néolibéralisme ou qu'on le croie animé par le souci de le critiquer, il reste que tout le monde s'accorde pour considérer que le point déterminant d'une gouvernementalité néolibérale c'est cette généralisation du modèle de l'entreprise concurrentielle à toutes les activités humaines. Ce qui est absolument fidèle à la lettre du propos de Foucault qui affirmait que, pour le néolibéralisme, il faut que « les mécanismes concurrentiels, à chaque instant et en chaque point de l'épaisseur sociale, puissent jouer le rôle de régulateur »³².

On aurait donc tort de réduire le néolibéralisme à « la dictature des marchés ». Il s'agit de bien davantage que cela : l'imposition du modèle du marché à tout ce qui est humain. La concurrence élevée au rang de condition *a priori* (quasi transcendantale ?) de toute activité humaine.

3/ L'extension du modèle du marché ne se réduit pas à une extension de la marchandise. C'est une extension de la concurrence. Ce que dit clairement Foucault à la fin de la leçon du 14 février 1979 :

31. Jules Chancel et Pierre-Éric Tixier, « Le désir d'entreprendre », *Autrement* n°20, Paris, septembre 1979, p. 14.

32. *NBP*, p. 151.

« Il s'agit [...] d'obtenir une société indexée non pas sur la marchandise et sur l'uniformité de la marchandise, mais sur la multiplicité et la différenciation des entreprises. »³³

Il faudrait donc nettement distinguer deux époques du capitalisme : la première, avec le libéralisme, correspond à l'extension progressive de la forme marchandise. Dès le XIX^e siècle, Marx annonçait et critiquait cette marchandisation en voie de généralisation, cette marchandisation indispensable pour une bourgeoisie qui étend progressivement la logique capitaliste à toutes les productions humaines, et sur la totalité du globe. Au XX^e siècle, cette critique d'inspiration marxiste va se concentrer sur les effets de la marchandisation et se décliner sous différentes formes : critique de la société de masse qui uniformise ; critique de l'homme unidimensionnel qui oublie la pensée gratuite ; critique de la société de consommation qui impose de faux besoins ; critique de la société du spectacle qui fétichise et déréalise. Toutes ces critiques partagent une même justification de l'anticapitalisme : le capitalisme, c'est la progressive marchandisation de tout.

“Erreur”, nous dit Foucault. Cette critique de la marchandisation tombe à plat car elle se méprend sur la nature de ce qui s'étend avec l'extension du marché : ce n'est pas la forme marchandise qui s'empare petit à petit de tous les aspects de la vie. C'est plutôt la forme entreprise qui est en train de se généraliser grâce à la gouvernementalité néolibérale. Et la nuance lui semble très importante : en effet, il va de soi que la marchandisation serait critiquable car elle porte en elle la dissolution des différences humaines dans le froid calcul égoïste et gestionnaire. À l'opposé de cela, l'extension de la forme entreprise pourra être considérée comme une multiplication des différences, comme une véritable éthique, comme ce qui est susceptible de mobiliser et d'orienter l'activité propre de chaque individu. Et le travail critique devra alors changer de nature en changeant d'objet : il ne s'agira plus de retrouver ou de réveiller une dimension humaine effacée par le capitalisme ; on ne pourra plus raisonner en termes d'exploitation, d'aliénation ou d'émancipation. En effet, l'objet à réfléchir ne sera pas un sujet uniformisé et submergé par la forme marchande, mais un sujet enfin devenu pleinement entrepreneur de lui-même.

Si l'on pose la question critique avec cet encadrement théorique, il devient nécessaire de considérer à nouveau la façon dont Foucault articule pouvoir et sujet. On le sait – et Foucault l'a dit et redit à de nombreuses reprises – le travail critique qui a toujours été le sien

33. *Ibid.*, p. 155.

a constamment interrogé les rapports du sujet et du pouvoir. Avec des perspectives qui ont significativement varié dans le temps. Et avec des acceptions données aux notions de sujet et de pouvoir qui n'ont plus rien à voir avec ce que nous a légué la tradition philosophique.

Puisque le néolibéralisme entreprend de faire des individus les entrepreneurs d'eux-mêmes, et puisqu'il ne peut s'imposer durablement qu'en passant par ce type nouveau d'assujettissement, il faudra trouver des lignes directrices pour comprendre comment, concrètement, sous régime de gouvernementalité néolibérale, les pouvoirs s'articulent aux sujets. C'est une question qui se dédouble :

1/ Quelles formes originales de pouvoir s'exercent dans le gouvernement des autres ?

2/ Quels pouvoirs originaux le sujet s'applique-t-il, de lui-même et à lui-même, pour devenir le sujet qui se gouverne lui-même comme une entreprise ?

Et ce qui unifie ces deux questions, c'est la possibilité de concevoir des dispositifs propres à la gouvernementalité néolibérale.

I/ Gouvernementalité et domination

La question qui oriente la recherche suggère une opposition entre deux concepts (et, de fait, entre deux constructions théoriques). S'impose donc la nécessité de commencer en priorité par un effort de définition de ces deux concepts ou, plus modestement, par une tentative de délimitation de ce qui justifie qu'on les oppose et qu'on les envisage, en première approche, comme des outils débouchant sur deux interprétations divergentes du néolibéralisme. On le sait, nul ne songe à faire de Foucault et de Bourdieu deux contributeurs à une même et unique approche critique. L'histoire des systèmes de pensée du premier ne converge guère avec la sociologie du second. Il va donc de soi qu'il faut essayer, dans un premier moment, de mettre au clair ce que l'on retient de l'un et de l'autre de ces concepts avant de les confronter et de les utiliser pour analyser le néolibéralisme.

I-1/ De la souveraineté à la gouvernementalité

C'est dans *La Volonté de savoir* que Foucault invente un nouveau concept : celui de bio-politique. Il le définit en premier lieu comme un déplacement du point d'application du pouvoir : globalement le pouvoir s'exerce toujours sur les corps, mais son mécanisme n'est plus la marque de la loi par le souverain (supplicier, donner la mort...) ou la normalisation par la discipline du corps individuel (atelier, école, caserne, prison...), mais la prise en charge de la vie et de l'espèce. Le vivant va désormais faire l'objet de savoirs-pouvoirs. Et, dans cette mesure, il entre à la fois dans la politique et dans l'histoire :

« Pour la première fois sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique ; le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et de sa fatalité ; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. »¹

Et cela inverse radicalement le rapport du pouvoir avec la vie et la mort : « un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en

1. *VS*, p. 187.

part »². C'est pourquoi « c'est la prise en charge de la vie, plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps »³. Le pouvoir ne s'exerce plus à partir de la possibilité d'ôter brutalement la vie ; il va multiplier les « technologies politiques » ayant pour objet « la santé, les façons de se nourrir et de se loger, les conditions de vie, l'espace tout entier de l'existence »⁴. La souveraineté, soumise à un tel changement, ne peut bien entendu plus s'exercer de la même manière : « il ne s'agit plus de faire jouer la mort dans le champ de la souveraineté, mais de distribuer le vivant dans une domaine de valeur et d'utilité »⁵. Cela correspond à un basculement de la loi vers la norme : « Une autre conséquence de ce développement du bio-pouvoir, c'est l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi »⁶.

C'est ce bouleversement (ici présenté de manière dense et synthétique) que Foucault se propose de penser pendant les cours de 1977-78 et 1978-79 : l'émergence de la biopolitique s'inscrit dans une logique historique qui remet en cause la souveraineté et qui se pense grâce à l'élaboration progressive du concept de gouvernementalité.

Naissance de la gouvernementalité

Réfléchir l'art de gouverner propres aux sociétés biopolitiques, cela consiste d'abord à constater que la naissance du bio-pouvoir coïncide avec la naissance de l'économie politique. Pour comprendre cette naissance, il faut remonter au contexte de l'effacement de la souveraineté. En effet, le pouvoir s'exerçait, jusqu'au XVIII^e siècle, sur un territoire. Il va ensuite s'exercer sur une population. Auparavant, la préoccupation du souverain, c'était la sûreté de son territoire. Et pour cela, il devait le protéger, l'isoler, le garantir contre les menaces internes et, surtout, externes. Foucault propose trois objets susceptibles d'illustrer à la fois cette pratique de la souveraineté et les transformations qu'elle va subir au XVIII^e siècle : la ville, la disette et la maladie. En effet, antérieurement, le souverain devait fortifier la ville, l'enfermer derrière des murs protecteurs. De même, il devait aussi régler le commerce des grains pour lutter contre de possibles disettes provoquées par des stockages spéculatifs. Et, pour finir, il devait faire face aux épidémies comme le choléra ou la variole en isolant les malades. Tous ces mécanismes d'encadrement vont s'inverser dès lors que le

2. *Ibid.*, p. 183.

3. *Ibid.*, p. 188.

4. *Ibid.*, p. 189.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

pouvoir n'aura plus pour objectif la sûreté du territoire mais la sécurité de la population : on va ouvrir les villes pour favoriser la circulation des hommes et des marchandises. On va laisser jouer l'auto-régulation des prix pour éviter les disettes, et on accorde la liberté d'importer des grains pour éliminer le stockage spéculatif (plus sûrement que par l'interdiction brutale de ce stockage). Et on va aussi inventer la vaccination en inoculant le mal (le corps se protège non par l'enfermement qui isole le mal mais en apprenant à se protéger, en s'ouvrant à une petite dose du mal). En somme, à l'égard de la nature et de la liberté, on passe de la méfiance de principe envers les mécanismes naturels à une certaine confiance, on saute de la nécessité de contrôler et de contraindre à un certain laissez-passer, on évolue de la fermeture à l'ouverture. La priorité du souverain n'est donc plus désormais d'assurer la sûreté de son territoire en se faisant obéir (donc en menaçant de mort ou de supplice), elle est de garantir la sécurité de sa population en laissant jouer librement les mécanismes naturels.

Ce basculement de la *sûreté* à la *sécurité* s'incarne dans la naissance de l'économie politique et l'on peut l'éclairer à la lumière de la distinction – posée par Giorgio Agamben au tout début d'*Homo sacer*⁷ – entre *zoé* et *bios*. Cette distinction peut s'interpréter comme la différence entre la vie naturelle et la vie politique ; elle permet donc de séparer l'homme comme « simple vivant » de l'homme comme « sujet politique » ; le premier a pour lieu d'expression la « maison » alors que le second a le sien dans la « *polis* »⁸. La caractéristique fondamentale de la modernité, celle qui donne naissance à la biopolitique, c'est très précisément de mettre un terme à cette séparation et de faire entrer *zoé* dans *bios*⁹, de raccrocher le simple vivant au sujet politique, d'introduire la maison dans la *polis*. Foucault le dit assez clairement à l'occasion du cours du 1^{er} février 1978 :

« comment introduire l'économie politique – c'est-à-dire la manière de gérer comme il faut les individus, les biens, les richesses, comme peut le faire un bon père de famille qui sait diriger sa femme, ses enfants, ses domestiques, qui sait faire prospérer la fortune de sa famille, qui sait ménager pour elle les alliances qui conviennent –, comment introduire cette attention, cette méticulosité, ce type de rapport du père de famille à sa famille à l'intérieur de la gestion d'un État ? »¹⁰

7. Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997, introduction, pp. 9-20.

8. C'est en ces termes que Maurizio Lazzarato commente le texte de Giorgio Agamben. Voir « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes* n°1, mars 2000, p. 46 et 47.

9. On le verra plus loin, selon Giorgio Agamben, les choses sont très loin d'être aussi simples avec la biopolitique.

10. *STP*, leçon du 1^{er} février 1978, p 98.

On comprend donc que l'apparition de l'économie politique s'identifie à la fois avec l'effacement des distinctions – héritées d'Aristote – entre les vivants et l'animal politique et avec le passage de « l'État territorial » à « l'État de population »¹¹. Cela se manifeste donc par le souci de joindre l'économie et la politique :

« L'entrée de "la vie dans l'histoire" est analysée par Foucault à travers le développement de l'économie politique. Foucault démontre comment les techniques de pouvoir changent au moment précis où l'*économie* (en tant que gouvernement de la famille) et la *politique* (en tant que gouvernement de la polis) s'intègrent l'une à l'autre. »¹²

La modernité, c'est donc la biopolitique ; et le discours de la biopolitique est celui de l'économie politique. Le but de l'économie politique sera de faire en sorte que les vivants produisent davantage de forces pour être davantage productifs. Et, en conformité avec cette orientation, la biopolitique prend alors en charge les populations.

C'est en ce point que Foucault dit être de plus en plus gêné par le mot de souveraineté quand il s'agit de s'intéresser aux dispositifs de pouvoir qui portent désormais sur la vie de la population :

« À mesure que j'ai parlé de la population, il y avait un mot qui revenait sans cesse – vous ne me direz pas que je l'ai fait exprès, peut-être pas tout à fait – c'est le mot de "gouvernement". Plus je parlais de la population, plus je cessais de dire "souverain". »¹³

Foucault commence donc à concevoir la périodisation qui va ensuite s'imposer comme une évidence pour tous ses lecteurs : avant le XVIII^e siècle, les sociétés occidentales reposaient sur l'exercice de la souveraineté au travers de la *loi* ; à partir du XVIII^e siècle, les sociétés biopolitiques reposeront sur une gouvernementalité qui se constitue à partir de la *norme*. La naissance de la biopolitique, c'est précisément cette substitution de la norme à la loi. La norme, c'est une moyenne, un étalonnage qui s'établit à partir de la "nature des choses" et qui recherche le point d'équilibre dans cette nature. La loi c'est ce qui s'impose à la "nature des choses" par la contrainte ou l'interdit. La loi interdit ou permet, la loi donne un statut ou le retire. La norme crée et évalue une (plus ou moins grande) conformité à ce qu'elle détermine comme un point d'équilibre. Dans la norme, il y a donc possiblement du jeu et de l'écart. Dans la loi, il ne devrait jamais y en avoir.

11. Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 11.

12. Maurizio Lazzarato, *op. cit.*, p. 47.

13. *STP*, leçon du 25 janvier 1978, p 77.

À cet instant, il est utile d'ouvrir une parenthèse sur les concepts de norme et de loi tels que les utilise alors Foucault. Il faut rester très prudent avec cette opposition loi/norme. Elle fonctionne ici comme une distinction recouvrant celle de la souveraineté et de la biopolitique. Or, les choses ne sont pas aussi simples que cela chez Foucault. En effet, la norme est caractéristique autant de la dimension biopolitique que de la dimension disciplinaire. C'est pourquoi Foucault estime qu'il existe un rapport entre la loi et la norme qui n'est pas exclusivement celui d'une contradiction mais aussi celui d'une codification de l'une par l'autre : « la loi a donc pour rôle et fonction – c'est l'opération même de la loi – de codifier une norme »¹⁴. Par ailleurs, la norme disciplinaire n'est pas la norme biopolitique. La norme disciplinaire est première et prescriptive, et elle vise à distribuer les individus selon la dualité normal/anormal :

« ce qui est fondamental et premier dans la normalisation disciplinaire, ce n'est pas le normal et l'anormal, c'est la norme. Autrement dit il y a un caractère primitivement prescriptif de la norme et c'est par rapport à cette norme posée que le repérage et la détermination du normal et de l'anormal deviennent possibles. Ce caractère premier de la norme par rapport au normal, le fait que la normalisation disciplinaire aille de la norme au partage final du normal et de l'anormal, c'est à cause de cela que j'aimerais mieux dire, à propos de ce qui se passe dans les techniques disciplinaires, qu'il s'agit d'une normation plus que d'une normalisation. »¹⁵

On devine alors que la norme biopolitique relève davantage de la « normalisation » que de la « normation » : ce qui est premier, c'est le normal et l'anormal dans des processus vivants ou naturels, la norme ne venant qu'ensuite entériner ce qui est naturel (ou supposé comme tel). Il s'agit donc de normaliser toute une population plus que de normer directement, individu par individu, des comportements individuels. Avec cependant une question originale concernant les « anormaux », ceux qui sont hors de la norme. Dans une logique disciplinaire, ils devront être enfermés pour être dressés (prison, école, asile, atelier). Dans une logique biopolitique, on ne sait plus quoi faire d'eux : ils sont hors norme. Si on les enferme, c'est pour ne plus les voir, c'est pour les retirer de l'existence : on donne ainsi naissance au camp. Et il est aussi possible de les retirer d'une autre manière de l'existence : les éliminer. C'est toute l'ambiguïté de la biopolitique : elle normalise en prenant en charge la vie des populations, mais quand cette prise en charge lui semble impossible ou impensable, elle écarte, voire elle extermine. La Sécurité sociale et les massacres de masse sont deux façons de gérer les populations ; ce

14. *STP*, p. 58.

15. *STP*, p. 59.

qu'elles ont en commun, c'est le souci de gouverner les populations. Cette solidarité dérangement entre sécurité sociale et massacre est quelque chose dont l'histoire contemporaine nous offre le spectacle.

Le glissement d'une logique de souveraineté vers une logique de gouvernement est parfaitement illustré par le changement de représentation de la famille : dans le cadre de la souveraineté, la famille sert de modèle pour le pouvoir « avec pour question centrale : comment introduire l'esprit du père de famille dans la gestion de l'État ? »¹⁶ En passant de la préoccupation de la sûreté du territoire à celle de la sécurité de la population, le gouvernement traite la famille non plus comme un modèle pour l'exercice du pouvoir, mais comme un simple moyen pour gérer la population :

« elle [la famille] est un segment simplement privilégié parce que, lorsqu'on voudra obtenir quelque chose de la population quant au comportement sexuel, quant à la démographie, au nombre d'enfants, quant à la consommation, c'est bien par la famille qu'il faudra passer. »¹⁷

Il en est ainsi parce que la population ne peut se réduire à la seule famille. Et, de ce fait, l'économie va prendre une toute autre signification que ce que lui attribuait jusqu'alors le souverain ; elle va désormais embrasser la dimension autonome de l'économie politique en se libérant de l'étroitesse du modèle familial. Ce changement de statut de la famille (elle passe de la fonction de modèle à la position de simple instrument des technologies biopolitiques) conduit Foucault à avancer une distinction nette et explicite entre « société de souveraineté », « société de discipline » et « société de gouvernement ». Cependant, Foucault avertit immédiatement ses auditeurs : il n'est pas question de concevoir ces trois arts de conduire la conduite des autres comme une succession historique simple et mécanique dans laquelle chaque moment disparaîtrait à l'instant où le suivant apparaît ; dans la société du XVIII^e siècle fonctionne un triangle dont les côtés sont la souveraineté, la discipline et le

16. Jacques Donzelot, « Michel Foucault et l'intelligence du libéralisme », *Esprit*, novembre 2005, p. 65. À ce sujet, Jacques Donzelot cite (incomplètement) ce passage de la leçon du 1^{er} février 1978 : « Vous voyez en tout cas que, dans cette continuité, la pièce essentielle aussi bien dans la pédagogie du Prince que dans la police, l'élément central, c'est ce gouvernement de la famille que l'on appelle justement l'"économie". Et l'art du gouvernement, tel qu'il apparaît dans toute cette littérature, doit répondre essentiellement à cette question : comment introduire l'économie – c'est-à-dire la manière de gérer comme il faut les individus, les biens, les richesses, comme on peut le faire à l'intérieur d'une famille, comme peut le faire un bon père de famille qui sait diriger sa femme, ses enfants, ses domestiques, qui sait faire prospérer la fortune de sa famille, qui sait ménager pour elle les alliances qui conviennent –, comment introduire cette attention, cette méticulosité, ce type de rapport du père de famille à sa famille à l'intérieur de la gestion d'un État ? » (*STP*, p. 98).

17. *STP*, p. 108.

gouvernement¹⁸. Ce que Foucault dit vouloir mettre en avant, ce sont trois « mouvements » concomitants :

- le mouvement « qui fait basculer les constantes de la souveraineté derrière le problème [...] des bons choix de gouvernement » ;
- le mouvement « qui fait apparaître la population [...] comme un champ d'intervention » ;
- le mouvement « qui isole l'économie comme domaine spécifique de la réalité ».

Cela aboutit logiquement à une définition fort claire de la gouvernementalité :

« Par “gouvernementalité”, j’entends l’ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l’économie politique, pour instruments techniques essentiel les dispositifs de sécurité. »¹⁹

À propos de cette gouvernementalité, Foucault nous dit que nous sommes toujours aujourd’hui à l’intérieur de son triangle gouvernement/population/économie politique. Il dit aussi vouloir entreprendre d’en faire une histoire. C’est pourquoi, à partir du 1^{er} février 1978, le cours change d’orientation : il ne s’agira plus de chercher à mettre à jour des techniques de pouvoir nouvelles liées au passage du souci de la sûreté du territoire à celui de la sécurité de la population (ce qui était l’ambition initiale). Il va s’agir, dans la suite du cours, d’interroger les conditions de la naissance de l’idée de gouvernement ; cela signifie qu’il faudra porter l’attention sur le lien apparu au XVI^e siècle entre le gouvernement et la raison d’État, puis s’efforcer de comprendre comment l’idée de gouvernement a conquis l’État grâce à l’économie politique. Rétrospectivement, on peut voir dès cet instant naître un intérêt pour le libéralisme : en effet, il est d’emblée évident que la naissance de la biopolitique et de son nouvel art de gouverner coïncide avec l’émergence des idées du libéralisme.

À partir de la leçon du 8 février, Foucault commence à dresser un tableau historique général de l’idée de gouvernement. Cette idée est-elle née en Grèce ? Pas du tout, répond Foucault. Elle est née de l’autre côté de la Méditerranée, dans la culture hébraïque. En effet, cette dernière ne se préoccupait pas tant d’un territoire que d’une population conçue comme un troupeau sur lequel un berger doit veiller. Il s’agissait donc bien pour elle de valoriser la fonction du pasteur qui conduit et protège une population entière (comme le berger protège et conduit son troupeau). L’idée de gouvernement va ensuite s’exporter de la culture hébraïque

18. « On a, en fait, un triangle : souveraineté, discipline et gestion gouvernementale, une gestion gouvernementale dont la cible principale est la population et dont les mécanismes essentiels sont les dispositifs de sécurité. » (*STP*, p. 111).

19. *STP*, p. 111.

vers la culture chrétienne : toute la culture médiévale et toute l'histoire de l'Église témoignent de l'existence d'une représentation dans laquelle le souverain a pour mission de conduire son peuple vers la félicité éternelle, exactement comme doit le faire le bon père de famille pour ses enfants, son épouse et ses domestiques. Le gouvernement s'identifie de la sorte avec l'art pastoral, et il s'identifie au schéma porté par le modèle familial.

Ce sont les guerres de religion qui vont introduire une rupture dans la continuité historique de ce modèle pastoral : pour s'imposer à ses sujets, le souverain va inventer l'idée de *Res Publica*, ce qui correspond à l'invention de la raison d'État. Avec la raison d'État, la finalité poursuivie par le gouvernement change car il ne s'agit plus de poursuivre la félicité des membres la population mais bien d'assurer prioritairement la sécurité et la pérennité de l'État lui-même :

« Quand on parle de l'obéissance, et que l'élément fondamental de l'obéissance dans le gouvernement, c'est le peuple, le peuple qui peut entrer en sédition, vous voyez que la notion de "population" est légèrement présente. Lorsqu'on parle du public, de ce public sur l'opinion duquel il faut agir de manière à modifier ses comportements, on est déjà tout près de la population. Mais je pense que l'élément réellement réfléchi de la population, la notion de population n'est pas présente et n'est pas opératoire dans cette première analyse de la raison d'État. [...] Ce ne sont pas les hommes qui doivent être heureux, ce ne sont pas les hommes qui doivent être prospères, à la limite même ce ne sont pas les hommes qui doivent être riches, c'est l'État lui-même. »²⁰

Dans la période qui court du XVI^e siècle au début du XVII^e siècle, le but de l'État, c'est donc la félicité de l'État lui-même et non plus la félicité de ses sujets. C'est pourquoi, dans le modèle de la raison d'État, la Police effectue un travail particulier : elle prend soin de la population au sens où elle veille à sa docilité (en vue d'optimiser le travail qui produit la richesse du souverain), elle veille sur son nombre (de la quantité de population dépend aussi la richesse du souverain), elle veille sur sa santé (qui est aussi un facteur de production de richesse pour le souverain), elle veille sur la circulation des marchandises et des hommes. La Police s'occupe donc de la population avec pour souci la puissance et la richesse du souverain. L'art de gouverner de la raison d'État a une doctrine : le mercantilisme. Foucault le résume ainsi :

« [...] il [le mercantilisme] exige premièrement que chaque pays tente d'avoir la population la plus nombreuse possible, deuxièmement que cette population soit entièrement mise au travail, troisièmement que les salaires donnés à cette population soient le plus bas possible de façon, quatrièmement, à ce que les prix de

20. *STP*, leçon du 15 mars 1978, p. 283.

revient des marchandises soient le plus bas possible, que l'on puisse par conséquent vendre le plus possible à l'étranger, vente qui assurera l'importation de l'or, le transfert de l'or dans le trésor royal, ou en tout cas dans le pays qui triomphera ainsi commercialement. Or, qui permettra, premièrement, d'assurer, bien sûr, le recrutement de soldats et la force militaire indispensable à la croissance de l'État et à son jeu dans l'équilibre européen, et qui permettra aussi de stimuler la production, d'où de nouveaux progrès commerciaux ? C'est toute cette stratégie du commerce comme technique d'importation de la monnaie, c'est cela qui est un des traits caractéristiques du mercantilisme. »²¹

Le mode de gouvernement de la raison d'État se soucie donc de sa population, d'une part dans la perspective de la puissance du souverain et, d'autre part, dans le cadre de la compétition interne aux États européens.

C'est le libéralisme qui va se substituer à cette doctrine et qui vient modifier le regard sur la population : ce n'est plus seulement la quantité qui compte. En effet le nombre se régule naturellement en fonction de divers facteurs :

« il n'y a pas de valeur absolue de la population, mais simplement une valeur relative. Il y a un nombre optimum de gens qui sont souhaitables sur un territoire donné, et ce nombre souhaitable varie en fonction et des ressources et du travail possible et de la consommation nécessaire et suffisante pour soutenir les prix et, d'une façon générale, l'économie. »²²

Les faits de population comme les processus économiques sont désormais considérés comme étant des « processus naturels ». Cela implique que, de manière générale, dans la nouvelle gouvernamentalité, l'État change de logique : il « va avoir pour principe fondamental de respecter ces faits naturels, ou en tout cas d'en tenir compte, de les faire jouer ou de jouer avec eux. » Il va désormais lui falloir « gérer et non plus réglementer »²³, ce qui signifie « faire des régulations qui permettent les régulations naturelles ». Ce déplacement de la réglementation à la régulation nous introduit donc très clairement dans une dimension dont la logique est devenue pleinement bio-politique²⁴.

L'économie politique prend alors la place du mercantilisme. Une de ses thèses, c'est que « la population ne constitue pas en elle-même un bien »²⁵. À cette thèse, s'en ajoute d'autres, précises et concrètes : la liberté du prix du grain comme moyen d'éviter la disette et

21. *STP*, leçon du 5 avril 1978, p. 345.

22. *STP*, p. 353.

23. *STP*, p. 360.

24. *STP*, p.361.

25. *STP*, p. 352.

« la liberté de commerce entre les pays »²⁶. En passant de la raison d'État au libéralisme, la gouvernementalité connaît une avancée fondamentale : elle commence à réfléchir sur les pratiques gouvernementales. Elle y est conduite parce que gouverner ne peut plus se résumer à régner, à garantir et à perpétuer un pouvoir. Cela tient au déplacement du centre de gravité du gouvernement : il ne sera plus dorénavant situé au cœur de l'État, il sera dans le marché. C'est le marché qui, à l'avenir, dira la vérité de l'État. La raison gouvernementale n'a plus pour objectif la richesse de l'État mais le progrès économique de toute la société. Dès cet instant, la liberté n'est plus ce qui doit être purement et simplement bridée et réglementée ; elle devient ce qu'il s'agit de produire (production qui peut passer ponctuellement et localement par des interdits).

Ce résumé du cours de 1977-78 nous conduit donc jusqu'à la naissance de la biopolitique, thème que, tout naturellement, Foucault va proposer pour le cours de l'année suivante. On voit très nettement apparaître plusieurs choses :

- une inflexion de la réflexion de Foucault qui le mène de la sûreté de l'État à la sécurité de la population ;
- une explication des mécanismes historiques qui ont présidé à l'éclosion de l'idée de biopolitique puisqu'apparaît progressivement la nécessité de techniques de gestion de la population, de techniques qui ne seront pas exclusivement des dispositifs coercitifs ;
- une coïncidence significative entre la naissance de la biopolitique et l'avènement du libéralisme.

On devine alors que la question de la biopolitique va devenir celle du libéralisme : pour passer de la loi à la norme, comment gouverner moins pour gouverner mieux ?

Gouvernement des autres et gouvernement de soi

Il existe un autre aspect de la notion de gouvernementalité, un aspect qui n'apparaît pas encore de manière centrale et explicite dans le patient accouchement de ce concept tel que Foucault l'entreprend progressivement au fil du cours de 1977-78. Il s'agit de l'idée selon laquelle le gouvernement possède deux facettes complémentaires : le gouvernement des autres et le gouvernement de soi. À la lecture du cours de 1977-78, on voit bien que l'attention de Foucault se focalise alors largement sur le gouvernement des autres. À l'occasion du cours de 1978-79, la réflexion autour du libéralisme et, surtout, du

26. *STP*, P. 353.

néolibéralisme va mettre en avant une idée originale – celle que la postérité du cours va finalement retenir comme déterminante –, celle qui postule que l’individu doit devenir l’entrepreneur de lui-même. Il est devenu aujourd’hui banal de considérer que le cours de 1978-79 clôt une époque de la réflexion de Foucault : une fois posée cette idée d’un individu entrepreneur de lui-même, il passerait ensuite à tout autre chose. En somme, il y aurait plusieurs années consacrées à l’élaboration d’une histoire des sociétés disciplinaires et des sociétés biopolitiques. Parvenue jusqu’à l’époque contemporaine, cette réflexion s’achèverait d’elle-même et Foucault se choisirait alors un autre objet de réflexion : les techniques de soi du sujet. Cette rupture s’incarnerait nettement dans le déplacement qui s’est opéré entre le premier tome et les tomes suivants de l’*Histoire de la sexualité*. Elle correspondrait avec une entrée dans la dimension éthique ; et elle supposerait une œuvre découpée en trois périodes : à un Foucault archéologue succéderait un Foucault historien du pouvoir puis un Foucault éthique.

Il est cependant possible de voir les choses d’une manière assez différente. Et cela d’abord en s’appuyant sur ce que Foucault disait lui-même de son travail à la fin de sa vie : la question qui a *toujours* été au centre de toutes ses recherches – selon des perspectives et des axes différents, bien entendu – c’est celle des rapports entre sujet et vérité. Si l’on veut bien prendre au sérieux cette affirmation, on peut apercevoir une remarquable continuité entre, d’un côté, les deux cours qui s’étalent du 11 janvier 1978 au 4 avril 1979 et, d’un autre côté, tout le travail des cinq dernières années de Foucault. Il n’y aurait pas, d’une part, une réflexion sur le gouvernement entendu en un sens assez ordinaire et, d’autre part, une réflexion ensuite revenue aux questions éthiques de la tradition. Pourquoi y aurait-il eu une telle brutale conversion (dont on devine que les philosophes se félicitent puisqu’elle ramènerait – enfin ! – Foucault au bercail de la tradition philosophique telle qu’elle s’enseigne scolairement depuis plus d’un siècle) ? Et pourquoi Foucault aurait-il subitement décidé d’abandonner son travail antérieur à la critique rongeuse de quelques rats de bibliothèque ? L’hypothèse d’un tel changement de cap – qui serait à la fois la clôture d’un chapitre sans suite et l’ouverture d’un questionnement plus conforme à la tradition spéculative – trouve sa justification dans une autre hypothèse : celle d’un renoncement à la politique. En effet, tout au long des années 1970, Foucault aurait petit à petit renoncé au militantisme ; puis il se serait converti à une certaine sympathie pour ce que nous appelons aujourd’hui le social-libéralisme (les orientations idéologiques de la “deuxième gauche”) ; et il se serait ensuite résolu au retrait complet de toute intervention politique, à la fois par déception et par sentiment

d'impuissance. Le dernier Foucault serait en quelque sorte un Foucault aseptisé, assagi par une conversion à la *parrésia*, un Foucault dépolitisé : l'éthique de la conduite de soi serait le signe d'une miraculeuse guérison du mal politique et militant qui l'aurait enfiévré durant les années 1970. Contre cette interprétation – qui répète un cliché caractéristique de la « raison scolastique »²⁷, en l'occurrence le cliché en vertu duquel l'intérêt pour la politique obscurcit le jugement du philosophe comme celui de l'honnête homme –, on peut montrer que la notion de gouvernementalité fait l'objet d'un examen continu et durable qui garantit une continuité sans rupture de la réflexion de Foucault.

Comment justifier l'assertion d'une telle continuité ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord en revenir à l'extension que Foucault donnait lui-même au concept de gouvernementalité : la gouvernementalité ne se cantonne pas à des techniques de gouvernement des autres (sinon, l'on pourrait se contenter d'user du concept de gouvernement en son sens ordinaire et en réduire le champ d'application à ceux qui sont en charge des affaires de l'État). Elle s'accompagne toujours et nécessairement de techniques de soi :

« Disons qu'on doit tenir compte de l'interaction entre ces deux types de techniques – techniques de domination et techniques de soi. Il faut tenir compte des points où les technologies de domination des individus les uns sur les autres font appel aux processus par lesquels l'individu agit sur lui-même ; et inversement, il faut tenir compte des points où les techniques de soi s'intègrent dans des structures de coercition et de domination. Le point de contact où [la façon dont] les individus sont dirigés par les autres s'articule sur la façon dont ils se conduisent eux-mêmes, est ce que je peux appeler, je crois, "gouvernement". »²⁸

Foucault répète la même chose en 1982, mais de manière plus concise encore : « J'appelle "gouvernementalité" la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi. »²⁹ Il suggère donc lui-même une parfaite continuité dans sa réflexion : le pouvoir qui s'exerce sur les autres s'imbrique nécessairement avec le pouvoir que le sujet

27. Bourdieu appelle *raison scolastique* l'attitude intellectuelle désintéressé, gratuite, détachée des contraintes et des nécessités de l'existence sociale, telle qu'elle est privilégiée et valorisée par l'univers scolaire et académique : « Pour entrer véritablement dans ces univers où se produisent des pensées ou des propos affranchis des contraintes et des limites d'une conjoncture historique (*context free*), il faut disposer de temps, de *skholè*, et aussi avoir cette disposition à jouer des jeux gratuits qui s'acquiert et se renforce dans des situations de *skholè*, comme l'inclination et l'aptitude à poser des problèmes spéculatifs pour le plaisir de les résoudre, et non parce qu'ils sont posés, souvent dans l'urgence, par les nécessités de la vie, à traiter le langage non comme un instrument mais comme un objet de contemplation, de délectation ou d'analyse, etc. » (*Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1994, p. 218-219).

28. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College*, 1980, Vrin, Paris, 2013, pp. 38-39.

29. *DE* n° 363, « Les techniques de soi », tome IV, p. 785.

exerce sur lui-même. Gouverner, c'est une interaction entre techniques de conduite de soi et techniques de conduite des autres. Il ne s'agit pas de deux choses différentes au sens où elles appartiendraient à des registres distincts. Tout au contraire, il est impossible d'envisager les unes sans les autres. Et tout cela appartient à une seule et même histoire : celle de la gouvernementalité.

On comprend alors très bien la cohérence de la démarche de Foucault : en réfléchissant sur la naissance de l'art moderne de gouverner (à partir d'un objet qui est la population), on peut dégager une rationalité nouvelle du gouvernement des autres (celle qui mène du libéralisme au néolibéralisme et qui va nous intéresser dans la partie suivante). Cela permet de dégager le concept de gouvernementalité. Or, ce concept est à double facette. Il reste donc à examiner la facette du gouvernement de soi. Et, toujours selon la même méthode, il convient d'entreprendre une histoire de ce gouvernement ; et dans cette perspective il convient de remonter aux techniques "originaires" du pouvoir pastoral.

Le sujet ne saurait donc être réduit à ce qui est soumis à un pouvoir, à ce qui est gouverné de l'extérieur (ou plutôt gouverné *comme* de l'extérieur). Il est aussi, et en même temps, ce qui se gouverne soi-même et de soi-même. C'est ce que Laurent Jeanpierre formule de la manière suivante :

« Avec le concept de gouvernementalité, Foucault vise donc à élargir les conceptions existantes du pouvoir, à y inclure les formes incitatives plus que coercitives, et à considérer plus largement "l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, les analyses et les réflexions, les calculs et les tactiques" (*STP*, p. 111) par quoi des conduites sont orientées, canalisées, avec la collaboration pratique du sujet, que celle-ci soit consciente ou inconsciente. »³⁰

Il n'y a rien à redire à cette formulation du point de vue de l'articulation en deux volets de la gouvernementalité. Par contre, le vocabulaire utilisé pour en distinguer les deux versants donne une coloration à la notion de gouvernementalité qu'on ne retrouve pas vraiment chez Foucault : la conduite de soi s'opposerait à la conduite des autres comme l'incitatif s'oppose au coercitif. Cette assimilation des deux facettes de la conduite à l'opposition incitatif/coercitif aboutit à une triple confusion :

1/ S'il y a de l'incitatif, c'est qu'on a encore affaire à quelque chose qui vient de l'extérieur du sujet. Prenons un exemple trivial mais parlant : si mon directeur de thèse m'incite à

30. Laurent Jeanpierre, « Une sociologie foucauldienne du néolibéralisme est-elle possible ? », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n°2, 2006, p. 90.

achever mon travail, je ne peux pas dire que je m'incite moi-même à l'achever. Soit on me demande de le faire (et je le fais ou ne le fais pas), soit je me dis de le faire (et je le fais). Soit je suis conduit par autrui (par contrainte ou par persuasion), soit je me conduis moi-même et de moi-même. Le gouvernement de soi n'est donc en aucune manière une « incitation ». Le problème d'une véritable technique de soi, c'est précisément qu'elle produit une forme de subjectivation dans laquelle le sujet exerce *de lui-même* le pouvoir sur lui-même.

2/ L'expression de « collaboration pratique du sujet » répète, en l'approfondissant, le même contresens : si l'on collabore, c'est nécessairement avec un pouvoir que l'on perçoit comme extérieur à soi. On choisit éventuellement de collaborer. Mais, si l'on fait un tel choix, c'est toujours avec le sentiment aigu d'être prisonnier de contraintes telles qu'on se croit obligé de collaborer. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi que les collaborateurs de Vichy justifiaient leur choix de la collaboration ? La conduite de soi est donc tout sauf une collaboration du sujet à sa domination, une collaboration qui résulterait donc d'un calcul d'opportunité effectué à partir des contraintes de la situation dans laquelle il se trouve.

3/ La précision finale touchant à la distinction conscient/inconscient est déplacée et anachronique. Elle dénature l'idée de conduite de soi. Ce qui caractérise la conduite de soi, c'est qu'elle passe par des techniques et qu'elle s'inscrit dans des dispositifs. Il s'agit donc de faire l'histoire de ces techniques et de concevoir leurs rapports historiques avec les techniques de gouvernement des autres. À aucun moment il ne s'agira d'en revenir à la problématique vieillie et sclérosée du sujet qui en fait un acteur parfois conscient et parfois inconscient de ce qui le détermine – une problématique toujours récusée par Foucault. Parler de techniques de soi, c'est précisément se proposer de se soustraire à l'alternative conscient/inconscient.

On le voit, il faut constamment s'en tenir à la caractérisation première de la notion de gouvernementalité : elle repose sur le principe d'une *interaction* des techniques de soi avec les techniques de conduite des autres. Mais, on le voit aussi, cette interaction peut être abusivement interprétée en vertu d'oppositions théoriques qui appauvrissent l'originalité du concept inventé par Foucault, voire la dénaturent franchement. En effet, la notion de gouvernementalité vise précisément à penser les rapports du sujet et du pouvoir en faisant l'économie des dichotomies qui structurent les philosophies du sujet : volontaire/contraint, intérieur/extérieur, conscient/inconscient, libre/déterminé, autonome/hétéronome. En fait, dans la perspective ouverte par la gouvernementalité, il n'y a qu'un seul et même sujet produit par l'assujettissement. Il n'y a pas d'un côté un sujet qui est contraint (donc dominé, soumis) et d'un autre un sujet qui collabore à ce qui le contraint (parce qu'il est incité à le faire par un

pouvoir efficace). Toute la force de la notion de gouvernementalité, c'est précisément de rendre possible le travail théorique pour penser l'histoire d'un sujet qui n'est pas divisé, pas séparé de lui-même ; et cela passe par l'abandon d'une ontologie du sujet héritée d'une tradition construite autour d'un certain nombre d'oppositions abstraites et inopérantes. Il y a chez Foucault un souci de "désontologiser" le sujet pour pouvoir l'"historiciser". Or, la résurgence des oppositions évoquées ci-dessus agit comme une sorte de retour de la tradition qui vient d'être refoulée : elle reconduit au schéma ordinaire du sujet qui fait face à... ; face à l'objet, face au pouvoir, face aux institutions, face aux autres, etc. On le verra, quand Bourdieu élabore les caractéristiques de l'agent social, c'est à ces mêmes fausses oppositions qu'il cherche à se soustraire (en prenant des chemins fort différents de ceux ouverts par Foucault). Pour esquisser une anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral, nous nous efforcerons de respecter le choix théorique de Foucault et de nous dégager de toute la quincaillerie spéculative défraîchie qui détourne l'attention de l'examen *historique* des formes et des techniques de l'assujettissement.

I-2/ Deux conceptions de la domination

Une fois retenue cette nécessité de concevoir le sujet comme une résultante historique (donc variable avec le temps et selon les arts de gouverner) des interactions entre techniques de conduites des autres (discipline, biopolitique) et techniques de soi, il n'en reste pas moins que le travail critique de l'historien doit envisager, pour chaque art de gouverner, deux registres distincts de techniques : les techniques de soi et les techniques de domination. La distinction de ces deux registres suppose, évidemment, l'introduction du concept de domination. L'on sait que ce concept appartient à la tradition sociologique. Mais nous commencerons, dans la continuité de ce qui précède par examiner ce que Foucault entend par domination.

Foucault : le pouvoir qui contraint

Dans la conférence du 17 novembre 1980 déjà cité, Foucault distingue bien ce qui relève du coercitif (les techniques de domination) de ce que le sujet s'impose de lui-même à

lui-même (les techniques de soi – ce qui est autre chose que de « l’incitatif » par lequel celui qui gouverne réussirait à forcer, sans violence, les gens à faire ce qu’il veut leur faire faire) :

« Gouverner les gens, au sens large du mot n’est pas une manière de forcer les gens à faire ce que veut celui qui gouverne ; il y a toujours un équilibre instable, avec de la complémentarité et des conflits, entre les techniques qui assurent la coercition et les processus par lesquels le soi se construit ou se modifie par lui-même. »³¹

Il réitère très clairement cette même opposition quand il distingue entre les « techniques de pouvoir qui déterminent la conduite des individus » et les « techniques de soi qui permettent aux individus d’effectuer, seuls ou avec l’aide d’autres, un certain nombre d’opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d’être »³². Et il assimile, sans ambiguïté, les techniques de pouvoir aux « techniques de domination ». Il apparaît donc assez clairement que la notion de domination recouvre pour Foucault l’ensemble des techniques qui contraignent. Tout se passe donc comme si la domination avait pour contenu les dispositifs disciplinaires qui s’exercent à un moment donné sur les individus. Le propre de la discipline est bien, par l’intermédiaire d’exercices répétés, de disposer le corps à effectuer docilement telle ou telle tâche ou action, en conformité avec la norme qui régleme chacune des tâches à effectuer. Le sujet est donc conduit à se conduire de telle ou telle manière sans qu’on ait jamais explicitement besoin de son consentement ou de son adhésion : en quelque sorte, il adhère corporellement à une conduite sans qu’il soit besoin de savoir s’il donne son adhésion. En fait, la question de l’adhésion ou du consentement n’est que la surface du dispositif de pouvoir ; elle n’est qu’une illusion subjective qui masque l’anonymat de la discipline. Cette interprétation pose cependant au moins deux problèmes dans la cohérence interne de la réflexion de Foucault.

Le premier de ces problèmes, c’est qu’en réduisant de la sorte les techniques de domination à la coercition disciplinaire, et en les opposant alors aux techniques de soi, on ne sait plus quelle place réserver à ce qui est biopolitique. La forme biopolitique du pouvoir ne peut se réduire unilatéralement ni à la discipline ni au gouvernement de soi. Elle consiste en un rapport novateur à la norme puisqu’elle n’est pas la norme préexistante qui vient régler les individus (la discipline) mais bien plutôt la norme qui résulte de l’équilibre même des processus de vie (sous tous leurs aspects, de la santé au commerce). Pour autant, il semblerait périlleux d’exclure la forme biopolitique du pouvoir de tout rapport avec la domination : quelle serait la nature de son pouvoir si elle ne relevait ni de techniques de domination ni de

31. *L’Origine de l’herméneutique de soi*, Vrin, p. 39.

32. *DE* n° 363, « Les techniques de soi », tome IV, p. 785.

techniques de soi ? En effet, la biopolitique participe de toute évidence au gouvernement des autres et elle n'est donc pas sans rapport, comme la discipline, avec la domination. Et, comme pour la discipline, ses techniques de domination s'emboîtent avec des techniques de soi. En fait, ce qui pose clairement problème ici, c'est ce qu'il faut entendre par coercition. Dans la langue courante, il va de soi que ce qui est coercitif c'est ce qui contraint, ce qui oblige à agir contre sa volonté, ce qui réduit la liberté. Et cela contredit les affirmations répétées de Foucault en vertu desquelles il faut concevoir le pouvoir comme autre chose que ce qui s'impose à l'individu de l'extérieur. Pourtant, quand il s'agit de distinguer les techniques de domination des techniques de soi, il devient tout naturel de retrouver une définition de la domination qui la rabat sous l'idée de coercition. On le verra ultérieurement, on rencontre un peu le même paradoxe avec le concept sociologique de domination (dans la sociologie de Bourdieu comme dans celle de Weber) : la domination est une contrainte sans contrainte, un pouvoir sans exercice apparent du pouvoir, une conformité sans quelque chose qui conforme.

Le second problème que pose cette interprétation, c'est tout bonnement le fait que Foucault propose dans d'autres textes, une définition différente de la domination : la domination, c'est l'instant où les relations de pouvoir se figent et se bloquent, où elles perdent de leur malléabilité et de leur souplesse. Elles emprisonnent le sujet et ne lui laissent plus de jeu dans son rapport aux différentes formes de pouvoir, celles qui s'exercent sur lui mais aussi celles qu'il exerce de lui-même sur lui-même. Les interactions entre techniques de gouvernement sur les autres et techniques de gouvernement de soi se figent. Et, dans cette perspective, la domination c'est quelque chose qui apparaît à l'instant où le sujet perçoit que s'exerce sur lui des techniques de domination. Le pouvoir devient alors pour le sujet ce qu'il n'est pas : une substance extérieure, quelque chose qu'il subit. Penser les choses de cette manière introduit toute une série de rapports entre domination, pouvoir, résistance et libération dont Foucault n'a pas manqué de parler. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin (dans la troisième partie de ce travail).

Concevoir la domination comme un ensemble de techniques de coercition amène à observer qu'il existe un lien plus qu'étroit entre droit et domination :

« Le système du droit et le champ judiciaire sont le véhicule permanent de rapports de domination, de techniques d'assujettissement polymorphes. Le droit, il faut le voir, je crois, non du côté d'une légitimité à fixer, mais du côté des procédures d'assujettissement qu'il met en place. Donc la question, pour moi, c'est de court-circuiter ou d'éviter ce problème, central pour le droit, de la souveraineté et de l'obéissance des individus soumis à cette souveraineté, et de faire apparaître à la

place de la souveraineté et de l'obéissance, le problème de la domination et de l'assujettissement. »³³

Bien que le modèle à partir duquel Foucault réfléchit le pouvoir ait évolué au fil du temps, la remarque qu'on trouve ici s'inscrit bien dans un style de pensée qui traverse toute son œuvre : le droit ne mérite pas d'être interrogé quant à sa légitimité. Se demander qui a le droit de faire le droit, c'est nécessairement réfléchir le droit à partir du principe de souveraineté : une fois admis que, par définition, le souverain est ce qui fait la loi, on ne peut que se demander qui est ce souverain. En d'autres termes, se demander qui a le "droit" d'être le souverain. La tradition philosophique a longuement remâché cette interrogation. Et elle lui a proposé diverses réponses : Dieu, le contrat, le droit naturel, le peuple. Jusqu'à la réponse explosive d'un Carl Schmitt qui définit le souverain comme celui qui peut décréter l'état d'exception, donc celui qui a le droit de suspendre le droit : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle »³⁴. Foucault n'a jamais souhaité entrer dans la question à partir d'une problématique de ce type : il se propose, à l'inverse, de « court-circuiter » et le débat sur la légitimité et la discussion sur la souveraineté qui en est la cristallisation. Le droit doit être regardé pour ce qu'il est concrètement : un ensemble de techniques et de dispositifs dont la fonction est de structurer la domination en assujettissant les individus. Le droit ne mérite pas d'être considéré comme davantage qu'un ensemble de techniques de domination et d'assujettissement ; c'est emprunter une fausse route que de le questionner du point de vue de la légitimité (ou, avec Schmitt, de ce qui peut le suspendre)

On s'aperçoit donc que le concept de domination renvoie dans l'œuvre de Foucault à des institutions, des techniques et des savoirs qui produisent de l'assujettissement. Mais que peut-on en dire de plus ? Manifestement, même s'il se risque par moments à envisager plus précisément ce que cela peut signifier pour les individus, il ne souhaite pas globalement emprisonner sa réflexion dans une définition systématique et stable de la domination.

Weber : domination et croyance

Dans la tradition sociologique le concept de domination n'est pas marginal. On sait combien il est essentiel chez Bourdieu ; on sait aussi à quels quiproquos l'usage que ce dernier en a fait donne encore lieu (ces quiproquos débouchent fréquemment sur de véritables procès d'intention qui sont peu scrupuleux avec la lettre des textes qu'il a rédigés). Ce

33. *IFDS*, cours du 14 janvier 1976, p. 25.

34. Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Gallimard, Paris, 1988, p. 15.

concept, Bourdieu l'emprunte à Weber pour développer sa propre sociologie de la domination. Il semble donc de bonne méthode de commencer par un détour rapide par Weber pour voir comment le sociologue allemand le définit et comment il en use pour distinguer des types de domination (des types bien connus de tous ceux qui ont à traiter de l'autorité).

Dans *Économie et société*³⁵, Weber propose une première définition du concept de domination en l'opposant à celui de puissance : la puissance, c'est « faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté » alors que la domination c'est « trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre »³⁶. Weber répète strictement la même chose au tout début des *Trois types purs de la domination légitime* quand il s'agit pour lui de définir la domination : « la chance de trouver obéissance pour un certain ordre émis »³⁷. C'est donc l'opposition force/obéissance (redoublée de l'opposition contrainte extérieure/discipline volontaire) qui permet de distinguer puissance et domination : le puissant se fait craindre, le dominant se fait obéir. C'est pourquoi, la domination s'organise à partir de la discipline, c'est-à-dire de la possibilité d'une « obéissance prompte, automatique et schématique, en vertu d'une disposition acquise ». Il apparaît donc que, dans la domination, le pouvoir s'exerce sur un sujet qui est d'emblée disposé à l'obéissance au pouvoir.

Plus loin dans le même ouvrage, Weber revient plus longuement sur la déclinaison des différentes caractéristiques de la domination³⁸. La première question qui vient est celle de l'intérêt à obéir qui seul peut expliquer la « volonté d'obéir ». Il existe deux types d'intérêt : l'un est « extérieur », l'autre « intérieur ». Ce qui est extérieur, c'est ce qui relève des « moyens économiques », c'est-à-dire ce qui joue sur un mobile intéressé en ce qu'il a de plus matériel. Ce qui mobilise davantage Weber, ce sont les intérêts intérieurs ; il propose trois ressorts intérieurs possibles : la « coutume », les motifs « affectifs », les mobiles « idéaux (rationnels en valeur) ». Mais, en dernière instance, qu'il s'agisse d'un de ces trois ressorts intérieurs ou de l'intérêt économique, tous reposent sur un seul et même mécanisme : « la croyance en la légitimité ». Pour que la domination fonctionne, donc pour que des individus obéissent volontairement et spontanément aux injonctions d'un pouvoir (un pouvoir au sujet duquel Weber précise concrètement qu'une domination requiert en général « un état-major

35. Max Weber, *Économie et société*, tome 1 : *Les catégories de la sociologie*, trad. J. Freund, P. Kamnitzer, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavy, Plon, Paris, 1995 (1^{ère} édition 1971).

36. *Ibid.*, p. 95.

37. Max Weber, « Les trois types purs de la domination légitime », trad. E. Kauffmann, *Sociologie* 2014/3, 2014, p. 292.

38. *Économie et société*, tome 1, pages 285 à 290.

d'individus », une « direction administrative »), il est nécessaire que les dominés croient en sa légitimité, c'est-à-dire en la légitimité de l'intérêt que l'individu perçoit dans le fait de lui obéir. C'est ce qui fait dire à la sociologie de la domination que tous les rapports de domination reposent sur le *crédit* que le dominé veut bien faire au dominant. Et si la légitimité est mise en doute, le dominé ne fait plus crédit au dominant, il lui retire sa confiance et la domination s'effondre car il n'obéit plus.

Ces remarques conduisent Weber à avancer une proposition dans laquelle se reconnaîtront volontiers certaines critiques contemporaines du capitalisme : la forme du contrat est une pure apparence qui ne doit pas faire oublier qu'il existe un rapport de domination. Weber évoque alors « la domination de l'employeur sur les travailleurs » et celle du suzerain sur ses vassaux. On devine ce que Weber ne dit pas explicitement : il y a une continuité des formes de domination de la féodalité à l'époque moderne. Le contrat n'a pas fait passer les hiérarchies sociales du régime des grandeurs d'établissement à celui des grandeurs naturelles.

La bonne méthode pour aborder l'analyse de la domination consiste donc à ne pas se laisser abuser par les illusions du contrat mais à interroger la forme de légitimité que revendique tel ou tel pouvoir (forme qui fonde ensuite le crédit accordé). Et, pour légitimer la forme de légitimité pour laquelle il demande crédit, le dominant prétend s'en faire le serviteur : en fait, il sert les dominés puisqu'il agit non pour exercer un pouvoir mais pour servir tel ou tel principe supérieur de légitimité. Quand il demande à être obéi, ce n'est pas pour lui qu'il demande obéissance, c'est à un principe supérieur auquel tous, dominants comme dominés, doivent accorder crédit. Dominants et dominés partagent la même croyance. Cette analyse – qui est pour l'essentiel commune à Bourdieu et à Weber – pousse le sociologue allemand à désacraliser la démocratie : « Le fait que le chef et la direction administrative d'un groupement se présentent, quant à la forme, comme “serviteurs” de ceux qu'ils dominent n'est nullement une preuve contre le caractère de “domination”. On en reparlera, en particulier en ce qui concerne les situations matérielles de fait de ce qu'on appelle la “démocratie”. »

Sur ces bases, Weber introduit la célèbre distinction qu'il opère entre domination légale, domination traditionnelle et domination charismatique : la première repose « sur la croyance en la légalité des règlements » (elle est donc rationnelle). La seconde repose « sur la croyance quotidienne en la sainteté des traditions ». Et la troisième « sur la soumission

extraordinaire au caractère sacré [...] d'une personne ». Trois formes de domination, trois formes d'autorité, trois croyances.

En résumé, la domination selon Weber peut s'exercer en vertu de plusieurs mécanismes distincts : soit le calcul intéressé (ce que Weber appelle « des considérations rationnelles en finalité pesant avantages et inconvénients »), soit la coutume (« la sourde habitude »), soit l'affectivité (« l'inclination personnelle du dominé »). Mais tous ces motifs sont instables. Il existe donc un quatrième mécanisme : la domination est alors étayée « intérieurement par des *fondements juridiques* qui sont à la base de sa légitimité »³⁹. Et il existe donc trois fondements légitimes qui débouchent l'un sur la domination légale (légitimation par le droit), le second sur la domination traditionnelle (légitimation par la tradition) et le dernier sur la domination charismatique (légitimation par le rapport personnel).

Dans toute cette construction, on est assez loin du concept de domination telle que Foucault l'utilise dans ses analyses du pouvoir. Pour au moins quatre raisons :

1/ Tout le raisonnement de Weber tourne autour de la question de la légitimité. Or, c'est précisément cette question que récuse Foucault avec constance quand il s'agit de caractériser le pouvoir puisqu'il faut mettre à jour non des représentations (intériorisées ou non) de la légitimité mais des techniques. Il convient cependant de rester prudent : dans la sociologie weberienne, en tant qu'elle consiste à chercher le fondement de la domination, la légitimité est entièrement de l'ordre de la croyance. Elle ne peut jamais s'appuyer sur quelque chose de plus "objectif". On peut donc se demander si le principe d'analyse de Weber n'est pas, en dernière instance, potentiellement aussi critique et subversif (pour les dominants) que celui de la démarche de Foucault.

2/ Foucault distingue des techniques de domination et des techniques de soi. Cette distinction ne peut pas avoir de sens chez Weber puisqu'il écrit : « l'action de celui qui obéit se déroule, en substance, comme s'il avait fait du contenu de l'ordre la maxime de sa conduite ». Comment ne pas voir alors que, selon Weber, les techniques de domination sont tout entières des techniques de soi incorporées et automatisées ? L'assujettissement est intégralement du côté du rapport que le soi entretient avec lui-même sous la forme de la croyance. Et toutes les relations sociales, tous les rapports de pouvoir, sont le résultat d'un soi produit par des croyances. Tout se passe comme si le soi n'était lui-même qu'une croyance, un crédit : la

39. Max Weber, *Les trois types purs de la domination légitime*, op. cit., p. 292.

croissance sur laquelle prospèrent tous les crédits qui font exister les rapports de pouvoir qui perpétuent l'obéissance.

3/ On peut encore relever une autre différence déterminante : la domination s'analyse en termes de techniques et de dispositifs pour Foucault. Dans la sociologie de Weber, parce qu'elle repose sur des phénomènes de croyance, la domination s'analyse plutôt en termes de représentations. On le mesure aisément si l'on prend le soin de s'arrêter sur le terme de « maxime » qu'utilise Weber : avec une telle notion, on est intégralement dans le registre du psychique et pas du tout dans le registre du corporel. On peut assez aisément résumer cela : dans la problématique foucauldienne, la domination consiste à incliner les corps à acquiescer telle ou telle disposition. Dans la problématique weberienne, la domination consiste à incliner les esprits. Les choses vont devenir plus complexes avec Bourdieu car, en introduisant le concept d'*habitus*, il va mettre en avant l'idée que les dispositions sont incorporées : la croyance n'est plus fondamentalement une maxime, c'est d'abord une manière d'être (de se tenir, de se comporter, de parler, etc.)

4/ Sans que cela soit toujours très net, Foucault rapproche la domination de ce qui renvoie à la coercition, à la contrainte, c'est-à-dire de tout ce qui prive le sujet de ce qui peut mettre du jeu dans les relations de pouvoir. C'est tout le contraire pour Weber : domination signifie obéissance spontanée à l'autorité ; la domination renvoie à ce qui est bien réglé et qui n'a pas de jeu... jusqu'au moment où la croyance s'effondre et où le crédit fait au dominant disparaît. La domination est une situation gelée pour Foucault, alors qu'elle est instable et toujours menacée pour Weber.

Bourdieu : l'homologie des structures subjectives et des structures objectives

Weber n'est pas le premier à lier la notion de domination avec ce qui relève de représentations individuelles. Marx et Engels l'ont fait avant lui :

« Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante *spirituelle*. La classe qui dispose des moyens de production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelles sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui

font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination. »⁴⁰

Parler d'idéologie dominante, c'est donc bien considérer que la domination ne peut exister et se perpétuer qu'à la condition que les idées de la classe dominante soit aussi celle des dominés. Mais l'explication du mécanisme qui articule la domination avec l'existence d'une idéologie dominante est, évidemment, bien différente de ce que propose Weber. La domination, c'est, selon Marx et Engels, l'existence concrète d'une multitude de formes de domination, de rapports de pouvoir ; mais cette multitude peut se réduire à une structure première et fondamentale qui génère l'ensemble de la domination sous toutes ses formes variées. C'est la domination économique qui est à la racine de toutes les dominations historiques et déterminées, c'est-à-dire la domination de la classe de ceux qui possèdent les moyens de production sur la classe de ceux qui ne les possèdent pas. Ce pouvoir matériel se convertit ensuite en pouvoir intellectuel ; en effet, la classe économiquement dominante peut, grâce à sa puissance matérielle, s'approprier le monopole de la production intellectuelle : en effet, pour produire et faire circuler des idées, il faut pouvoir s'offrir le luxe du loisir de penser et il faut aussi avoir les moyens matériels de diffuser de la pensée. Les idées dominantes (l'idéologie) sont donc nécessairement, à une époque donnée, celles de la classe propriétaire des moyens de production. Et les dominés sont condamnés à avoir en tête les idées de la domination, c'est-à-dire celles qui accompagnent et légitiment leur propre domination. Et c'est bien pourquoi le renversement de l'ordre social capitaliste, bien qu'il soit logiquement évident, ne va jamais de soi dans les situations historiques concrètes. Ainsi, si la domination trouve son origine dans la structure des rapports sociaux de production, elle ne peut fonctionner et durer, dans une formation sociale donnée, qu'articulée avec une idéologie dominante, c'est-à-dire avec un ensemble d'idées qui masque et euphémise les ressorts de la domination – des idées qui sont paradoxalement partagées par les dominants et les dominés.

Pourquoi prendre le temps de ce détour par Marx et Engels pour aborder le concept de domination tel qu'on le trouve dans la sociologie de Bourdieu ? Ce n'est sûrement pas pour laisser entendre que cette sociologie ne serait qu'une resucée, académique et savante, du marxisme. On le sait, Bourdieu a passé son temps à expliquer qu'il se refusait à construire sa réflexion à partir d'une substantialisation des classes telles qu'on peut la rencontrer dans le marxisme. On n'a pas d'abord les classes – donc la structure originaire de la forme de leur

40. Marx et Engels, *L'Idéologie allemande (première partie)*, trad. R. Cartelle et G. Badia, Éditions sociales, Paris, 1972, p. 87.

lutte telle qu'elle spécifierait chaque époque historique – pour avoir ensuite une analyse des rapports sociaux tels qu'ils seraient déterminés par la définition préalable (et quasi axiomatique) de ces classes. La structure ne saurait précéder la lutte. C'est la lutte qui crée la structure ou, plus exactement, qui crée classes et classements dans un champ donné. Bourdieu dit explicitement qu'il utilise la notion de champ pour se soustraire à une démarche qui pose en préalable à l'analyse soit l'individu soit le groupe d'individus (groupe dont la classe sociale est l'exemple le plus frappant) : « L'objet propre de la science sociale n'est ni l'individu, cet *ens realissimum* naïvement célébré comme la réalité des réalités par tous les "individualistes méthodologiques", ni les groupes comme ensembles concrets d'individus [...]. »⁴¹ Mais alors que sont les champs ? Ce sont des « systèmes de relations objectives qui sont le produit de l'institution du social dans les choses ou dans des mécanismes qui ont la quasi-réalité des objets physiques »⁴². Il est difficile d'aller plus avant dans la définition (au risque de tomber dans une scolastique qui réifie les notions au lieu de les inventer et de les ajuster au fil des besoins spécifiques de l'analyse de tel ou tel objet). Cependant, pour en permettre une meilleure appréhension, on peut en proposer des exemples : il existe un champ politique, un champ journalistique, un champ artistique, un champ religieux, un champ universitaire, etc. Le champ se constitue à partir d'enjeux et de relations qui distribuent des positions qui font l'objet de luttes opposant les agents qui participent au jeu propre au champ. Cela explique que le champ est traversé de part en part par des rapports de domination.

La raison de ce bref détour par Marx et Engels, c'est qu'on trouve l'idée qu'il existe différents types de domination ; mais, le plus important, c'est qu'un type donné est toujours un redoublement, sous une autre forme, d'un autre type. Chez Marx et Engels, il s'agit simplement de distinguer la domination économique (propriétaire ou non des moyens de production) et la domination intellectuelle (les idées) pour constater que l'idéologie dominante est celle de la classe économiquement dominante. Chez Bourdieu, il s'agit de faire le constat qu'il existe différents types de capitaux, mais que chaque type de capital peut se convertir en un autre : le capital économique, le capital scolaire et le capital symbolique peuvent se convertir l'un en l'autre selon des modalités (et des "taux de change") propres à chaque champ spécifique.

41. Bourdieu, *Réponses*, Seuil, 1992, p. 102.

42. *Ibid.*

S'il existe de la sorte des champs spécifiques, avec des capitaux spécifiques qu'il s'agit aussi de convertir, de déplacer et de faire fructifier d'un champ à l'autre, c'est parce que le fonctionnement de l'univers social repose tout entier sur un mécanisme fondamental et premier qui est l'homologie des structures objectives et des structures subjectives : « la réalité sociale existe pour ainsi dire deux fois, dans les choses et dans les cerveaux, dans les champs et dans les habitus, à l'extérieur et à l'intérieur des agents »⁴³. Ce que Bourdieu s'efforce fréquemment d'éclairer en commentant une pensée de Pascal : « le monde me comprend, mais je le comprends *parce qu'il me comprend* »⁴⁴. On a donc une homologie entre l'espace social (le champ) et l'espace mental (l'habitus). Comment cela est-il rendu possible ? Par le fait que le corps emmagasine les contraintes de l'espace social : « l'habitus comme social fait corps »⁴⁵. L'espace social est donc toujours caractérisé par la domination, mais par une domination qui prend des formes et des contours variables selon le champ dans lequel l'agent opère – ce qui peut expliquer l'existence d'habitus divisés chez des individus que leur trajectoire sociale peut conduire à agir dans différents champs sociaux. Et l'habitus correspond à l'incorporation de la domination. Cela va des dispositions (le maintien ou la façon de parler par exemple) aux jugements (les valeurs, le goût), en passant par les catégories de pensée. C'est ce qui explique, dans l'analyse de Bourdieu, ce que Marx et Engels constataient sans pouvoir le justifier autrement que par l'argument massif en vertu duquel la classe dominante a le pouvoir de confisquer l'activité intellectuelle et d'en priver les prolétaires (en les abrutissant au travail) : dans un champ social, la domination peut s'exercer si et seulement si elle est incorporée en habitus par les dominants comme par les dominés. On aboutit de la sorte à une appréhension de la domination qui est plus diversifiée que celle qui passe par l'idéologie dominante. Pour deux raisons : en premier lieu, la domination ne tient pas toute entière à la division entre les possesseurs des moyens de production et les autres. Il existe des champs sociaux différents et la trajectoire sociale de chaque individu le conduit nécessairement à traverser des champs différents. Donc, du point de vue des habitus, les agents sociaux vont très probablement être confrontés à des variations, des contradictions, des fissures, du flou, des adaptations et des replâtrages. Il y a du jeu. En second lieu, l'habitus individuel dépend des expériences de l'agent en lutte dans tel ou tel champ. Cela implique que

43. *Ibid.*, p. 103.

44. *Ibid.* La phrase écrite par Pascal dans les *Pensées* est exactement celle-ci : « Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée je le comprends. » (*Œuvres complètes*, Ed. Lafuma, Seuil, 1963, fragment 113, p. 513).

45. *Ibid.*

l'agent n'est pas purement et simplement sous la tutelle de l'idéologie dominante : il n'est pas toujours et nécessairement conforme aux contraintes du champ dans lequel il se trouve. C'est ce qui est à la source de la violence symbolique : pour en donner un exemple fort simple, on peut se contenter d'évoquer le langage acquis "naturellement" dans le milieu familial mais dont l'étudiant sait qu'il faut le faire disparaître — le réprimer, le cacher — pour réussir dans ses études universitaires. Il existe donc des habitus clivés. Et tout cela fonctionne à l'intérieur de l'agent, d'un agent qui est à la fois celui qui se fait le "complice" des structures sociales objectives qu'il incorpore et intériorise, et celui qui peut aussi engager des luttes symboliques contre ce qu'il éprouve comme une violence qui lui est faite :

« Nous sommes à travers cet habitus, à travers cette histoire incorporée, toujours exposés à être complices des contraintes qui s'exercent sur nous, à collaborer à notre propre domination. Je pense que le centre de mon travail, c'est d'analyser les formes symboliques de domination. Ce sont des pouvoirs qui sont dans les structures objectives, et qui sont en même temps dans les têtes des agents. Ces structures ne peuvent fonctionner qu'avec la complicité d'agents qui ont intériorisé les structures selon lesquelles le monde est organisé. Toutes les luttes symboliques commencent toujours par une dénonciation que j'appelle objectiviste, dénonciation des formes objectivées de la domination parce qu'elles se voient, parce qu'on peut les toucher. On dit : « À bas l'État ! » Or l'État n'agit qu'avec ce qu'il a mis de lui-même dans notre cerveau, et il y a donc une sorte de psychanalyse de l'esprit humain qui est la condition d'une lutte organisée. Disons qu'une lutte politique organisée commence par soi-même. »⁴⁶

Dans cette longue citation on a un peu toutes les caractéristiques évoquées, à commencer par le fait que des structures objectives de domination ne peuvent fonctionner qu'à la condition d'être symboliquement redoublées dans les attitudes et les représentations de l'agent social qui en est alors simultanément le jouet et l'acteur : le pouvoir qui s'exerce sur moi ne peut me "tenir" que dans la limite où il est aussi dans ma tête. Mais cela n'empêche pas que certains agents perçoivent la réalité objective du pouvoir qui s'exerce sur eux et la dénoncent. Toute la difficulté pour ces agents est de voir que le pouvoir est aussi dans leur tête et, donc, que prétendre modifier une structure sociale objective c'est aussi et d'abord renverser le pouvoir symbolique qui prospère dans sa propre tête. C'est tout cela qui justifie le travail de la sociologie : Bourdieu, sociologue parvenu au sommet de la carrière universitaire, c'est fondamentalement le Bourdieu qui vise à comprendre les mécanismes de la violence symbolique pour les détruire d'abord dans sa propre tête. La fidélité à soi-même, c'est d'abord le travail symbolique de démythification et de déconstruction de ce que je pense

46. Vidéo : Pierre Bourdieu, interrogé par Pascale Casanova et Miguel Benasayag, entretien animé par Antoine Spire, TV Fnac, Grands Entretiens, 1990.

“spontanément”. Où l’on voit que, très explicitement, Bourdieu affirme une parfaite continuité entre le travail scientifique du sociologue, la lutte politique et le travail sur soi.

Il ne faut cependant pas se méprendre sur la démystification dont il est ici question. Il ne s’agit pas seulement d’une prise de conscience et d’un effort de volonté qui viendrait effacer une fausse conscience :

« on ne peut attendre une rupture de la relation de complicité que les victimes de la domination symbolique accordent aux dominants que d’une transformation radicale des conditions de production des dispositions qui portent les dominés à prendre sur les dominants et sur eux-mêmes le point de vue même des dominants. [...] la révolution qu’appelle le mouvement [d’affranchissement] ne peut se réduire à une simple conversion des consciences et des volontés. »⁴⁷

On le comprend, la capacité à déplacer les rapports de domination ne peut pas être le fruit d’une décision individuelle, fût-elle éclairée par une connaissance sociologique. Elle suppose la modification des « dispositions déposées, tels des ressorts, au plus profond des corps »⁴⁸, donc la transformation des habitus ; ce qui signifie que ce sont les relations de domination caractéristiques du champ qui doivent être chamboulées. On est donc face à un déplacement qui n’est pas individuel (conscience) mais structurel (homologie des structures de domination objectives et subjectives). Et cela renforce encore la nécessité du travail sociologique et, surtout, de la diffusion des connaissances du monde social.

Si l’on peut concevoir qu’il existe une nécessaire imbrication du politique et du scientifique, c’est donc d’abord et avant tout parce que le caractère symbolique de la domination est à la fois ce qui la garantit (et la perpétue) et ce qui la fragilise (et la rend contestable) :

« Le capital symbolique assure des formes de domination qui impliquent la dépendance à l’égard de ceux qu’il permet de dominer : il n’existe en effet que dans et par l’estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres, et il ne peut se perpétuer qu’aussi longtemps qu’il parvient à obtenir la croyance en son existence. »⁴⁹

L’on retrouve ici l’idée formulée par Weber : la domination repose sur la croyance, c’est-à-dire sur le crédit que les dominés font aux dominants. Pour reprendre le conseil que Pascal donnait à un jeune duc⁵⁰, l’on pourrait dire que le duc n’est duc que parce que ceux qui s’inclinent devant lui considèrent qu’il existe quelque chose de naturellement supérieur et

47. Bourdieu, *La Domination masculine*, Seuil, 1998, p. 48.

48. *Ibid.*, p. 44

49. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997, p. 200.

50. Pascal, *Trois Discours sur la condition des grands*, Œuvres complètes, Ed. Lafuma, Seuil, 1963, pp. 366-368.

d'éminemment respectable chez un duc. Il ne faut donc pas détromper le peuple : le duc doit jouer le duc et donner tous les signes extérieurs de sa noblesse et de sa grandeur ; sinon la relation apparaîtra pour ce qu'elle est objectivement, c'est-à-dire une mystification ; et le pouvoir du duc, parce qu'il ne tient qu'au crédit que le peuple lui accorde, en perdant ce crédit, s'effondrera. La domination est donc à la fois un système total (les agents sont pris dans des structures sociales objectives et dans des structures symboliques de pouvoir qui les redoublent) et un système fragile (tout tient au crédit que le dominé accorde au dominant). Cela signifie que ce qui fonde le pouvoir, c'est la dimension symbolique et que, une fois cela reconnu et pensé, la lutte politique contre le pouvoir devient d'abord une lutte symbolique.

Bourdieu n'a pas manqué de souligner la différence radicale qui existe entre sa conception de la domination (avec la violence symbolique qui lui est inhérente) et celle de Foucault. Il l'a formulée ainsi :

« je voudrais faire remarquer toute la différence qui sépare la théorie de la violence symbolique comme méconnaissance fondée sur l'ajustement inconscient des structures subjectives aux structures objectives, de la théorie foucauldienne de la domination comme discipline ou dressage, ou encore, dans un autre ordre, les métaphores du réseau ouvert et capillaire d'un concept comme celui de champ. »⁵¹

Dans ce bref commentaire, on mesure aisément le souci de faire apparaître des différences avec Foucault ; mais on perçoit aussi quelques problèmes :

1/ Pour Bourdieu, la domination tient à une « méconnaissance » principielle du fait que les structures objectives sont structurellement et concrètement ajustées aux structures sociales objectives. C'est une manière de dire que l'agent social (dominé ou dominant) est mystifié, et même qu'il se mystifie lui-même. C'est pourquoi il ne peut y avoir de *sujet* dans la sociologie de Bourdieu : le sujet est toujours et nécessairement une mystification à déconstruire. À l'opposé, Foucault considère que le sujet entretient avec les pouvoirs des relations plus complexes et nettement plus intimes : les pouvoirs le traversent, mais seulement en ce que le sujet résulte de l'interaction entre des techniques de domination et des techniques de soi. Le

51. Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 142. Bourdieu se cite ici lui-même en reprenant ce qu'il avait écrit dans une note « à la dernière ligne de la dernière page » d'un un texte qu'il avait publié dans *Études rurales*. En fait, il ne s'agit pas du long article « Célibat et condition paysanne » publié en 1962 dans le n° 5-6 d'*Études rurales* (pp. 32-135). On trouve cette note uniquement dans la réédition de cet article dans *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, note 22, p. 245. Curieusement, Bourdieu parle de cette note à l'occasion de ses entretiens avec Loïc Wacquant en 1987 et 1988, alors qu'on ne pourra la lire que bien plus tard dans un livre publié en 2002. Et on ne trouve pas non plus cette note dans l'article publié en 1972 par Bourdieu au sujet des paysans béarnais (« Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 27^e année, n° 4-5, 1972. pp. 1105-1127).

sujet n'est donc pas à démystifier, à déconstruire. Il n'est pas l'incorporation des structures objectives de domination (lesquelles, d'ailleurs ?).

2/ Bourdieu appréhende bien l'hésitation qu'il y a chez Foucault pour caractériser la notion de domination : tantôt elle est tout entière du côté de la gouvernementalité qui contraint (gouverner les autres), tantôt elle correspond à des relations diffractées de pouvoir (donc à l'interaction entre les deux faces de la gouvernementalité, c'est-à-dire gouverner les autres et se gouverner soi-même) à l'instant où elles se figent. C'est pourquoi, dans un premier temps, Bourdieu parle de domination et de dressage, puis dans un second temps il évoque très allusivement l'idée foucauldienne d'un pouvoir en « réseau ouvert et capillaire » – pour préciser aussitôt que ce pouvoir en réseau n'a rien à voir avec le concept de champ. Bien que Bourdieu n'explicite guère sa critique, on ne peut que lui donner acte de ce que sa conception de la domination n'a pas grand chose de commun avec celle de Foucault.

On a donc d'un côté, avec la gouvernementalité, une logique de sujet, ou plus exactement de subjectivation : quelle forme d'assujettissement pour quel art de gouverner ? Et on a, d'un autre côté, avec la domination, une logique d'agent, ou plus exactement de démystification : quelle connaissance est utile pour démystifier tel ou tel type de pouvoir ? On a donc affaire à deux approches critiques qu'il serait pour le moins périlleux de prétendre mettre en cohérence. C'est pourquoi l'ambition de dégager les premiers éléments d'une anthropologie susceptible de dévoiler les mécanismes générant une mutation anthropologique – celle qui accompagne et qui rend possible la *néolibéralisation*⁵² des sociétés contemporaines – est confrontée à une alternative : l'analyse doit-elle se conduire en termes de gouvernementalité ou en termes de domination ? Et peut-on éventuellement, avec un zeste d'éclectisme, se dérober devant cette alternative brutale, c'est-à-dire envisager de faire converger ces deux approches en une contribution susceptible de nous éclairer tant pour ce qui concerne l'analyse proprement dite que pour ce qui touche à la conception de la lutte politique ?

52. Le néologisme n'est pas très élégant, mais il présente l'avantage de mettre en valeur l'idée que c'est un processus que nous avons à penser, pas un résultat ou un acquis.

II/ Gouvernamentalité néolibérale : de quoi parle-t-on ?

Pour tenter de mettre au jour une éventuelle originalité de l'homme des sociétés récemment transformées par des politiques d'inspiration néolibérale, nous faisons le choix de commencer par essayer de préciser ce qu'il est possible d'entendre par "gouvernamentalité néolibérale". Pourquoi choisir de privilégier cette entrée au détriment d'une autre possible, c'est-à-dire de celle que l'on pourrait faire à partir de l'idée de l'émergence contemporaine d'une "domination néolibérale" ? Pour une raison assez simple : en effet, en première lecture, il semble bien qu'on puisse proposer une distinction entre les approches du néolibéralisme de Foucault et de Bourdieu : pour ce dernier, le néolibéralisme s'analyse à l'intérieur du cadre général des mécanismes de la domination. Pour le premier, il y a bien une *originalité* du néolibéralisme qui donne naissance à un art de gouverner qui mérite d'être distingué de tous ceux qui l'ont précédé. Il s'agit en quelque sorte, d'un côté, d'une différence de degré avec ce qui précède et, de l'autre, d'une différence de nature. Il semble donc être de bonne méthode de choisir de prendre pour point d'ancrage de la réflexion le point de vue le plus "radical", c'est-à-dire celui qui s'organise autour de l'idée d'une différence de nature spécifiant la gouvernamentalité néolibérale (et pas seulement d'une sorte de poussée à l'extrême des mécanismes de domination tels qu'ils prospéraient déjà dans la logique libérale). On pourrait aussi avancer un argument, assez terre à terre, de simple chronologie : Foucault a fait du néolibéralisme un objet central de réflexion une quinzaine d'années avant qu'il ne le devienne aussi pour Bourdieu.

Bien entendu, dans un second moment, nous examinerons aussi ce que la sociologie de la domination inspirée par Bourdieu met en avant pour caractériser les sociétés néolibérales contemporaines (notamment les États-Unis) ; ce que l'on pourrait encore qualifier de "gouvernamentalité" – sans pour autant prêter alors à cette notion le sens précis que lui donnait Foucault.

II-1/ Biopolitique, libéralisme et néolibéralisme

Avant Bourdieu, dans un cours au Collège de France que l'on ne redécouvrira cependant, en France, qu'après sa publication en 2004 (donc après la disparition de

Bourdieu), Foucault a longuement décortiqué le néolibéralisme. Son compte rendu des deux formes majeures du néolibéralisme (l'ordolibéralisme allemand et le néolibéralisme américain de l'École de Chicago) s'inscrit dans la dynamique de ses analyses antérieures de la gouvernementalité et s'élabore dans la continuité de la construction patiente du concept de biopolitique. Les formes de gouvernement des autres (en 1978, le gouvernement de soi ne fait pas encore l'objet d'une attention aussi centrale que celle qu'il va connaître ensuite) ont vu se succéder, depuis la Renaissance, la souveraineté, la société disciplinaire et la société biopolitique. Comment se caractérise chaque gouvernementalité ? Pour le dire vite, on peut considérer que la souveraineté correspond à une rationalité gouvernementale organisée autour du droit, de la loi et des interdits. La société disciplinaire correspond à un mode de gouvernement fondé sur une « anatomo-politique », c'est à dire sur un pouvoir qui discipline chaque corps individuellement. La société biopolitique est celle d'une gouvernementalité qui gère des populations avec pour préoccupation la vie de ces populations (elle opère donc au niveau de l'espèce et non de l'individu). Il faut largement relativiser l'idée d'une succession historique des différentes gouvernementalités : en effet, s'il y a bien en Occident une dynamique historique qui est orientée selon l'ordre chronologique souveraineté-disciplinaire-biopolitique, il faut cependant constater que chaque formation sociale donnée tend à superposer ces différentes gouvernementalités, à les mêler dans des proportions à chaque fois originales. Pour comprendre cela, on peut risquer la comparaison avec l'analyse marxiste : une formation sociale concrète correspond à une articulation spécifique des différents modes de production (esclavagiste, féodal, capitaliste) ; le problème de l'analyse marxiste est alors de déterminer le mode de production dominant dans chaque formation sociale concrète. On peut sans doute poser la même question avec Foucault : dans une société donnée, quelle est la forme dominante de gouvernementalité ?

Les idées néolibérales en France dans les années 1970

Que vient faire le néolibéralisme dans la mise en perspective foucauldienne des gouvernementalités ? C'est à l'occasion d'une réflexion annoncée sur la naissance de la biopolitique que Foucault s'arrête toute une année sur le néolibéralisme dont, à l'époque, en France, presque personne ne parle. Personne, hormis quelques économistes très engagés qui

se rassemblent autour d'un ouvrage aujourd'hui oublié, *L'Économique retrouvée*¹ : il s'agit d'un livre qui est un recueil d'articles dont l'ambition est de répondre à *L'Anti-économique*² co-écrit par Jacques Attali et Marc Guillaume en 1974. Cette dernière publication est une critique en règle des théories économiques : elle leur reproche globalement de ne pas se développer « indépendamment de l'idéologie dominante » et stigmatise « le mythe de la “scientificité” des décisions économiques »³. Elle plaide pour une utopie autogestionnaire et défend longuement une « économie de l'utopie » qu'elle résume ainsi :

« En définitive, il s'agit d'instaurer une économie fondée sur l'usage des biens et non sur leur valeur d'échange. »⁴

On est donc aux antipodes de la logique et des propositions ultra-libérales de la *Commission pour la libération de la croissance française*⁵ qu'a présidée le même Jacques Attali, trente-trois ans plus tard.

En 1977, les économistes visés par Jacques Attali lui répliquent en mettant en avant deux arguments liés. Le premier consiste à opposer théorie économique et économie administrée :

« Dans le contexte d'un capitalisme non spontané mais créé, encadré et dirigé par l'Administration, ce que certains désignent par le terme de capitalisme monopoliste d'État, il n'y a guère de place pour l'économiste. Les problèmes d'organisation, de production et d'échange, sont abordés selon l'optique traditionnelle, juridique et administrative. La prétention des économistes à introduire des considérations sur l'allocation la meilleure de ressources rares, le profit, le marché et l'avantage de l'échange libre ne peut qu'être combattue par les tenants d'un système hiérarchique de centralisation bureaucratique. »⁶

Ce n'est donc que dans une économie administrée et centralisée, où l'initiative privée est corsetée, que l'on peut être « anti-économique ». Le second argument accompagne le premier (et figure dans le sous-titre du livre publié) : les critiques de l'économie restent aveugles à la production récente de « nouvelles analyses » par les économistes. Ces nouvelles analyses sont, bien entendu, celles du néolibéralisme américain.

1. Jean-Jacques Rosa et Florin Aftalion (dir.), *L'Économique retrouvée. Vieilles critiques et nouvelles analyses*, Economica, Paris, 1977.

2. Jacques Attali et Marc Guillaume, *L'anti-économique*, PUF, Paris, 1974.

3. *Ibid.*, p. 17.

4. *Ibid.*, p. 235.

5. Emmanuel Macron était rapporteur-adjoint de cette commission (avant d'en devenir membre de plein droit, en 2010).

6. Jean-Jacques Rosa et Florin Aftalion, « La science économique est-elle obsolète ? », introduction à *L'Économique retrouvée*, *op. cit.*, p. 6.

Ainsi, pour illustrer ce renouvellement de l'économie telle qu'il est en train de s'inventer aux États-Unis, *L'Économie retrouvée* consacre un chapitre à l'application de la théorie économique au crime (chapitre qui s'inspire des travaux de Gary Becker). Ce chapitre propose une approche systématique de la criminalité en termes de calcul et de coûts :

« Rejetant, ici comme dans les autres domaines de la théorie économique, tout jugement moral, l'économiste distingue les activités criminelles des activités légitimes sur la seule base du type de risque encouru. Les activités criminelles sont celles qui font courir à l'individu qui s'y livre un type de risque particulier : celui d'être appréhendé et condamné à une peine (amende, emprisonnement, exécution). Pour l'économiste, le point de départ de l'analyse est alors que la transgression de la loi résulte d'un choix de l'individu visant à maximiser son espérance d'utilité ou son espérance de profit et que le calcul économique traditionnel est applicable à la participation aux activités illégales. »⁷

À partir de ce postulat d'un agent criminel aussi calculateur et rationnel que le serait, par principe, n'importe quel agent économique, il devient logique de proposer une politique pénale dégagée de toute morale et immergée dans le seul calcul coûts/bénéfices :

« Le problème posé par le crime est alors au plan social analogue à celui posé par toute externalité négative ; il s'agit de minimiser la perte résultant de la commission et de la prévention des crimes. En d'autres termes, le problème de la collectivité appréhendé sous son aspect économique consiste, d'une part, à trouver le montant optimal de ressources à investir dans les activités de maintien de l'ordre ou, en d'autres termes, le montant optimal de crimes et, d'autre part, les moyens les plus efficaces, pour un montant de dépenses donné, de réduire la perte sociale afférente à la commission des crimes. »⁸

Donc, si l'on comprend bien, ce raisonnement à deux conséquences concrètes : 1/ il faut rendre le crime non rentable pour le criminel ; 2/ il faut déterminer le seuil de criminalité à tolérer, seuil au-delà duquel la répression du crime coûte plus qu'elle ne rapporte. Cette « théorie économique du crime » permet de mieux saisir les origines intellectuelles de l'inflation pénale que les États-Unis ont connue dans les dernières décennies : l'incarcération de masse prend concrètement son essor avec le néolibéralisme, conquiert les USA avant de s'étendre à l'Europe (dans des proportions cependant moins massives qu'aux États-Unis). Donc, très clairement, la « tornade sécuritaire »⁹ accompagne la mise en place des « politiques de société » néolibérales.

7. Frédéric Jenny, « La théorie économique du crime : une revue de la littérature », *L'Économie retrouvée*, op. cit., p. 298.

8. *Ibid.*, p. 299.

9. Voir Loïc Wacquant, « La tornade sécuritaire mondiale : néolibéralisme et châtement à l'aube du XXI^e siècle », *Mouvements*, 2010/3 n° 63, p. 137-154.

Le livre dirigé par Jean-Jacques Rosa et Florin Aftalion ne contient pas uniquement des applications de la grille d'analyse néolibérale à des domaines particuliers. Il propose aussi une mise en perspective de la notion si importante de « capital humain »¹⁰ en vertu de laquelle l'individu dispose d'une espèce particulière – particulière mais indispensable au capitalisme – de capital : des aptitudes et des compétences, pour le développement desquelles chacun doit personnellement investir (du temps, de l'argent, des apprentissages) afin de les faire fructifier.

Il formule aussi une définition de l'économie qui est déclinée selon trois principes que l'on peut qualifier de « philosophiques » :

« La définition que nous avons proposée peut-être précisée à l'aide des trois commentaires suivants :

- À la base du raisonnement économique il y a *l'individu*, la firme ou la société dans son ensemble n'étant que des assemblages de ces individus. Il n'existe donc pas de catégorie sociale qui réponde à des lois qui soient autre chose que la composition des lois s'appliquant à l'individu.

- L'analyse du comportement de l'individu suppose une conduite *rationnelle*. On entend par là que l'individu a des préférences qu'il sait exprimer et qu'en conséquence il choisira des situations qui améliorent son bien-être. Ce choix se fera à chaque fois en comparant les coûts (qui peuvent être des coûts d'opportunité : les bénéfices auxquels on renonce) et les avantages des différentes options en présence.

- L'économie est une discipline *amoral*e qui ne s'occupe pas de chercher ce que devraient être les préférences de l'individu ou du groupe. Elle les constate et, à partir de là, soit essaie de comprendre pourquoi les individus ont une certaine conduite (rôle descriptif de l'économie), soit fait des propositions pour que certains objectifs soient atteints (rôle normatif). »¹¹

On a donc, en premier lieu, un atome social qui est l'individu ; toute forme de groupement collectif ne saurait avoir d'autres lois ou d'autres propriétés que celles qui sont inhérentes à cet atome social. En second lieu, on pose que l'individu est par essence rationnel et que cela signifie que, pour agir, à chaque instant il calcule des coûts et des bénéfices. En troisième lieu, et pour finir, la science économique ne peut prétendre imposer des normes pour conduire les comportements de tous ces individus rationnels et calculateurs. Elle constate et elle est d'une rigoureuse neutralité axiologique ; et quand elle avance des propositions de normes, elle le fait au nom de l'efficacité et non du bien. Donc, en appliquant cette anthropologie de part en part économique, les économistes cherchent à expliquer les comportements des individus (et des groupes qu'ils composent). Puis, à partir de ces constats, elle peut jouer un rôle « normatif » mais avec la seule ambition de maximiser l'efficacité de ces comportements. Mais

10. Michelle Riboud et Feliciano Hernandez Iglesias, « La théorie du capital humain : un retour aux Classiques », *L'Économique retrouvé*, op. cit., p. 226-249.

11. Florin Aftalion, « La critique anti-économique », *L'Économique retrouvé*, op. cit., p. 53-54.

on ne sait pas trop où elle va chercher les fondements de ces interventions normatives : en effet, elle est censée ne s'encombrer d'aucune morale. Elle cherche uniquement l'allocation optimale des ressources, donc la rentabilité maximale pour chaque individu (un minimum de coûts pour un maximum de bénéfiques ou de satisfactions)¹². Cette définition de l'économie contient cependant un paradoxe assez évident : l'économie est censée être « amoral » et, en même temps, elle est toute entière guidée par le souci de l'optimisation, c'est-à-dire de l'efficacité. L'efficacité ne serait-elle donc pas une valeur ?

Bien que les idées néolibérales, dans la France des années 1970, ne concernent encore que les cercles fermés des « économistes », on ne peut cependant pas dire qu'elles ne sont pas déjà présentes dans l'air du temps ; elles fermentent en marge du débat public. En France, la campagne électorale qui précède les élections législatives de 1978 va être l'occasion d'une *intervention* moins exclusivement « spécialisée » dont l'ambition était de donner une publicité plus grande à ces contenus économiques et à ces principes politiques : le livre de Henri Lepage, *Demain le capitalisme* (publié directement au format du livre de poche). Pourquoi parler à propos du petit ouvrage de Henri Lepage d'*intervention* ? Parce que ce livre présente deux caractéristiques qui font de lui tout autre chose qu'un ouvrage « savant » d'économie pour économistes. En premier lieu, il s'agit explicitement d'exporter des idées « hors de la sphère académique »¹³ afin de combattre l'hégémonie supposée d'idées plus anciennes et massivement répandues, d'idées dont on considère que la validité scientifique est contestable. En second lieu, il est question de faire entrer des idées « savantes » dans le débat public parce qu'on estime que ce dernier est monopolisé par des opinions et des raccourcis dont la pertinence mérite d'être scientifiquement contestée. Pour justifier ses propres interventions, Bourdieu expliquait qu'il était « convaincu qu'il faut coûte que coûte faire entrer dans le débat public, d'où elles sont tragiquement absentes, les conquêtes de la science ».¹⁴ Bourdieu considérait donc, d'une part, qu'il était nécessaire de ne pas abandonner le débat public aux seuls « doxosophes » et, d'autre part, qu'il fallait combattre le prêchi-prêcha néolibéral qui innerve massivement le débat public et qui façonne l'opinion et fabrique le consentement. La

12. Cela aboutit à un chapitre consacré aux « vrais et faux besoins », écrit par Jean-Jacques Rosa, dans lequel on a la surprise d'être bombardé de formules mathématiques, nombreuses et interminables, et de graphiques surréalistes (*L'Économie retrouvée, op. cit.*, p. 155-191). Comparés à ces équations et à ces graphiques, Lacan et ses mathèmes ressemblent à des enfantillages.

13 . Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2*, Éditions Raison d'agir, Paris, 2001, p. 9. C'est ainsi que Bourdieu justifiait la nécessité pour lui d'*intervenir* dans l'actualité du débat public (on pense notamment à son soutien aux grévistes de 1995).

14. *Ibid.*

science ne doit pas abandonner l'hégémonie culturelle aux catégories mal fondées et aux ritournelles bien orchestrées des "experts" qui monopolisent les colonnes des journaux et squattent les plateaux télévisés. Or, on a manifestement affaire à la même démarche de combat (politique) d'idées avec la publication du livre de Henri Lepage en janvier 1978. Mais à fronts renversés : Henri Lepage "intervient" pour ne pas abandonner le terrain aux conceptions keynésiennes et planistes dont il estime qu'elles sont alors totalement dominantes (et qu'elles pourraient conduire à une victoire électorale du Programme commun). Pour quatre raisons, on peut considérer qu'il s'agit bien d'une *intervention* dans le débat public :

1/ Le format de la publication – d'emblée un livre de poche – indique clairement que le public visé ne se limite pas aux cercles académiques des universitaires et des économistes. Il s'agit de diffuser des idées auprès de "relais d'opinion".

2/ L'objectif n'est pas de rédiger un ouvrage proposant une spéculation personnelle sur un objet déterminé. Il est à la fois plus modeste et plus ambitieux : « informer les lecteurs français des développements les plus récents de la pensée et de la recherche néo-libérale américaine »¹⁵. Pour spécifier ce type de livres, Jean-François Revel rend compte de *Demain le capitalisme* en le présentant comme un « reportage d'idées ». Et Henri Lepage reprend cette expression à son compte dans l'ouvrage qu'il publie immédiatement après¹⁶. On est donc dans un curieux mixte de journalisme, d'idéologie et de travail spéculatif.

3/ Il s'agit d'infléchir le débat politique sans faire explicitement de la politique : « ce qui m'importe est de dresser un cadre conceptuel et non de participer à la rédaction d'un programme politique »¹⁷. Il s'agit donc bien d'injecter les résultats de la recherche dans le débat français de politique économique. Le but est de réhabiliter la concurrence et l'entreprise privée qui auraient été, l'une et les autres, asphyxiées par les politiques dirigistes de l'après-guerre. De plus, elles seraient conjoncturellement menacées par le *Programme commun*. Et, pour finir, elles sont ignorées par une opinion publique intoxiquée par les fausses évidences keynésiennes de l'État-providence.

4/ Quand il publie *Demain le libéralisme*, en 1980, Henri Lepage introduit en fin d'ouvrage quarante-et-une pages qui sont une simple recension des articles de presse ayant commenté sa précédente publication, *Demain le capitalisme*. Il est donc clair que son objectif majeur est la

15. Henri Lepage, *Pourquoi la propriété*, Hachette, 1985, p. 10. Henri Lepage décrit ainsi les intentions de chacune de ses premières publications depuis *Demain le capitalisme*.

16. Henri Lepage, *Demain le libéralisme*, Le Livre de Poche, 1980, p. 12.

17. Henri Lepage, *Pourquoi la propriété*, *op. cit.*, p.12.

diffusion des idées néolibérales dans les médias. La circulation circulaire de ces idées ayant pour horizon l'hégémonie culturelle par saturation de l'espace médiatique et, donc, de la version "cultivée" de la pensée de sens commun.

On peut encore ajouter que Henri Lepage travaille non pour l'Université mais pour un *think tank* patronal (l'Institut de l'Entreprise) et pour l'ancêtre du MEDEF, le CNPF. Il appartient à la Société du Mont-Pèlerin. Ces affiliations lui donnent donc une position particulière : un point de rencontre entre l'univers académique de l'économie, les médias, l'entreprise et la conjoncture politique.

Demain le capitalisme a manifestement fourni à Foucault une part significative de la matière première de ses élaborations concernant le néolibéralisme américain (pour s'en convaincre, il suffit de lire les notes, précises et détaillées, qui ont été rédigées par Michel Senellart pour éclairer le lecteur dans sa découverte du cours de 1978-79). Il est cependant assez frappant de constater que le contexte idéologique et les intentions stratégiques de cette publication – clairement entreprise comme une intervention intellectuelle et "savante" du patronat dans la guerre des idées, comme une réhabilitation culturelle du marché dans les représentations de sens commun – n'aient pas inspiré à Foucault une certaine prudence, voire une distance critique, et même une légitime méfiance. On a donc un curieux effet en retour : ce qui était une vulgarisation de théories économiques extraites du champ académique pour être diffusées dans le débat public fait retour, avec Foucault, dans le champ académique, sous la forme la plus académique qui soit : des cours au Collège de France (sans que Foucault ne cite jamais le nom de Henri Lepage, ce que, pour des raisons de respectabilité académique, on peut aisément comprendre).

En tout état de cause, quelles que soient les ambivalences qui peuvent exister quant à la réalité de son ambition critique, nous disposons, avec Foucault, d'une entrée dans le néolibéralisme qui s'organise à partir du concept de gouvernementalité. Et cette entrée s'élabore dans une logique bien différente de celle qui résulte de la domination bourdieusienne : le thème de « l'individu entrepreneur de lui-même ». Il paraît peu discutable que ce thème va avoir, dans les recherches ultérieures de Foucault un destin théorique très éloigné de son étroit contexte de naissance, c'est-à-dire le contexte de l'économie politique : ce seront l'intérêt pour la conduite de soi et pour le souci de soi. Mais, en dehors de la réflexion foucauldienne, il a aussi eu un destin politique et idéologique inattendu : la réhabilitation concrète, orchestrée par les faiseurs d'opinion, dans les années 1980, de l'entreprise. L'entreprise ne sera plus alors regardée comme le lieu qui institue et perpétue

l'exploitation capitaliste ; elle deviendra une valeur incontestable et incontournable, une catégorie passe-partout qui devra bientôt servir de modèle et de norme aux existences individuelles.

Mais pourquoi Foucault prend-il la peine de s'arrêter sur les idées néolibérales ? Comment est-il amené à envisager l'existence de liens historiques et conceptuels qui mèneraient la gouvernementalité de la biopolitique au libéralisme puis au néolibéralisme ? Il est évident que son cheminement intellectuel n'a rien à voir avec celui des économistes que nous venons d'évoquer.

Retour sur le concept de biopolitique

On l'a déjà vu, Foucault est le créateur du concept de biopolitique ; et ce concept a produit depuis sa création de multiples effets et a connu de nombreuses interprétations dans le champ de la philosophie politique, et même de la philosophie tout court. Il a alimenté les différentes critiques du capitalisme néolibéral contemporain (certaines de ces critiques se cantonnant à une sorte d'analyse factuelle des conditions de possibilités de ce capitalisme, d'autres portant en elles une contestation radicale de l'ordre capitaliste).

Dès 1974, en travaillant l'histoire de la médecine, Foucault introduit la notion de bio-histoire :

« Apparaît alors une nouvelle dimension des possibilités médicales que j'appellerai la question de la bio-histoire. Le médecin et le biologiste ne travaillent plus dorénavant au niveau de l'individu et de sa descendance mais commencent à le faire au niveau de la vie elle-même et de ses événements fondamentaux. »¹⁸

Dans le même texte, on rencontre la notion de « somatocratie ». Mais on ne se trouve pas encore tout à fait dans la biopolitique puisque Foucault n'évoque alors rien de plus qu'une évolution interne à la médecine qui produit des effets sociaux. On met cependant déjà en avant une mutation qui sera celle qui permettra ultérieurement à Foucault de concevoir le dépassement du pouvoir disciplinaire par un pouvoir biopolitique : la médecine et la biologie sortent de l'individuel pour travailler dorénavant au niveau de la vie, donc de l'espèce.

Dans la leçon du 17 mars 1976 Foucault parle pour la première fois de mécanismes de sécurité distincts des mécanismes disciplinaires. Mais, quelque temps après, pour caractériser la biopolitique dans *La Volonté de savoir*, il renonce au concept de sécurité et introduit l'idée

18. DE n°170, « Crise de la médecine ou crise de l'anti-médecine ? », tome III, p. 48.

de « contrôles régulateurs »¹⁹. Par la suite, dans le cours de 1978 (*Sécurité, territoire, population*), on voit bien apparaître la distinction entre pouvoir souverain (mécanisme légal ou juridique qui sépare le permis du défendu et qui punit), pouvoir disciplinaire (pouvoir sur les corps) et pouvoir bio-politique (régulations de la vie et des populations). Foucault propose trois exemples pour illustrer chacun des mécanismes : la lèpre fait l'objet d'un traitement juridique puisque le lépreux est exclu ; la peste fait l'objet d'un traitement disciplinaire puisque le pestiféré est mis en quarantaine ; la variole fait l'objet d'un traitement biopolitique puisqu'elle est évitée par inoculation.

Ainsi, pour faire face au développement démographique et à l'industrialisation, le XVIII^e siècle a dû mettre en place deux technologies opérant à deux dimensions différentes. Les deux technologies ont pour objet le corps. Mais la technologie disciplinaire est une technologie de dressage qui a pour ambition de « manipule[r] le corps, comme foyer de forces qu'il faut à la fois rendre utiles et dociles »²⁰. Alors que la technologie « assurantielle ou régulatrice » a pour objet « la sécurité de l'ensemble par rapport à ses dangers »²¹. Foucault met ainsi à jour une succession historique : la technologie disciplinaire, dans la mesure où elle travaille l'individualité corporelle, a commencé à se développer dès la fin du XVII^e siècle (dans des lieux de séquestration comme l'école, l'hôpital, la caserne, ou l'atelier). Et ce n'est qu'au XVIII^e siècle qu'apparaît la technologie biopolitique, celle qui porte sur la sécurité de la population, sur « les processus biologiques d'ensemble »²². « On a donc deux séries : la série corps – organisme – discipline – institutions ; et la série population – processus biologiques – mécanismes régularisateurs – État »²³. On voit que, à l'époque (1976), Foucault conçoit encore la biopolitique dans l'horizon des nécessités de la production industrielle et de la naissance du capitalisme. La question de la subjectivation semble encore se réduire à la simple mise du sujet en conformité avec les normes de la société industrielle capitaliste.

Or, une des dimensions essentielles du concept de biopolitique passe nécessairement par la spécificité des modalités propres de subjectivation (ce qui, ultérieurement deviendra explicitement de plus en plus central dans la réflexion de Foucault). Cela signifie que la gouvernementalité biopolitique se construit à l'aide de dispositifs dont les mécanismes contribuent à la fabrication d'un type de sujet qui est original. Dans la mesure où la

19. *VS*, p.183.

20. *IFDS*, p. 222.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

biopolitique se définit comme un gouvernement par les normes qui a pour horizon le souci de la population (et non plus simplement la fabrication de sujets *disciplinés*, c'est-à-dire d'individus aux habitudes rendues utiles et efficaces par dressage du corps individuel), elle produit des formes d'assujettissement nouvelles qui ont pour fonction la production d'un sujet de type particulier. La dimension biopolitique s'épanouissant avec les progrès de la production capitaliste et de la marchandise, on peut concevoir son développement comme la simple conformation des sujets aux nécessités de la production capitaliste. Raisonner de la sorte, ce n'est pas encore raisonner en termes biopolitiques ; c'est se cantonner au cadre disciplinaire (qui n'est pas, bien entendu, sans réalité et sans importance dans les sociétés biopolitiques). En fait, entrer dans la dimension biopolitique, c'est accepter d'inverser la perspective : ce qui spécifie la biopolitique ce n'est pas la production d'objets (à échanger), c'est d'abord la production de subjectivité :

« En nous élevant à un niveau d'abstraction supérieur, nous constatons que la production biopolitique n'a pas pour clé de voûte la production d'objets pour des sujets, contrairement à la manière dont on comprend d'habitude la production des biens, mais celle de la subjectivité elle-même. »²⁴

Donc, avec la biopolitique la production d'objets est sous la dépendance d'une production première, celle des sujets qui seront en capacité de produire ces objets et de vouloir les produire (comme de vouloir aussi les consommer).

Biopolitique et libéralisme : brève histoire des pratiques de gouvernement

Dans la leçon du 18 janvier 1978, Foucault lie explicitement libéralisme et société biopolitique. Pour expliquer ce lien, il commence par des considérations sur le rapport à la réalité des trois différentes pratiques de gouvernement qu'il s'efforce de distinguer :

« On pourrait donc dire que la loi travaille dans l'imaginaire, puisque la loi imagine et ne peut se formuler qu'en imaginant toutes les choses qui pourraient être faites et ne doivent pas être faites. Elle imagine le négatif. La discipline travaille, en quelque sorte, dans le complémentaire de la réalité. L'homme est méchant, l'homme est mauvais, il a de mauvaises pensées, mauvaises tendances, etc. On va à l'intérieur de l'espace disciplinaire constituer le complémentaire de cette réalité, des prescriptions, des obligations, d'autant plus artificielles et d'autant plus contraignantes que la réalité est ce qu'elle est, et qu'elle est insistante et difficile à vaincre. Et enfin la sécurité, à la différence de la loi qui travaille dans l'imaginaire et de la discipline qui travaille dans le complémentaire de la réalité, va essayer de travailler dans la réalité, en faisant jouer, grâce et à travers toute une série

24. Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*, Gallimard Folio-Essais, Paris, 2012, p. 13-14.

d'analyses et de dispositions spécifiques, les éléments de la réalité les uns par rapport aux autres. »²⁵

Cette façon d'interroger le rapport à la réalité des diverses rationalités gouvernementales vise à mettre en valeur l'effacement progressif de la religion (et de sa représentation d'une mauvaise nature de l'homme) au profit de l'économie politique, et notamment des physiocrates qui pensent l'économie comme une physique. On pourrait s'engager dans un commentaire de cette représentation d'ensemble qui possède les vertus, mais aussi les défauts, des raccourcis historiques de cette sorte : elle donne à voir une dynamique historique mais elle ne s'attarde guère sur les détails, les événements ou la définition des notions utilisées (notamment ici la notion de réalité).

Cette longue citation est cependant nécessaire pour bien comprendre ce que Foucault dit immédiatement après, en introduisant alors le libéralisme :

« [...] ce principe fondamental que la technique politique ne doit jamais décoller du jeu de la réalité avec elle-même est profondément lié au principe général de ce qu'on appelle libéralisme. Le libéralisme, le jeu : laisser les gens faire, les choses passer, les choses aller, laisser faire, passer et aller, cela veut dire essentiellement et fondamentalement faire en sorte que la réalité se développe et aille, suive son cours selon les lois mêmes, les principes et les mécanismes qui sont ceux de la réalité. »²⁶

On comprend ici que, en évoluant d'une gouvernementalité qui interdit (souveraineté), vers une gouvernementalité qui contraint (discipline) pour finir dans une gouvernementalité qui laisse jouer la réalité (sécurité), on en arrive au libéralisme. Et, de la sorte, on identifie société de sécurité et libéralisme. Il ne restera plus, par la suite, qu'à renoncer à la notion de sécurité pour la remplacer par celle de régulation, et l'on pourra alors concevoir le rapport entre biopolitique et libéralisme comme allant de soi.

Sur la base de ce schéma, et pour éviter de s'embourber dans un commentaire infini des successives petites inflexions qui apparaissent au fil des cours dans la réflexion de Foucault, on peut entreprendre de dresser un tableau historique synthétique des différentes pratiques de gouvernement. C'est ce que Michel Senellart s'était proposé de faire au début de son intervention dans un colloque de décembre 2000 consacré à l'ordolibéralisme²⁷. Selon lui, on peut ordonner cette histoire autour de trois mutations. La première de ces mutations, c'est l'émergence du pouvoir pastoral qui prend en charge les individus. C'est une mutation car le

25. *STP*, p. 48-49.

26. *Ibid.*, p. 49.

27. Michel Senellart, « Michel Foucault : la critique de la *Gesellschaftspolitik* ordolibérale », *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché*, Patricia Commun (dir.), CIRAC/CICC, Cergy-Pontoise, 2003, p. 39-42.

pouvoir pastoral permet d'économiser à la fois la domination violente et la stricte suprématie légale. Cette première mutation produit une gouvernementalité dont l'originalité est d'individualiser les hommes en même temps qu'elle les assujettit. En quelque sorte, le pouvoir pastoral peut être considéré comme ce qui crée l'individu sur la scène de l'histoire. Fidèle à Foucault, Senellart fait observer qu'il s'agit d'une technique qui va être au fondement des États modernes.

La seconde mutation, c'est l'essor des États administratifs aux XVI^e et XVII^e siècles. Cet essor a plusieurs conséquences. Il signe la fin du rêve d'unité de l'Empire et de l'Église et enclenche de la sorte une dynamique de puissance. Il donne naissance à l'idée de « raison d'État ». Il fait apparaître l'idée que la population est une source de richesses et qu'elle est donc aussi l'origine de la puissance de l'État ; la population est le fondement de la richesse en tant qu'elle est force de travail ; et la même population est le fondement de la puissance en tant qu'elle est une réserve pour faire la guerre. Un tel regard sur la population va donner naissance à la statistique. Et tout cela se condense dans le souci du bien-être des sujets ; en effet, c'est le bonheur des sujets qui, dans une telle représentation, conditionne la puissance de l'État. Ce mélange de contrôle et de bien-être, c'est l'État de police.

La troisième mutation se produit au XVIII^e siècle. En effet, c'est dans ce siècle que l'on passe du contrôle et de l'encadrement disciplinaire, de sujets encore soumis à la loi, à l'idée qu'il existe des processus naturels à respecter (ce que disait Foucault dans les citations précédentes). Michel Senellart reprend ici l'expression de « naturalité de la population » que Foucault utilise dans la leçon du 25 janvier 1978. En fait, pour agir sur la population, il est préférable de laisser jouer sa naturalité et de la sécuriser, plutôt que de la contrôler, la contraindre ou l'enfermer. « Ce n'est plus la population qui fait la richesse, mais la richesse qui devient un facteur de l'essor démographique »²⁸. On a donc une inversion de perspective avec l'État de police qui précédait : on ne s'occupe plus de la population pour qu'elle soit un facteur de richesse pour le souverain ou pour l'État ; on s'occupe de laisser prospérer la richesse pour développer la population. On est donc, dans une telle perspective, amené à admettre qu'il existe des mécanismes économiques qui échappent à l'État et sur lesquels l'État n'a pas réellement intérêt à prétendre étendre son pouvoir. Cela conduit donc au libéralisme ; tout naturellement.

28. *Ibid.*, p. 40.

On peut maintenant se proposer de désigner quelques aspects essentiels de la pratique gouvernementale du libéralisme. Tout d'abord, on a les conditions concrètes de naissance du libéralisme : il est apparu dans une conjoncture très spécifique puisqu'il se présente à l'origine comme une solution originale pour la circulation des grains afin de remédier à la disette. À partir du milieu du XVIII^e siècle la disette est considérée comme un phénomène naturel. Il est donc vain de la juger moralement et de la dévaloriser. Et s'il ne s'agit pas de l'évaluer sur l'échelle du bien et du mal, le libéralisme propose de ne plus la traiter en fonction de l'opposition permis/défendu. Elle doit désormais faire l'objet d'un dispositif de sécurité qui sera ici la liberté des prix (ce qui implique la suppression de la police des grains). Le plus astucieux est de laisser jouer la liberté du marché car cela fera grimper les prix (les vendeurs ne pourront résister à la tentation de vendre plus cher) et l'on pourra alors avoir deux effets de cette liberté qui réduiront le risque de disette : on augmentera de la sorte le volume de grains mis sur le marché parce qu'on aura attiré des marchands extérieurs alléchés par l'appât des gains possibles ; et on aura aussi encouragé l'extension des cultures grâce à la même perspective de bénéfices importants. Foucault s'appuie sur les écrits d'un économiste libéral, Louis-Paul Abeille, pour illustrer ce raisonnement. Et l'on voit ici comment la réflexion sur les mécanismes de sécurité à la fin du XVIII^e siècle aboutit à leur associer un savoir qui naît à la même période :

« L'apparition des mécanismes de sécurité opère une transformation générale car elle concerne l'ensemble des aspects de la vie économique, sociale voire biologique, mais l'instrument intellectuel qui l'a autorisée, c'est l'économie politique qui fait précisément son apparition comme discipline autoproclamée à cette époque-là. »²⁹

Pour dresser une histoire des pratiques de gouvernement, on va donc devoir s'intéresser de près à l'économie politique en tant que savoir nécessairement inséré dans les dispositifs de sécurité.

Le principe du libéralisme est de gouverner le moins possible. Cette autolimitation du gouvernement fait irrésistiblement penser, à la même époque, à la philosophie des droits naturels et du contrat. Elle nous conduit à tourner le regard non vers le libéralisme économique (et son économie politique) mais bien vers le libéralisme politique. Or, ce n'est absolument pas le choix de Foucault. En effet, il oppose le « sujet de droit » et le « sujet d'intérêt » et affirme que l'un et l'autre « n'obéissent absolument pas à la même logique »³⁰.

29. Jean-Yves Grenier et André Orléan, « Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2007/5, p. 1157.

30. *NBP*, p. 278.

Si l'on s'intéresse au sujet de droit, on s'aperçoit que la logique de sa création porte en elle la limitation et le renoncement :

« Qu'est-ce qui caractérise le sujet de droit ? C'est qu'il a au départ des droits naturels, bien sûr, Mais il devient sujet de droit, dans un système positif, lorsque ces droits naturels, il a accepté au moins le principe de les céder, il a accepté au moins le principe d'y renoncer, il a souscrit à une limitation de ces droits, il a accepté le principe du transfert. »³¹

Mais si l'on considère le sujet d'intérêt de l'économie politique, on constate quelque chose de tout différent :

« [...] le sujet d'intérêt, lui, n'obéit pas du tout à la même mécanique. Ce qu'a montré l'analyse du marché, par exemple, ce qu'ont fait apparaître soit les physiocrates en France, soit les économistes anglais, soit même des théoriciens comme Mandeville, c'est qu'au fond, dans la mécanique des intérêts, on ne demande jamais à un individu de renoncer à un intérêt. »³²

Il apparaît donc que, là où le sujet de droit fait encore l'objet d'une limitation, le sujet d'intérêt est sans aucune limitation. Et cela explique bien la supériorité de l'intérêt sur le contrat. Pour le montrer Foucault passe par Hume et aboutit à une conclusion limpide :

« [...] si l'on respecte le contrat ce n'est pas parce qu'il y a un contrat, c'est parce qu'il y a intérêt qu'il y ait un contrat. »³³

Le sujet d'intérêt fonde donc le sujet de droit. Et, en ce sens, aucune structure juridique ne peut jamais supprimer ou limiter par contrat le sujet d'intérêt.

En raisonnant de la sorte, on en arrive nécessairement à concevoir que le libéralisme c'est d'abord et avant tout le libéralisme économique, et que le libéralisme politique n'est que secondaire. De plus, le savoir qui permet de comprendre la naissance de la biopolitique n'est pas la philosophie politique du contrat mais l'économie politique. Et l'on conçoit bien ainsi que le principe du libéralisme c'est de gouverner le moins possible, de manière à ce que le sujet de droit ne vienne pas entraver la vitalité du sujet d'intérêt.

En déroulant le fil de cette réflexion on peut apercevoir une autre des dimensions essentielles du libéralisme : il n'est en rien une idéologie puisqu'il consiste à laisser la réalité jouer, à laisser jouer les intérêts des sujets d'intérêt. C'est pourquoi Foucault présente le libéralisme comme une critique de la pratique gouvernementale :

« Plutôt donc qu'une doctrine plus ou moins cohérente, plutôt qu'une politique poursuivant un certain nombre de buts plus ou moins définis, je serais tenté de voir,

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 279.

33. *Ibid.*, p. 278.

dans le libéralisme, une forme de réflexion critique sur la pratique gouvernementale. »³⁴

Depuis que Foucault a dit cela, nous avons traversé presque quatre décennies d'un libéralisme doctrinaire et radicalisé dont nous mesurons chaque jour les effets contraignants sur nos conduites et sur nos vies. Cette vision idéalisée d'un libéralisme non doctrinaire qui serait la pointe avancée de la critique déstabilise. Elle devrait, au minimum, amener celles et ceux qui font du cours de Foucault l'alpha et l'omega de la critique du capitalisme néolibéral à se questionner sur le fossé qui existe entre le propos explicite de Foucault et la lecture "subversive" qu'ils en font.

Quelle que soit l'orientation critique que l'on souhaite donner à son analyse (critique de la pratique gouvernementale en général ou critique du capitalisme néolibéral), il n'en reste pas moins, pour Foucault, que le libéralisme repose sur un principe fondateur fort simple :

« Le libéralisme, lui, est traversé par le principe : "On gouverne toujours trop" – ou du moins, il faut toujours soupçonner qu'on gouverne trop. »³⁵

Et cela pousse le libéralisme jusqu'à une interrogation critique qu'il peut seul porter sous une forme aussi radicale : « pourquoi donc faudrait-il gouverner ? »³⁶ Il devient alors plus aisé de mesurer l'importance du libéralisme pour qui souhaite entreprendre une histoire de la gouvernementalité. En effet, non seulement le libéralisme incarne la naissance de la biopolitique en tant qu'il s'accorde parfaitement avec l'émergence de dispositifs de sécurité mais, en plus, il est une pratique qui interroge jusqu'aux racines de l'idée de gouverner. Le libéralisme n'est donc pas une doctrine parmi d'autres, une simple gouvernementalité parmi d'autres. Il est une pratique qui remet en chantier l'évidence même qu'il faille gouverner. Et c'est pourquoi le libéralisme a une caractéristique qui fait que, en dernière instance, on ne peut et ne doit pas le limiter à sa seule dimension économique : se demander s'il faut gouverner, faire en sorte de gouverner le moins possible, cela ne concerne pas que le marché, la production et les échanges. C'est une problématique de société ; il s'agit de trouver le moyen d'instituer un espace régulé par le libre jeu des intérêts individuels :

« C'est ce qui lui [Foucault] permet de conclure que l'économie politique, et plus largement le libéralisme, est un naturalisme. Alors que le libéralisme, historiquement, est né d'une restriction progressive des passions et de l'intérêt à leur seule dimension économique, c'est-à-dire à la poursuite du profit et à l'acquisition de biens matériels, Foucault procède en sens inverse grâce à la notion

34. *Ibid.*, Résumé du cours, p. 327.

35. *Ibid.*, p. 324.

36. *Ibid.*

de population, faisant du savoir de l'économie politique un modèle pour une gouvernementalité élargie. »³⁷

Foucault propose donc une lecture inversée du libéralisme parce qu'il fait de l'économie politique à la fois le foyer d'une réflexion qui la déborde et la source de pratiques politiques qui chamboulent la gouvernementalité.

On peut maintenant saisir pourquoi libéralisme et biopolitique sont intimement liés : gouverner le moins possible s'accompagne de régulations par des dispositifs de sécurité. Pour le concevoir, il faut adopter un point de vue de surplomb qui est celui de la société :

« L'idée de société constitue en quelque sorte, l'interface entre le gouvernement, dans son effort pour s'auto-limiter, et la population, dont le "bonheur" exclut toute forme de dirigisme étatique. »³⁸

La société toute entière est ainsi le nécessaire point de rencontre du gouverner le moins possible et de la régulation des populations. Ce qui veut dire que le libéralisme doit être considéré comme ce qui sera, à partir de la fin du XVIII^e siècle, le cadre général du bi-pouvoir et de la biopolitique. Et cela s'accorde aussi avec une autre idée : le libéralisme ne doit pas être cantonné à une théorie économique. Tous les économistes et toutes leurs écoles (Adam Smith, les physiocrates, les économistes écossais) convergent dans une même confiance dans les mécanismes spontanés de l'économie, donc dans l'idée que le libéralisme est un naturalisme. Cela pousse l'analyse de la gouvernementalité jusqu'à pouvoir atteindre la "nature" de la gouvernementalité : « En fait, c'est comme un naturalisme gouvernemental qui se dessine en ce milieu du XVIII^e siècle. »³⁹

Pour compléter cette histoire, il faut mentionner que Foucault admet avoir totalement changé d'avis sur le libéralisme. Il le dit dans la leçon du 18 janvier 1978 :

« [...] j'ai dit quelque part⁴⁰ qu'on ne pouvait pas comprendre la mise en place des idéologies et d'une politique libérales au XVIII^e siècle sans bien garder à l'esprit que ce même XVIII^e siècle, qui avait si fort revendiqué les libertés, les avait tout de même lestées d'une technique disciplinaire qui, prenant les enfants, les soldats, les ouvriers là où ils étaient, limitait considérablement la liberté et donnait en quelque sorte des garanties à l'exercice même de cette liberté. Eh bien, je crois que j'ai eu tort. Je n'ai jamais tout à fait tort, bien sûr, mais enfin ce n'est pas exactement ça. Je crois que ce qui est en jeu, c'est tout autre chose. C'est qu'en fait cette liberté, à la fois idéologie et technique de gouvernement, cette liberté doit être comprise à l'intérieur des mutations et transformations des technologies de pouvoir. Et, d'une

37. Jean-Yves Grenier et André Orléan, *op. cit.*, p. 1161.

38. Michel Senellart, *op. cit.*, p. 42.

39. *NBP*, p. 63.

40. C'est dans *SP*, p. 223-225.

façon plus précise et plus particulière, la liberté n'est pas autre chose que le corrélatif de la mise en place des dispositifs de sécurité. »⁴¹

L'erreur provient de l'ignorance des dispositifs de sécurité. En 1975, Foucault ne conçoit pas encore clairement l'existence de dispositifs dépassant les mécanismes disciplinaires. Et, dès lors, il ne peut que constater la simultanéité du développement des dispositifs disciplinaires et de l'émergence du libéralisme. La cohérence exigeait donc que le libéralisme soit alors perçu au travers d'une dialectique assez simple : la revendication de liberté individuelle est contrebalancée par les contraintes disciplinaires (qui préparent les individus à un exercice en quelque manière prédéterminé de la liberté). Dès l'instant où les dispositifs de sécurité sont dégagés et analysés, le libéralisme du XVIII^e siècle ne se pense plus comme ce qui est contredit par le disciplinaire ; il devient l'incarnation de la biopolitique.

Si Foucault change d'avis quant à la signification historique du libéralisme, il le fait cependant sur la base d'un certain parti-pris dans le choix de ses références à l'économie politique :

« Mais de quelle économie politique nous parle-t-il ? Foucault associe très clairement économie politique et moindre gouvernement (*NBP*, p. 31). C'est la raison pour laquelle il se focalise sur le milieu du XVIII^e siècle, plus précisément sur la décennie des édits libéraux (1754-1764), période d'un grand changement dans les techniques du pouvoir et de l'apparition de la raison gouvernementale moderne. Quand il parle du "savoir économique" qui sert de modèle à la gouvernamentalité, il ne fait donc référence qu'à un corpus assez limité de textes, ce qui le conduit à négliger ou à occulter d'autres formes de savoir. »⁴²

À la lumière de leurs connaissances, les économistes jugent donc que Foucault opère un choix très sélectif parmi les écrits d'économie politique du XVIII^e siècle. Cette même sélectivité fonctionne aussi quand il s'agit de l'analyse de la disette. En effet, en 1775, Necker avait publié la *Législation sur le commerce des grains*, ouvrage dans lequel il contredisait l'analyse des dysfonctionnements du marché des grains telle qu'elle avait été proposée en 1763 dans la *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains* par Louis-Paul Abeille⁴³. Or, c'est ce dernier texte qui est la référence unique des commentaires de Foucault ; il ne souffle mot de l'ouvrage de Necker.

Dans le cadre construit par sa problématique (une problématique qui consiste à interroger les transformations de la gouvernamentalité sous l'effet de la biopolitique),

41. *STP*, p. 50.

42. Jean-Yves Grenier et André Orléan, *op. cit.*, p. 1162.

43. Pour être complet, il faut ajouter qu'en 1776, par un édit, Turgot établit la liberté du commerce des grains.

Foucault est amené à proposer une définition du libéralisme décomposée en trois facettes constitutives :

« [...] véridiction du marché, limitation par le calcul de l'utilité gouvernementale et, maintenant, position de l'Europe comme région à développement économique illimité par rapport à un marché mondial. »⁴⁴

La première facette, c'est donc le passage du marché juridictionnel au marché véridictionnel, c'est-à-dire la substitution d'un marché fondé sur la vérité des prix à un marché réglé par la réglementation des prix⁴⁵. La seconde facette, c'est l'application au gouvernement des principes qui justifient cette transformation du marché. En effet, le marché véridictionnel suppose la « catégorie générale »⁴⁶ d'intérêt en tant qu'elle unifie les catégories d'échange et d'utilité. Et la catégorie d'utilité doit alors elle aussi s'appliquer au gouvernement :

« Question fondamentale du libéralisme : quelle est la valeur d'utilité du gouvernement et de toutes les actions du gouvernement dans une société où c'est l'échange qui détermine la vraie valeur des choses ? »⁴⁷

La troisième facette tient à la critique du mercantilisme : le jeu du marché entre États européens ne doit pas être un jeu à somme nulle mais un jeu dans lequel toute l'Europe gagne. Et pour cela il n'y a qu'une solution : étendre le marché au monde : « Le jeu est en Europe, mais l'enjeu c'est le monde. »⁴⁸ La mondialisation accompagne donc nécessairement le libéralisme dès son origine.

La définition du libéralisme par Foucault ne contient manifestement pas tout ce qu'un libéral met dans la doctrine qu'il embrasse. Ainsi, par exemple, Alain Laurent propose cette définition du libéralisme classique et originel :

« [...] le primat axiologique de l'indépendance et de la responsabilité individuelles, le caractère inviolable des droits individuels (à commencer par le droit de propriété privée, mais aussi plus généralement celui de pouvoir librement disposer de soi à condition de respecter le droit équivalent d'autrui) et par suite la priorité accordée au consentement volontaire et aux relations contractuelles, le caractère indivisible de la liberté politique et de la liberté économique (liberté des échanges, libre marché) assorti de l'idée que l'ordre social peut et doit être généré par la "main invisible" et régulatrice du droit renforcé par un État limité (l'État de droit soumis au respect d'un état de droit qu'il n'a pas créé mais doit faire régner), le refus conséquent de l'interventionnisme étatique centralisé excédant ces limites et donc

44. *NBP*, p. 62.

45. Nous reviendrons sur ce raisonnement de Foucault dans la sous-partie suivante.

46. *NBP*, p. 46.

47. *Ibid.*, p. 48.

48. *Ibid.*, p. 57.

du paternalisme de l'État-providence comme du "despotisme législatif" ou de la démocratie dégradée en "tyrannie de la majorité" [...] »⁴⁹

Cette ambitieuse définition mérite d'être, autant que possible, condensée. On peut en retenir : 1) Individualisme. 2) Respect du droit à disposer de soi (donc le droit de propriété est fondamental). 3) Primat du contrat. 4) Unité indissoluble de la liberté politique et de la liberté économique (démocratie et marché). 5) Une société réglée par le droit, non par l'État. 6) Limitation du pouvoir d'État. 7/ Refus de l'interventionnisme, donc refus de l'État-providence. 8/ Méfiance à l'égard de la souveraineté populaire (la démocratie doit être encadrée par le droit).

On constate aisément que Foucault ne prétend pas à une telle exhaustivité et qu'il ne retient du libéralisme "classique" que les éléments qui prennent un sens à l'intérieur de son questionnement de la gouvernementalité. Ce qui est bien légitime puisqu'on pourrait aussi s'amuser à relever les impensés (ou les non-dits) de la définition du libéralisme par un libéral : dès l'instant où la propriété est un droit dont l'usage libre est garanti, il est évident que se créeront des inégalités. Le droit à disposer de soi devient alors pour certains l'obligation de vendre leur force de travail. Ces inégalités rendent le contrat illusoire puisqu'il met en relation des puissants et des faibles. L'État a pour fonction de sécuriser ces inégalités puisqu'il ne doit pas fausser la liberté des échanges. La démocratie est limitée par l'obligation de garantir la liberté du marché. On doit donc admettre que dans toute définition il y a de l'impensé. Et, dans celle que Foucault donne du libéralisme, il y en a manifestement aussi. Mais, chez lui, ce n'est pas l'affiliation idéologique qui empêche de voir certains éléments ; c'est la problématique qui éclaire certaines faces et en laisse d'autres dans l'ombre : il s'agit, pour Foucault, de suivre la perspective exclusive d'un examen du rapport entre la gouvernementalité, la biopolitique et le libéralisme.

C'est pourquoi Foucault aborde la question de la liberté sous un angle très différent de celui choisi par le doctrinaire libéral : les fondements "naturels" et les progrès historiques de la liberté ne sont pas intéressants car « jauger la quantité de liberté entre un système et un autre n'a, je crois, de fait pas beaucoup de sens. »⁵⁰ . La liberté n'est jamais que le produit d'un mode de gouvernement :

« Donc, la liberté dans le régime du libéralisme n'est pas une donnée [...]. La liberté, c'est quelque chose qui se fabrique à chaque instant. Le libéralisme n'est pas ce qui

49. Alain Laurent, *Le libéralisme américain. Histoire d'un détournement*, Les Belles Lettres, Paris, 2006, p. 18.

50. *NBP*, p. 64.

accepte la liberté. Le libéralisme, c'est ce qui se propose de la fabriquer à chaque instant [...]. »⁵¹

Ainsi, pour le dévot libéral, la liberté est un fondement naturel donné, alors que pour Foucault analysant le libéralisme elle est un résultat produit par une rationalité gouvernementale, par un art de gouverner dans une conjoncture spécifique.

Il reste cependant à déterminer le mode particulier de production de la liberté dans le libéralisme :

« Quel va être alors le principe de calcul de ce coût de la fabrication de la liberté ? Le principe de calcul, c'est bien entendu ce qu'on appelle la sécurité. [...] Problème de la sécurité : protéger l'intérêt collectif contre les intérêts individuels. Inversement, même chose : il va falloir protéger les intérêts individuels contre tout ce qui pourrait apparaître, par rapport à eux, comme empiètement venant de l'intérêt collectif. »⁵²

Ce que le libéral ne peut dire, c'est donc que le libéralisme est tout entier pris dans une tension entre sécurité et liberté et que cette tension est l'objet d'un calcul permanent. Et cela reconduit Foucault à évoquer le lien, dans le libéralisme, entre liberté et techniques disciplinaires :

« Deuxième conséquence, bien sûr, de ce libéralisme et de cet art libéral de gouverner, c'est la formidable extension des procédures de contrôle, de contrainte, de coercition qui vont constituer comme la contrepartie et le contrepoids des libertés. »⁵³

Foucault contredit donc le 24 janvier la confession qu'il faisait le 18 janvier 1978 : finalement, il existe bien un lien "organique" entre art libéral de gouverner et techniques disciplinaires. Ce qui l'amène à parler à nouveau de Bentham et du panoptique comme « formule même d'un gouvernement libéral »⁵⁴.

Toutes ces hésitations sont l'indice d'une difficulté. Pour la surmonter, Foucault va devoir faire un saut brutal jusqu'au XX^e siècle et aux formes nouvelles que le libéralisme y revêt.

Libéralisme et néolibéralisme : unité et différences

On vient de le voir, Foucault éprouve le besoin d'aller voir du côté du néolibéralisme pour éclairer la mise en place des sociétés biopolitiques parce que le libéralisme "originel" ne

51. *Ibid.*, p. 66.

52. *Ibid.*, p. 66-67.

53. *Ibid.*, p. 68.

54. *Ibid.*, p. 69.

lui permet pas de résoudre la contradiction apparente entre un « gouvernement frugal » qui gouverne le moins possible et le même gouvernement qui doit, simultanément, sécuriser les libertés en les encadrant de dispositifs disciplinaires. Du libéralisme au néolibéralisme, il reste nécessairement des éléments communs : le sujet d'intérêt, gouverner le moins possible, le statut du marché. Mais quelles sont les différences significatives ?

Pour répondre à une telle question, on peut commencer par se donner une formulation synthétique non des principes mais des éléments structurels du libéralisme :

« Dès lors, la gouvernementalité libérale va consister à confiner l'activité des individus calculateurs dans la sphère de la production/circulation/consommation des marchandises et à "border" celle-ci, d'une part, de mesures de régulation – telles que les législations anti-trusts – destinées à compenser la tendance des marchés à se dérégler, et, d'autre part, de disciplines et de normes destinées à former et à reproduire des individus capables et soucieux de mettre en œuvre leur rationalité naturelle. Le déploiement du libéralisme est donc inséparable du partage entre la sphère de la production et la sphère de la reproduction. »⁵⁵

On a donc, avec le libéralisme, une réalité dédoublée : d'un côté le sujet d'intérêt dans la sphère de la production et de l'autre le sujet discipliné dans la sphère de la reproduction. Concernant le sujet d'intérêt, l'art de gouverner libéral garantira la liberté du marché par des régulations (qui n'auront pas d'autre finalité que celle-là) ; concernant le sujet discipliné, l'art de gouverner libéral agira sur les corps pour les rendre plus efficaces (plutôt que de « rationalité naturelle », il serait sans doute préférable ici de parler d'efficacité). C'est précisément ce dédoublement que le néolibéralisme remet en cause en faisant comme si production et reproduction obéissaient à la même logique : il n'y a pas de raison d'opposer un sujet d'intérêt à un sujet discipliné. C'est le même sujet qui est un producteur et, en même temps, le producteur de lui-même : le sujet entrepreneur de lui-même.

Avec cette distinction de principe entre logique libérale et logique néolibérale nous disposons d'un fil conducteur pour nous repérer dans la nouveauté théorique du néolibéralisme et de ses politiques. Il reste cependant à savoir comment est historiquement apparu le néolibéralisme. L'école ordolibérale existe dès la République de Weimar, bien que son manifeste fondateur ne date que de 1936. Il est intéressant d'esquisser rapidement le contexte dans lequel elle va émerger. À l'articulation des XIX^e et XX^e siècle, l'Allemagne avait considéré l'existence de cartels comme étant conforme à la liberté du commerce. La République de Weimar avait ensuite formalisé la cartellisation de l'économie allemande :

55. Michel Feher, « S'apprécier, ou les aspirations du capital humain », *Raisons politiques* 2007/4 (n° 28), p. 20.

« une ordonnance sur les cartels (*Kartellverordnung*), en 1923, [...] avait consacré la cartellisation de l'économie allemande »⁵⁶. Puis, « sous le régime nazi les cartels deviennent un relais de la politique économique dirigiste »⁵⁷. Et, en 1936, le pouvoir nazi transforme « la cartellisation en une organisation sous forme de “groupes économiques” »⁵⁸. C'est parce qu'il s'inquiète de ce processus d'intégration progressive de l'économie à l'État que le manifeste ordolibéral va réaffirmer la nécessité de la concurrence : au lieu d'absorber l'économie et de soumettre le marché à des impératifs strictement politiques (ceux du réarmement), l'État devrait « concevoir la constitution économique comme ordre juridique »⁵⁹. Il faudrait donc que, pour éviter cette dérive qui affecte simultanément la liberté du marché et les libertés civiles, l'État constitutionnalise la concurrence, qu'il la grave dans le droit. Il ne s'agit donc plus seulement de se contenter du libéralisme classique en séparant l'État et le marché pour protéger le marché des interventions de l'État. En effet, l'État doit conserver un rôle à l'égard du marché ; et pour justifier ce rôle premier et déterminant attribué à l'État – constitutionnaliser la concurrence –, les ordolibéraux mettaient en avant un argument qui va au-delà de la critique libérale “classique” de l'État :

« Les ordolibéraux avaient critiqué le libéralisme classique, en relevant que, dans un système économique, les atteintes à la liberté pouvaient provenir aussi bien de l'État que des puissances privées. C'est cette perspective qui explique l'idée d'une économie construite à partir d'un cadre juridique. »⁶⁰

Ainsi, la liberté ne doit pas seulement être protégée de l'État ; elle doit aussi l'être des « atteintes émanant de la sphère privée »⁶¹, c'est-à-dire de la menace des monopoles et des

56. Hugues Rabault, « Pour introduire à l'ordolibéralisme », *L'ordolibéralisme aux origines de l'École de Fribourg-en-Brigsau*, L'Harmattan, Paris, 2016, p. 19. Dans ce texte, Hugues Rabault signale que c'est Michel Foucault qui a introduit en France les thèmes de l'ordolibéralisme. Il postule une hostilité de principe de Foucault au néolibéralisme (pour un conservateur, Foucault, ça ne peut qu'être de la “pensée 68”) et il lui reproche « une méthode à base d'approximations et d'analogies » (p. 27). Cependant, le sens qu'il prête à la notion foucauldienne de gouvernementalité relève non pas de l'approximation mais carrément du contresens : « Le cours concernant la *Naissance de la biopolitique* s'inscrit dans un cycle de réflexions mettant en avant la mise en place progressive d'une “gouvernementalité”. L'œuvre de Foucault veut montrer que derrière l'idéal du progrès, de la raison, de la liberté, etc., ce qui se met en place est en fait une “gouvernementalité” croissante. La liberté proclamée par les Lumières n'est donc qu'un assujettissement qui prend les apparences de l'émancipation. Dans la relecture du libéralisme par Michel Foucault, l'ordolibéralisme tient une place quasi providentielle, car il représente l'idée d'une liberté instaurée et garantie par l'État » (p. 26-27). Muni des œillères libérales, Hugues Rabault rabat sommairement la notion de gouvernementalité sur celle d'un pouvoir étatique nécessairement contraignant et abusif. Contresens qui annule arbitrairement toute la problématisation historique des formes du gouvernement de soi et des autres.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, p. 20.

59. *Ibid.*, p. 22 : extrait du manifeste de 1936 cité par Hugues Rabault.

60. *Ibid.*, p. 24.

61. *Ibid.*, p. 19.

cartels. Or, paradoxalement, seul l'État est en capacité de garantir solidement cette double protection ; et il peut le faire en constitutionnalisant la concurrence grâce au droit.

C'est seulement après la seconde guerre mondiale que l'école de Fribourg va voir ses orientations mises en œuvre dans la construction de l'économie sociale de marché qui caractérisera la RFA. En Allemagne, après-guerre, la reconstruction est bien entendu une priorité absolue. Et, dans une Europe à reconstruire, cette priorité a le même effet que partout : les politiques interventionnistes sont indispensables. Il existe cependant une différence essentielle entre l'Allemagne et d'autres pays européens : l'Allemagne est sous occupation et elle a perdu toute souveraineté. Comment et pourquoi restaurer quelque chose qui pourrait ressembler à une souveraineté ? Le pourquoi est au pouvoir de la volonté politique de l'occupant américain : alors qu'on entre dans la guerre froide, les américains vont entreprendre de refonder un État allemand pour, de fait, séparer leur zone d'occupation de la zone soviétique. Mais le comment pose problème : comment faire dans une conjoncture où il n'y a plus d'État, plus de peuple et plus d'institutions politiques ? Pour surmonter toutes ces absences, l'idée va consister à créer une monnaie : le 20 juin 1948 une réforme monétaire substitue le *Deutsche Mark* (DM) au *Reichsmark* (RM). Et l'on donne, dans la zone d'occupation américaine, 40 DM à chaque allemand. Conscients de ce qui est en train de se jouer, les soviétiques dénoncent cette évidente violation du traité de Postdam et font le blocus de Berlin. On peut donc résumer cette suite d'événements ainsi :

« [...] la réforme monétaire est un acte promu par une puissance militaire d'occupation. Son enjeu est de nature essentiellement politique : créer un nouvel État permettant d'affronter la puissance communiste. On se trouve ici dans le registre le plus pur de la souveraineté. »⁶²

Ce n'est que le 24 juin que cette re-création d'une souveraineté monétaire s'accompagne de l'événement que Foucault retient abusivement (et doctrinairement) comme unique acte de conception de la RFA (une RFA qui ne sera pourtant officiellement créée qu'en 1949) : la libération des prix. En effet, les techniciens (sous l'influence des ordolibéraux) proposent de soumettre toute l'économie au mécanisme des prix ; ce qui constitue une proposition qui, indiscutablement, renoue le libéralisme puisqu'elle soumet entièrement l'État à la contrainte de la liberté des prix : ce n'est plus à l'État de réguler le marché (et, donc, éventuellement, de contrôler les prix), c'est au marché de réguler l'État. Inversion de la contrainte : le marché

62. Jean-Yves Grenier et André Orléan, *op. cit.*, p. 1174. Pour une présentation détaillée des conditions de création de la RFA et de son économie sociale de marché (sous l'influence des conseillers ordolibéraux de Ludwig Erhard, ministre de l'économie de 1949 à 1963), on peut se reporter aux pages 1164-65 et 1172-1177 de cet article.

n'est plus sous la contrainte de l'État, c'est l'État qui sera sous la contrainte du marché et de la liberté des prix. Et c'est pourquoi Foucault voit dans cet événement une mise au second plan décisive de la souveraineté :

« En fait, dans l'Allemagne contemporaine, l'économie, le développement économique, la croissance économique produit de la souveraineté, produit la souveraineté politique par l'institution et le jeu institutionnel qui fait précisément fonctionner cette économie. »⁶³

C'est l'économie qui crée la souveraineté ; on a donc une inversion radicale au regard de la souveraineté telle qu'elle avait été conçue jusqu'alors.

Le problème, c'est que, en ne considérant que la libération des prix, Foucault oublie la création *préalable* d'une monnaie. Et cela n'est pas sans importance, au contraire. Pour deux raisons. La première, c'est que la création d'une monnaie est par définition un acte de souveraineté. C'est même l'acte de souveraineté par excellence. Dès lors, tout le raisonnement de Foucault, qui voit dans l'ordolibéralisme et l'économie sociale de marché un effacement de la souveraineté, tombe à plat. La seconde raison, plus théorique, tient au statut même de la monnaie. On peut observer que, lorsqu'il parle du néolibéralisme, Foucault ne parle quasiment jamais de la monnaie. Et cela est fort compréhensible : la monnaie est quelque chose qui encombre fortement les théoriciens néolibéraux puisqu'elle est une sorte de scandale insupportable : elle déroge au principe de la concurrence. En effet, son émission relève d'un monopole (hier comme aujourd'hui, seule LA banque centrale a le droit d'émettre de la monnaie). La monnaie a un cours légal auquel tous les échanges sont soumis. En conséquence, la monnaie est à la fois un monopole et une contrainte. Elle est donc, par excellence, l'expression de la souveraineté. Pour justifier son statut d'exception dans une économie de marché (la monnaie déroge en son origine à la logique de la concurrence), les économistes libéraux considèrent la monnaie comme un outil *neutre* qui est sans effet et sans conséquence sur les échanges. Les néolibéraux peinent, de leur côté, à accepter que la monnaie puisse totalement échapper à l'ordre concurrentiel et ils feraient volontiers entrer le scandale de cette exception sous le régime général de la norme concurrentielle⁶⁴. Dans le droit fil d'une réflexion sur la souveraineté, sur les mécanismes disciplinaires et sur les dispositifs

63. *NBP*, p.85-86.

64. À tel point que Hayek avait conçu, en 1976, « un plan de réforme visant à supprimer la monnaie centrale pour la remplacer par des moyens privés de paiement mis en concurrence » (Jean-Yves Grenier et André Orléan, *op. cit.*, note 11, p. 1170).

biopolitiques, il aurait été fort pertinent d'interroger la politique ordolibérale sur le terrain de la monnaie. Malheureusement Foucault ignore totalement la monnaie dans son analyse⁶⁵.

À côté du choix d'une économie intégralement réglée par la liberté des prix (choix téméraire dans une Allemagne ruinée), les ordolibéraux mettent en avant un autre argument essentiel pour justifier la nécessité d'avoir un État soumis à l'économie de marché et non un État encadrant et contrôlant l'économie. Ils considèrent que le nazisme n'a pas été le rejeton monstrueux d'une crise due aux excès du libéralisme (la crise de 1929). Ils ont une tout autre explication : l'économie administrée du nazisme et son parti-État totalitaire sont les conséquences de l'interventionnisme. Il existe donc une pesante continuité logique de l'interventionnisme keynésien – le « planisme » – au totalitarisme nazi. C'est ce qu'affirmait déjà, sans détour, Louis Rougier lors de son allocution d'ouverture du Colloque Lippmann le 26 août 1938 : « le planisme économique implique l'État totalitaire »⁶⁶. Il l'affirme juste après avoir dressé un tableau apocalyptique des effets du planisme :

« Bien loin d'accroître la dignité et la liberté humaine, le planisme économique les supprime, car au lieu d'adapter la production à la consommation, ce sont les consommateurs, les travailleurs, les capitalistes, les chefs d'industrie qui doivent s'adapter aux exigences *a priori* du plan. C'est ainsi qu'on voit apparaître le travail forcé, le rationnement des consommateurs, les investissements contraints dans les pays planificateurs. C'est ainsi que la perte de la liberté des transactions implique la perte de toutes les autres libertés : liberté de consommer ce qui vous plaît, liberté du choix de l'emploi et de la résidence, liberté de réunion et d'association, liberté de pensée et d'expression, car on ne saurait tolérer la moindre suspicion contre l'excellence du plan qui prétend imposer une échelle uniforme de valeurs, un choix définitif de fins et de moyens en des domaines où les goûts et les préférences sont essentiellement individuels et variés. »⁶⁷

Il faut par conséquent en tirer la conclusion qui s'impose : pour échapper au danger totalitaire, le renoncement à l'interventionnisme étatique est incontournable ; l'on doit se résigner à concevoir un État mis exclusivement au service de la concurrence et du marché⁶⁸. Foucault donne des développements consistants à cette critique du totalitarisme qui ne s'encombre guère de nuances et qui assimile sommairement planisme, socialisme et fascisme (avec pour

65. Tout se passe donc comme si, pour Foucault, il fallait ignorer la monnaie pour oublier la souveraineté. Et cela le rend parfaitement compatible avec la future logique du processus – enclenché par le Traité de Maastricht – qui va aboutir à la création d'une monnaie unique dans l'Union européenne (les États de la zone euro) : une Banque centrale européenne strictement indépendante des États, une monnaie soustraite à toute souveraineté, une monnaie déconnectée des politiques budgétaires des États, une monnaie vouée à la seule liberté de la concurrence.

66. Serge Audier, *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme*, Le Bord de l'Eau, 2008, p. 253.

67. *Ibid.*, p. 252-253.

68. On trouve un raisonnement strictement identique dans *La Route de la servitude* de Hayek.

unique alternative crédible, un libéralisme conséquent et intransigeant) : il s'attarde longuement sur la question de l'État totalitaire et il se livre à une critique virulente du socialisme (qui ne serait pas une gouvernamentalité).

L'ordolibéralisme avance une autre idée iconoclaste. Puisque l'on veut étendre la logique de marché et y soumettre l'État, il ne faut pas craindre de déborder le libéralisme classique sur un point déterminant : il ne faut pas se contenter du laisser-faire⁶⁹. En effet, puisqu'il est question d'étendre la concurrence et le marché, il convient de ne pas hésiter à créer du marché et de la concurrence. Le marché n'est pas une réalité naturelle (ce que présuppose, de fait, le libéralisme du laisser-faire) ; il est artificiel et il faut le créer⁷⁰. Les pouvoirs publics ne doivent donc pas s'interdire d'intervenir. Mais leurs interventions ne devront avoir qu'un unique objectif : organiser les conditions de la généralisation du marché concurrentiel. Röpke formulait cela sans aucune ambiguïté :

« Marché libre et concurrence des services rendus ne résultent pas de la conduite purement passive de l'État, ainsi que le libéralisme historique a voulu le prétendre dans la philosophie du "laissez-faire" ; ils ne sont donc pas le résultat surprenant et positif d'une politique économique, négative. Ils représentent au contraire un résultat artificiel fragile et dépendant d'une infinité de conditions qui ne réclament pas seulement une éthique économique très élevée, mais également un gouvernement qui, par sa législation, son administration, sa jurisprudence, sa politique financière et sa direction morale et spirituelle, travaille en faveur du maintien de la liberté du marché et de la concurrence, en créant le cadre institutionnel et juridique, en déterminant les règles de la lutte économique et en surveillant leur application avec une sévérité toute impartiale, mais impitoyable. »⁷¹

On retrouve concentrés dans ce bref passage les thèmes fondamentaux qui singularisent l'ordolibéralisme : le caractère artificiel du marché ; l'exigence éthique au service de la concurrence ; l'arbitrage par l'État. Ainsi, le problème n'est pas - comme chez les libéraux - d'exclure l'État du marché (une politique économique négative) ; il est de faire en sorte que

69. Toujours dans l'allocution inaugurale du colloque Lippmann, Louis Rougier faisait la même observation : l'une des deux confusions qui constituent les « maux de notre temps », c'est « l'identité posée entre le libéralisme et la doctrine manchestérienne du *laissez-faire, laisser-passer* ». La première confusion étant, bien entendu, de croire que le socialisme s'oppose au fascisme. (Louis Rougier, *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme*, p. 251)

70. Dans la même allocution, commentant *La Cité libre* de Walter Lippmann, Louis Rougier formulait exactement la même idée : « Le second intérêt du livre de Walter Lippmann est d'avoir montré que le régime libéral n'est pas seulement le résultat d'un ordre naturel spontanée comme le déclaraient, au XVIII^e siècle, les nombreux auteurs des Codes de la Nature ; mais qu'il est aussi le résultat d'un ordre légal qui suppose un interventionnisme juridique de l'État » (Louis Rougier, *Le Colloque Lippmann*, p. 253). Comme on peut le constater, les idées "originales" des ordolibéraux sont assez partagées par leurs contemporains néolibéraux.

71. Wilhelm Röpke, *La Crise de notre temps*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1962 (1^{ère} éd. allemande 1942), p. 260-261.

l'État garantisse au mieux, c'est-à-dire positivement, « la libre concurrence non truquée »⁷². Et pour cela, il peut être moralement nécessaire de tolérer, à un moment donné, un monopole car il peut parfois être conjonctuellement utile de disposer d'un « service public ». Dans ce cas, la meilleure solution est de « transformer le monopole privé en monopole public »⁷³. Le lecteur est surpris : les ordolibéraux seraient-ils des défenseurs d'une économie mixte dans laquelle l'État pourrait soustraire une partie de l'activité économique à l'initiative privée ? Il n'en est rien car Röpke prend immédiatement le soin d'ajouter : « Mais, en général, il s'agira surtout de combattre le monopole lui-même et de le retransformer en concurrence. »⁷⁴ On reste donc dans un univers connu : primat de la concurrence sur toute autre forme d'organisation économique. Et l'État a pour fonction de veiller au respect rigoureux de ce primat ; c'est la racine de la fonction morale de l'État. Ce qui donne naissance à une « éthique de la concurrence » qui, pragmatiquement, peut occasionnellement et brièvement tolérer quelques entorses modestes et ponctuelles.

De plus, dans une véritable économie de marché, il n'y a pas lieu de s'inquiéter exagérément de l'apparition momentanée d'un monopole. En effet le prix de monopole est lui-même dépendant des prix des marchés qui l'entourent, c'est-à-dire des prix déterminés sur les marchés concurrentiels qui entourent l'éventuel monopole appartenant à une entreprise qui fournit un bien ou un service sans concurrent. C'est ce qu'expliquait von Mises⁷⁵ en 1949 :

« Ce serait une grave méprise de déduire de l'antithèse entre prix de monopole et prix concurrentiel, que le prix de monopole résulte de l'absence de concurrence. Il y a toujours concurrence catallactique⁷⁶ sur le marché. La concurrence catallactique n'est pas moins un facteur de formation des prix de monopoles qu'elle ne l'est dans la formation des prix concurrentiels. La forme de la courbe de la demande qui rend possible l'apparition de prix de monopole et qui oriente le monopoliste est déterminée par la concurrence de toutes les autres utilités qui se disputent l'argent des acheteurs. Plus haut le monopoliste fixe le prix auquel il est disposé à vendre, plus grand est le nombre des acheteurs potentiels qui adressent ailleurs leur argent et achètent d'autres biens vendables. Sur le marché, toute marchandise est en compétition avec toutes les autres. »⁷⁷

72. *Ibid.*, p. 260.

73. *Ibid.*, p. 261-262.

74. *Ibid.*, p. 262.

75. von Mises se rattache à l'école autrichienne et non à l'école de Fribourg. Mais il est indiscutablement néolibéral (voir *Histoire du libéralisme en Europe*, PUF, pp. 1053-1065).

76. Concurrence dans les échanges sur le marché.

77. Ludwig von Mises, *L'Action humaine. Traité d'économie*, trad. R. Audouin, PUF, Paris, 1985, p. 325.

On l'a compris, si le prix du bien ou du service fourni en situation de monopole est inutilement élevé, l'intérêt des consommateurs sera de renoncer à l'achat de ce bien ou de ce service et d'acquérir des biens ou des services d'une nature totalement différente. Si le billet de train est trop cher, je voyage avec ma voiture ou je renonce à mon voyage et je consomme des loisirs ou de l'habillement. Donc, dans une économie de marché, si l'État ne vient pas subventionner abusivement une entreprise, même en situation de monopole, le vendeur est dépendant de la concurrence et du marché. Le problème à régler, c'est donc exclusivement celui de l'État et de ses interventions, pas celui du monopole d'un moment.

Pour les ordolibéraux, il y a une morale de l'État, et cette morale c'est de toujours agir en ayant pour intention de créer de la concurrence. Mais l'action qui poursuit la réalisation de cette bonne intention – qui est littéralement “inconditionnée” – peut provisoirement emprunter le détour d'un service public (donc d'un monopole) ; mais ce détour n'est acceptable qu'à la double condition que ce service reste inscrit dans un environnement global concurrentiel et qu'il soit, dans une conjoncture donnée, le seul moyen (transitoire) d'un futur retour à la concurrence.

C'est cette façon novatrice de mettre la construction politique sous la tutelle de l'économie qui conduisait les ordolibéraux à proposer d'inscrire dans la Constitution allemande « le principe fondamental selon lequel toute mesure de politique économique et sociale doit obéir au critère de la “conformité à la logique du système économique” »⁷⁸. En effet, selon eux (et toutes les variétés de néolibéraux s'accordent globalement sur ce point essentiel), on constate une parfaite adéquation de principe entre la démocratie et le marché à *condition que la démocratie s'organise autour du marché* :

« [...] le marché lui-même se présente comme un processus démocratique puisque tous les individus y déterminent en tant que consommateurs la variation des prix, qui apparaissent ainsi comme le résultat d'un plébiscite permanent et déterminent également par voie de conséquence la production et les entreprises appelées à la fournir. »⁷⁹

von Mises, en 1922, allait encore plus loin en affirmant que le but de la démocratie est la paix civile et que cette paix est idéalement garantie par la coïncidence automatique et spontanée, en démocratie, entre gouvernants et gouvernés. Or, cette finalité est accomplie par le marché de manière encore plus parfaite que par les consultations électorales ; en effet, à chaque instant – et non de loin en loin quand le peuple est se fait

78. François Bilger, « Un exemple de pouvoir des idées : l'influence des idées ordolibérales en Allemagne fédérale », 1983, p. 5.

79. *Ibid.*

entendre par le moyen de consultations électorales – le consommateur “vote” en achetant tel produit plutôt que tel autre :

« La guerre civile est évitée lorsqu'il existe des institutions qui permettent un changement pacifique de gouvernement. Sur le plan économique, dans une société fondée sur la propriété privée des moyens de production, il n'est pas nécessaire pour atteindre ce même but de recourir à des institutions analogues à celles que la démocratie a créées sur le plan politique. La libre concurrence y pourvoit à elle seule. Toute production doit nécessairement s'adapter aux désirs des consommateurs. Dès qu'elle n'y répond plus, elle cesse d'être rentable. Ainsi la libre concurrence assure la soumission des producteurs à la volonté des consommateurs et le transfert des moyens de production, des mains de ceux qui refusent ou sont incapables de répondre aux exigences des consommateurs, dans les mains d'individus plus aptes à diriger la production. C'est le consommateur qui est le maître de la production. Considérée de ce point de vue, l'économie est une démocratie dans laquelle chaque centime joue le rôle d'un bulletin de vote. Elle est une démocratie dont les représentants ne jouissent que d'un mandat toujours révocable. »⁸⁰

En somme, avec une remarquable économie d'institutions, l'économie de marché, grâce à la seule concurrence, réalise l'idéal démocratique à chaque instant (par l'intermédiaire des choix du consommateur) là où il n'est atteint que de manière discontinue et aléatoire par l'intermédiaire des institutions politiques (les électeurs ne peuvent choisir que lorsqu'ils sont consultés). von Mises balaie même l'objection qui vient immédiatement à l'esprit : la démocratie permet aux électeurs de choisir ses dirigeants, alors que l'économie de marché ne permet pas aux consommateurs de choisir les dirigeants des entreprises. Représentation erronée selon von Mises. En effet, en choisissant d'acheter ou de s'abstenir d'acheter, le consommateur élimine de fait certains dirigeants d'entreprise et, à l'opposé, assoie le pouvoir des dirigeants des entreprises efficaces et rentables. C'est donc, en dernière instance, le consommateur qui “choisit” les dirigeants d'entreprise. Il le fait chaque jour et pas seulement tous les quatre ou cinq ans quand il s'agit pour lui de choisir ses dirigeants politiques (donc uniquement quand il est appelé à voter). Comment mieux dire que le marché et la démocratie sont indissociables ? On peut même admettre que le jeu de la concurrence garantit un marché par nature plus démocratique que ce que peuvent accomplir les bulletins de vote. Les consommateurs votent tous les jours ; les électeurs ne votent qu'une fois de temps en temps.

On voit ici apparaître le thème – constant chez tous les néolibéraux – d'un lien postulé originaire entre démocratie et économie de marché ; mais un thème dont on verra plus loin

80. Ludwig von Mises, *Le Socialisme. Étude économique et sociologique*, trad. P. Bastier, A. Terrasse et F. Terrasse, Librairie de Médicis, Paris, 1938 (1^{ère} éd. allemande 1922), p. 379-380.

que, derrière cette façade conciliante et irénique, il existe une forte tendance à “encadrer” l’expression démocratique en la bornant au respect impératif de la libre concurrence et du droit de disposer librement de sa propriété. C’est paradoxalement au nom du lien nécessaire unissant démocratie et marché que, au mépris éventuel des choix démocratiques souverains des peuples, les dirigeants néolibéraux se sentent autorisés à intervenir pour cadenasser les choix politiques : la souveraineté est donc placée sous la tutelle d’une conception très exclusive de l’économie – celle du marché et de la concurrence. Et si les dirigeants qui sont à la tête des institutions politiques démocratiques font le choix de dénaturer la concurrence, s’ils portent atteinte au marché, même si cela s’inscrit dans un processus politique soutenu par un choix majoritaire, il faut intervenir : par définition, le libre choix du consommateur est supérieur au libre choix de l’électeur. Il est évident que dans une telle logique, l’option la plus rationnelle est celle qui “constitutionnalise” l’économie de marché et son principe de concurrence libre et non faussée.⁸¹

C’est aussi au nom du consommateur que la mise en œuvre des politiques néolibérales aux États-Unis, dans les années 1980 et 1990, s’est appuyée sur une lutte anti-syndicale féroce et systématique :

« Mais, dans le même temps, la véritable exploitation des travailleurs s’est beaucoup intensifiée sur le lieu de travail, et le travailleur a pratiquement *disparu* de l’imaginaire public en tant que sujet socio-économique. Le consommateur a remplacé le travailleur et a pris, dans la pratique économique, le premier rôle de sujet et d’objet ; c’est en son nom qu’une multitude de réglementations ont été systématiquement bafouées. »⁸²

La démocratie de marché ne tolère pas la présence de syndicats dans les entreprises parce que, tout simplement, le travailleur est avant tout un consommateur. Et, en tant que consommateur, il a intérêt à bénéficier de prix bas qui rendent biens et services accessibles à tous. Pour obtenir de tels prix, il faut de bas salaires. Donc l’intérêt du travailleur en tant que consommateur c’est d’être mal payé. Bien entendu, pour rendre acceptable (voire souhaitable) ce tête-à-queue idéologique, il faut que le travailleur se pense (et se vive) d’abord comme un consommateur et non comme un travailleur. Or, les syndicats sont par définition une entrave à une politique de bas salaires. Il faut donc casser les sections syndicales dans les entreprises pour être ensuite en mesure de fabriquer idéologiquement un agent économique

81. C’est cette “constitutionnalisation” que proposait le TCE en 2005. Repoussé par référendum par les français, le même traité est revenu inchangé en 2007 (et il a été adopté par le Congrès). Mais sans la “constitutionnalisation”.

82. Rick Fantasia, « Dictature sur le prolétariat. Stratégies de répression et travail aux États-Unis », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/3, n° 138, p. 17.

subjectivement plus consommateur que producteur. Durant les années 1980 et 1990, aux États-Unis, des sociétés de conseil vendaient leur expertise aux entreprises pour étouffer les grèves et éliminer toutes les formes d'expression syndicale.

Le néolibéralisme américain reprend à son compte l'ensemble des orientations de l'École de Fribourg et, plus globalement, de la première génération des théoriciens néolibéraux. Il le fait sans guère s'attarder sur les subtilités des ordolibéraux quand il s'agit de l'autorité morale de l'État pour concilier la finalité de la concurrence avec d'éventuels détours par un monopole de service public. Il ajoute cependant à cet ensemble idéologique une idée nouvelle sans précédent : la logique d'entreprise, qu'on doit appliquer à la société comme à l'État, doit être étendue jusqu'à l'individu. En effet, c'est le calcul coûts/bénéfices qui s'applique à tous les choix et l'on ne voit pas pourquoi l'individu devrait être exclu de ce calcul : tous les choix de la vie quotidienne peuvent être interprétés en fonction d'un calcul rationnel. C'est bien dans le cadre de cette logique que les néolibéraux américains inventent le concept de capital humain : chaque individu fait des calculs rationnels au sujet de son éducation, du temps qu'il passe à apprendre ou à ne rien faire, de ce qu'il investit pour se former, du temps et de l'argent qu'il consacre à ses loisirs, etc. De même, les choix de vote dans la démocratie représentative obéissent aussi à de tels calculs ; on peut donc repenser toute l'activité politique démocratique à partir de ce modèle économique et se passer de toutes considérations, de tout vain bavardage, sur les valeurs ou les principes. Pour être plus précis, on devrait même dire que la valeur ou le principe qu'on met sur le marché de l'opinion dans une démocratie représentative doit faire l'objet d'un calcul en termes de coûts et de bénéfices : la démocratie est un produit de consommation comme les autres ; et un élu (ou un prétendant à l'élection) est un producteur qui investit sur un marché concurrentiel, un marché sur lequel il va rechercher la plus haute rentabilité. Pour finir, cette extension de la logique d'entreprise à l'individu, devrait engager, de manière plus générale, un remaniement radical de l'ensemble des sciences sociales : en effet ce modèle coûts/bénéfices redéfinit l'objet de chacune de ces sciences et devrait donc aboutir à une remise en chantier épistémologique dans chaque secteur disciplinaire.

Il existe une question sur laquelle il y a un désaccord – une question qui n'est pas secondaire – entre libéraux et néolibéraux : c'est la concurrence. Chez les libéraux, il y a une croyance partagée en un *ordre naturel* qui viendrait fonder la concurrence. Et c'est bien pourquoi le laisser-faire et le laisser-passer vont de soi pour eux : ils aboutiront tout naturellement au meilleur monde économique et social. Pour les néolibéraux, la concurrence

n'est pas *naturelle* ; elle nécessite la construction d'un *ordre positif ou légal* : il faut que la concurrence soit organisée pour qu'elle produise le meilleur ordre social. On vient de le voir avec Röpke⁸³. Et on trouve aussi, très explicitement, le même raisonnement chez Louis Rougier en 1938 :

« Ce que j'appelle libéralisme constructif n'est pas identifiable à la théorie manchestérienne du laisser-faire, laisser-passer, car un tel libéralisme se détruit lui-même en aboutissant par le seul jeu de la concurrence et de la sélection naturelle à une économie de monopole correspondant à un régime ploutocratique. Le libéralisme constructif implique un ordre juridique positif tel que la possibilité de la concurrence soit toujours sauvegardée, c'est-à-dire un ordre juridique tel que la formation des trusts, des holdings, etc., devienne impossible [...]. »⁸⁴

Pour se convaincre que l'identité propre du néolibéralisme réside dans l'affirmation que la concurrence n'est pas naturelle mais construite par le droit, on peut lire l'affirmation de cette même idée sous la plume de Hayek (à condition d'admettre que Hayek, lorsqu'il parle de libéralisme, affirme une thèse qui renouvelle la conception libérale à la racine et en fait alors un *néo-libéralisme*) :

« Le libéralisme est basé sur la conviction que la concurrence est le meilleur moyen de guider les efforts individuels. Il ne nie pas, mais souligne au contraire que, pour que la concurrence puisse jouer un rôle bienfaisant, une armature juridique soigneusement conçue est nécessaire. »⁸⁵

C'est donc l'État qui devra construire l'armature juridique qui fera de la concurrence une sorte de création continuée que rien ne pourra détruire tant que le totalitarisme honni ne viendra pas liquider cette armature. L'État n'est donc pas l'ennemi de la concurrence ; il doit tout au contraire s'en faire l'accoucheur et le garant.

Au-delà des arguments propres à Röpke et à Rougier, pour comprendre le désaccord entre libéraux et néolibéraux, il faut en revenir au raisonnement des libéraux : laissée à elle-même, la concurrence menace de se tuer elle-même et de finir dans le monopole (ce que Rougier dit clairement craindre). Donc, si l'on est confronté à une entente entre entreprises ou à la création d'un monopole, l'État devra, *à cet instant*, intervenir pour conjurer la menace de constitution d'un monopole. Pour les néolibéraux, paradoxalement, cette intervention détruira

83. Voir la citation extraite des pages 260 et 261 de *La Crise de notre temps*.

84. Louis Rougier, *Les Mystiques économiques*, 1938, cité par André Piatier, « Ludwig von Mises *Le socialisme* ; Louis Rougier *Les mystiques économiques* ; Walter Lippmann *La cité libre* ; Maurice Bouvier-Azam *La doctrine corporative* », *Politique étrangère*, n°6 - 1938 - 3^eannée, p. 636.

85. *La Route de la servitude*, op. cit., p. 33. À signaler : Édouard Philippe a utilisé cette même citation dans le discours qu'il a prononcé le 5 mars 2019 devant l'Autorité de la Concurrence. La prolifération idéologique néolibérale est désormais si généralisée qu'elle métastase dans le cerveau de n'importe quel "décideur".

le libre fonctionnement du marché ; et, de ce fait, elle ne pourra qu'aggraver davantage la situation. Il faut donc à tout prix anticiper une telle situation et faire en sorte qu'il soit impossible que les conditions de l'émergence d'un tel monopole puissent être un jour réunies. En effet, concurrence ou monopole, c'est l'État qui crée *a priori* les conditions pour l'existence de l'une ou de l'autre. Dès lors, si l'on souhaite éliminer le risque de constitution d'un monopole quelconque, il faut que, en amont, l'État et le droit organisent et garantissent la concurrence. On voit que cela ne doit pas se faire après-coup, en déformant tout à coup, par une décision administrative et réglementaire, le libre jeu de la concurrence sous prétexte qu'on constate alors que ce jeu, abandonné à lui-même, menace conjoncturellement de supprimer la concurrence dans tel ou tel secteur d'activité. L'État a pour mission, et pour devoir, d'aménager par le droit les conditions qui installent la concurrence au présent et la perpétuent au futur : le droit anticipe et crée le marché. En une seule fois et pour toujours. Tout se passe donc comme s'il s'agissait de réguler en amont un régime de dérégulation permanente qui, ensuite, fonctionnera éternellement de lui-même en aval.

Il y a donc désaccord sur l'origine du marché : pour les libéraux, il est inscrit dans la nature même de l'échange, alors que, pour les néolibéraux, il est construit artificiellement par le droit. En somme, la concurrence est pour les premiers une donnée ontologique alors que pour les seconds elle est le résultat d'une construction, elle est instituée et elle relève de la norme :

« dans son exigence de propagation de la rationalité économique, le néolibéralisme est plus normatif qu'ontologique ; et il préconise à cet effet un cadre institutionnel, une série de mesures politiques et un discours. Le néolibéralisme est un projet constructiviste : pour lui, la stricte application de la rationalité économique à tous les domaines de la société n'est pas un donné ontologique ; il œuvre donc [...] au développement, à la diffusion et à l'institutionnalisation de cette rationalité. »⁸⁶

Le désaccord porte fondamentalement sur l'origine de la logique marchande : elle est donnée et spontanée pour les uns, instituée pour les autres. Et c'est précisément parce qu'il la pense instituée que le néolibéral va pouvoir concevoir le projet de l'étendre bien au-delà des frontières de la seule activité économique, c'est-à-dire l'étendre à tous les aspects de la vie collective ou de l'existence individuelle.

Ce désaccord débouche nécessairement sur une divergence de fond quand il s'agit de considérer ce qu'il faut attribuer comme rôle à l'État :

86. Wendy Brown, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*, trad. C. Vivier, Les Prairies ordinaires, Paris, 2007, p. 51.

« Dans la perspective néolibérale, et notamment dans sa tradition autrichienne, bien plus que d'une limitation de l'État, il s'agit d'un changement de nature de l'intervention étatique. Ce que l'on demande à l'État, c'est de produire des normes juridiques et des lois qui instituent le marché. En d'autres termes, il faut gouverner pour le marché, pour le rendre possible, pour qu'il puisse ainsi jouer son rôle régulateur et pour qu'il puisse enfin constituer le principe de rationalité politique. Intervenir sur les conditions de marché, cela veut dire que le gouvernement n'a pas à intervenir sur les effets de marché : il ne doit pas corriger les effets du marché. »⁸⁷

D'un côté, avec les libéraux, on gouverne le moins possible, donc on ne légifère qu'après-coup et en dernier ressort ; on le fait lorsqu'il faut protéger la liberté des échanges, quand il faut préserver le marché et la concurrence. De l'autre, avec les néolibéraux, on gouverne en créant les normes juridiques du marché qui, ensuite, régleront d'elles-mêmes l'ensemble des activités humaines. On a donc d'un côté un État qui intervient, comme à contrecœur, uniquement si l'on peut craindre des effets négatifs sur la liberté des échanges. Et, de l'autre, un État qui intervient résolument pour créer la norme de la concurrence et l'imposer à toutes choses.

L'intervention de l'État prend de la sorte une valeur exclusivement négative pour un libéral : le laisser-faire signifie nécessairement que l'État doit intervenir le moins possible et, dans l'idéal, ne pas intervenir du tout. Pour un néolibéral, il y a une intervention nécessaire de l'État, celle qui instaure la concurrence ; c'est ce que Michaël Föessel désigne d'une formule éclairante : « l'interventionnisme concurrentiel propre au néolibéralisme »⁸⁸. Il y a, en apparence, un paradoxe dans l'association des notions d'intervention et de concurrence. Et pourtant, il s'agit bien de cela dans le néolibéralisme : une intervention dont le but est d'instaurer la concurrence en tant que principe universel, de créer les conditions de sa permanence et d'en faire une réalité englobante. L'État intervient pour ne plus avoir à intervenir. C'est cette même croyance en une concurrence qu'il faut instituer qui poussait Hayek à écrire des lignes surprenantes sous sa plume :

« [...] on ne peut combiner planisme et concurrence qu'en faisant des plans pour la concurrence, mais non pas contre elle.

Nous tenons beaucoup à ce que notre lecteur n'oublie pas que le planisme que nous critiquons est uniquement le planisme contre la concurrence, celui qui veut se substituer à la concurrence. C'est d'autant plus important que nous ne saurions, dans le cadre de cet ouvrage, discuter du planisme indispensable au fonctionnement le plus efficace et le plus bienfaisant possible de la concurrence. Mais comme dans l'usage courant le mot « planisme » désigne presque exclusivement le planisme

87. Antonella Corsani, « Rente salariale et production de subjectivité », *Multitudes* 2008/1 (n° 32), p. 105.

88. Michaël Föessel, « Néolibéralisme versus libéralisme », *Esprit*, novembre 2008, p. 86.

dirigé contre la concurrence, nous l'utiliserons dans ce sens, dussions-nous abandonner à nos adversaires un terme excellent qui mérite un meilleur sort. »⁸⁹

Des lignes surprenantes car Hayek ne cesse de stigmatiser le « planisme » ; il en fait l'incarnation du collectivisme honni. Mais, si l'on comprend bien, il en est ainsi uniquement parce que l'adversaire interventionniste s'est approprié l'idée de plan et que, en raison de cette captation, l'on est obligé de traiter le « planisme » comme une terrible maladie. En fait, si l'on met entre parenthèses l'affrontement polémique qui fait que les mots tombent d'un côté de la barricade parce qu'ils sont choisis par les uns contre les autres, il pourrait bien exister un « bon » plan : celui qui aurait pour seul objectif de créer une concurrence généralisée.

Si l'on additionne le premier désaccord entre libéraux et néolibéraux sur le caractère naturel ou artificiel du marché et de la concurrence au second désaccord sur le rôle de l'État et de ses interventions, on aboutit à une divergence théorique complète sur la conception du rapport entre l'État et la société :

« C'est pourquoi on ne peut pas faire du néolibéralisme la simple continuité du libéralisme d'Adam Smith. Il ne s'agit pas seulement de faire une place plus grande à un marché supposé naturel en réduisant l'espace occupé par l'État et régi par des artifices légaux ; il s'agit de produire activement une réalité institutionnelle et des rapports sociaux entièrement ordonnés selon les principes du calcul économique de type marchand. »⁹⁰

On a donc, sur le versant libéral, un marché et un État distinct qui doit intervenir le moins possible. Et, sur le versant néolibéral, on a une concurrence à instituer que l'État doit étendre à toute la société. Ce qui suppose deux regards distincts sur la démocratie : versant libéral, l'individu a des droits naturels et l'État doit les lui garantir ; il est donc double : citoyen pour une part, et acteur économique (producteur et consommateur) pour une autre part. Versant néolibéral, l'individu est toujours et partout un sujet calculateur ; le citoyen est donc comme effacé par le consommateur. La politique n'est plus alors structurée par la question démocratique ; c'est une offre proposée à des consommateurs de propositions politiques qui choisissent exclusivement à partir de calculs d'utilité individuelle. Cette opposition dans la conception de la dimension politique s'enracine dans des représentations anthropologiques incompatibles : le sujet d'intérêt dont se réclame et le libéralisme et le néolibéralisme n'est pas entendu de la même manière par l'un et par l'autre.

89. Friedrich Hayek, *La Route de la servitude*, op. cit., p. 37.

90. Christian Laval, « Penser le néolibéralisme », *Revue internationale des livres et des idées*, n°2, novembre-décembre 2007.

L'anthropologie caractéristique du libéralisme est différente de celle du néolibéralisme. Les penseurs libéraux du XVIII^e siècle peinent encore à dégager le sens du concept d'intérêt : il est d'abord un intérêt-passion avant de devenir un intérêt-besoin. On retrouve cette distinction dans l'œuvre d'Adam Smith : il commence par écrire la *Théorie des sentiments moraux* avant de rédiger *La Richesse des nations*. Il y a donc encore une dualité entre les conduites morales et les comportements économiques, entre la sympathie et l'utilité. Une dualité qui s'associe avec le problème de l'articulation du « sujet de droit » avec le « sujet d'intérêt ». ⁹¹ Et ce n'est qu'au fil du temps que les libéraux résorberont ce dualisme en soumettant le social à l'économique :

« L'idéologie économique, l'économie comme philosophie, se présente en effet progressivement comme la solution concrète aux problèmes les plus décisifs du XVII^e et du XVIII^e siècle : ceux de l'institution et de la régulation du social. » ⁹²

L'anthropologie néolibérale ne s'embarrasse plus de ce genre de nuances : l'intérêt commande tous les comportements et il se définit comme une recherche de la satisfaction des désirs. Et, dans cette recherche, il n'est plus question de morale puisqu'elle est entièrement dirigée, pour chaque individu, par le calcul. Ainsi, « le néolibéralisme se fonde sur une anthropologie axée sur le concept d'intérêt et sur le primat de la concurrence » ⁹³ alors que l'anthropologie libérale se fondait sur le sujet de droit et l'échange.

De la biopolitique au néolibéralisme : Foucault et Bourdieu divergent

Il n'y a pas lieu, chez Bourdieu, de s'attarder longuement sur les conditions historiques de naissance du libéralisme et sur les nuances qui distinguent le néolibéralisme du libéralisme. Alors que cela est indispensable chez Foucault. Pourquoi ? La raison fondamentale semble assez évidente : l'intérêt que Foucault porte au libéralisme et au néolibéralisme est dicté par la poursuite de son travail sur la gouvernementalité et son histoire. Arrivé à la biopolitique, il lui faut nécessairement en passer par ces approches de l'art de gouverner car on ne peut postuler que la naissance concomitante des technologies de sécurité et du discours libéral soit une pure coïncidence historique dénuée de signification. L'intérêt que Bourdieu porte au néolibéralisme tient à tout autre chose : d'une part, à la nécessité pour le sociologue de mesurer, au présent, les effets des orientations néolibérales sur

91. Problème exposé par Foucault dans les pages 277 à 282 de *NBP*.

92. Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, Paris, 1999 (1^{ère} éd. 1979), p. 41.

93. Michaël Föessel, *op. cit.*, p. 88.

les rapports sociaux (point de vue scientifique) ; et, d'autre part, au désir de porter le savoir académique jusque dans le débat public (nécessité pour le scientifique d'intervenir au-delà des murs qui enferment ses recherches). On a donc deux façons très différentes d'aborder le néolibéralisme : la première vise à éclaircir une difficulté interne à la recherche (la naissance de la biopolitique ne peut s'analyser qu'en passant par le préalable d'une connaissance de l'art libéral de gouverner), la seconde s'efforce de mettre des acquis de la recherche à disposition de la cité (en faire des outils pour aider le mouvement social à résister aux formes contemporaines de la domination). Cela explique deux choses : en premier lieu, là où Foucault consacre beaucoup de temps à définir et distinguer, Bourdieu se cantonne au relevé des grands traits. En second lieu, là où Foucault oppose libéralisme et néolibéralisme, Bourdieu ne voit globalement que continuité. On pourrait résumer ces observations d'une façon simple (mais sans doute assez éclairante) : on est en présence de ce qui distingue radicalement une problématique de la gouvernementalité et de son histoire d'une problématique de la domination et de sa sociologie.

À cet instant, la tentation est grande de tomber dans le cliché usuel concernant ces deux références reconnues de la pensée française de la fin du XX^e siècle : on a affaire à deux penseurs critiques installés au Collège de France, mais l'un aurait progressivement renoncé au militantisme alors que l'autre s'y serait engagé tardivement mais fortement. Cliché, car il est faux de considérer que Bourdieu n'est "intervenu" qu'à partir des grèves de 1995 : seul le tintamarre médiatique de 1995 (unanimité des médias dominants dans le soutien à la "réforme" et dans la dénonciation de l'archaïsme des grévistes) crée cette illusion. Et il est sans doute tout aussi erroné de faire comme s'il n'y avait, de la part de Foucault, ni fascination pour l'objet qu'il choisit d'analyser en 1978-79, ni sympathie politique pour la gouvernementalité néolibérale : son intérêt pour l'ordolibéralisme allemand et pour le néolibéralisme américain s'accompagne d'une critique virulente du socialisme et d'une discrète volonté politique de réconcilier la gauche avec l'idée de marché⁹⁴. Il ouvre un espace de réflexion dans lequel s'engouffreront ceux de ses héritiers qui collaboreront avec la « deuxième gauche » et la Fondation Saint-Simon : Pierre Rosanvallon et toute la procession des adorateurs de l'économie sociale de marché qui vont inspirer au Parti socialiste son abandon des classes populaires et sa conversion symétrique à la dérégulation financière. Sur

94. Sur les partis-pris politiques de Foucault dans la seconde moitié de la décennie 1970, voir Mitchell Dean et Daniel Zamora, *Le Dernier homme et la fin de la révolution. Foucault après Mai 68*, Lux Éditeur, Montréal, 2019, particulièrement pp. 49-52.

la question du néolibéralisme, entre Foucault et Bourdieu, le plus politique et le plus engagé des deux n'est pas forcément celui auquel l'air du temps nous invite à penser en première approximation.

Sur le fond, Foucault et Bourdieu construisent deux appréhensions du libéralisme – classique ou nouveau – qui sont divergentes. Leur première divergence tient à la question de la continuité : permanence d'un côté, discontinuité de l'autre. En effet, Bourdieu ne s'interroge pas sur ce qui distinguerait par principe le libéralisme originel du néolibéralisme de la fin du XX^e siècle. La crise de 1929 a déblayé le terrain pour l'État-providence et les politiques keynésiennes. Mais le libéralisme entreprend dès les années 1930 de refermer cette parenthèse. Dans cette histoire, le libéralisme est une doctrine économique qui fait retour sous les habits du néolibéralisme. Et le néolibéralisme n'est ainsi qu'une forme radicalisée de libéralisme. Elle est radicalisée parce qu'elle se propose d'expurger l'économie de toutes ses régulations, de liquider l'État social et d'étendre le marché et la concurrence à tous les aspects de la vie (en s'efforçant de rendre l'individu orphelin de toutes les formes de solidarités collectives). On a donc une continuité sans à-coups, avec une violence sociale sans cesse plus féroce pour les dominés (précarité, inégalités, austérité, contrôles sécuritaires). Le néolibéralisme n'est rien d'autre qu'un ultra-libéralisme : une confrérie des ultras du libéralisme.

Pour Foucault, les choses sont toutes différentes puisqu'il met en relief des discontinuités majeures du libéralisme classique au néolibéralisme. En effet, la naissance du libéralisme est un événement pratique et concret qui survient dans une conjoncture précise (par exemple : la libre circulation des grains dont nous avons déjà parlé), avant d'être un événement théorique ou doctrinal. Le néolibéralisme apparaît beaucoup plus tard dans un tout autre contexte historique : il naît comme une solution pour se soustraire aux menaces de dérives vers les totalitarismes (communisme, fascisme, nazisme) ; en effet, la multiplication des interventions d'un État visant à protéger sa population peut faire glisser insensiblement sur la pente qui mène jusqu'à une gouvernementalité fondée sur l'illimitation d'un pouvoir concentré dans un parti-État. Paradoxalement, le néolibéralisme n'est cependant pas opposé à toutes les interventions de l'État puisqu'il conçoit que le marché et la concurrence doivent être construits et garantis par les normes du droit – alors que le libéralisme classique les considérait comme une réalité naturelle. De plus, il n'oppose plus l'État au marché puisqu'il embrasse une orientation proprement "révolutionnaire" qui est de soumettre l'État lui-même au modèle du marché. Il ne s'appuie plus sur l'hypothèse d'une tension entre l'individu et

l'État puisque l'entreprise devient le modèle de toute réalité individuelle ou collective. Ainsi, du libéralisme au néolibéralisme, on a bien affaire à deux formes biopolitiques ; mais on ne peut pas estimer que l'une radicaliserait l'autre sur un fond de simple permanence théorique.

On peut mettre en exergue une divergence encore plus importante : selon Foucault, le libéralisme naît sur le principe du gouverner le moins possible. Il est biopolitique dans le sens où le rôle de l'État n'est plus alors de policer sa population mais, au contraire, de s'appuyer sur la « naturalité » de sa population pour développer la richesse qui, ensuite, permettra la croissance démographique de cette même population. C'est donc en veillant au bien-être de sa population qu'un État augmente sa puissance. Le libéralisme met donc un terme à l'État de police des XVI^e et XVII^e siècles. Et, s'il est nécessaire de refonder ce projet avec d'autres objectifs pour l'État, c'est parce que, d'une part, le libéralisme originel reste encore prisonnier de mécanismes disciplinaires et, d'autre part, parce que la rationalité biopolitique a pris au XX^e siècle la forme exterminatrice des États totalitaires. Le « gouverner le moins possible » est donc à réinventer pour que l'on puisse se soustraire au dangereux modèle interventionniste keynésien qui renforce le contrôle par l'État, qui réglemente, qui cadenasse le marché et qui régent la vie sociale. Bourdieu ne souscrit en rien à cette conception du libéralisme et du néolibéralisme qui les envisage comme une substitution du « gouverner le moins possible » à un gouvernement de contrôle et de police. Au contraire, pour le sociologue de la domination, on a affaire, avec la radicalisation néolibérale, à deux phénomènes convergents : le premier, c'est le recul de l'État face au marché ; et ce recul, c'est mécaniquement celui de l'État social, c'est-à-dire de la part de l'État qui crée et qui gère la protection sociale. Cela a des conséquences sur les conditions de vie : chômage, précarité, exclusions, migrations, etc. De ce fait, on a un second phénomène : le renforcement de l'État sécuritaire, avec des politiques de contrôle et de répression de plus en plus systématiques et contraignantes pour tous, voire agressives et violentes à l'égard de certaines populations qui sont jugées superflues au regard des besoins et des intérêts du marché. Le néolibéralisme a donc tout à voir avec un renforcement de l'État de police (et peu de choses à voir avec la fable foucauldienne de son déclin). La main gauche de l'État (l'État social) s'atrophie au fur et à mesure que sa main droite (l'État coercitif) s'hypertrophie. C'est à cette condition que s'opère le passage du *Welfare* au *Workfare*. La mise en œuvre de politiques néolibérales se singularise donc par un effet de vases communicants : moins il y a de social, plus il y a de coercitif ; moins il y a de collectif, plus il y a de répressif. On est donc bien loin de la mutation sereine d'une société disciplinaire vers une société biopolitique. En fait, l'État néolibéral se débarrasse de la gestion

collective des risques et du bien-être pour la confier au marché (par exemple, éliminer progressivement la mutualisation des accidents de la vie en faisant en sorte que ces risques soient – au nom de la responsabilité individuelle – transférés sur le marché d’offres assurantielles privées et concurrentes les unes avec les autres). En retour, il développe l’État policier (dispositifs de surveillance multiples, incarcérations massives, mesures administratives “préventives” – sans parler des bénéfices secondaires et conjoncturelles d’un état d’urgence qui est désormais inscrit dans le droit commun). Dans la description de cette dynamique historique, on n’aperçoit rien de très conforme au schéma foucauldien.

On pourrait résumer ces divergences en les condensant dans une incompatibilité : selon Foucault, libéralisme et néolibéralisme ont pour horizon la sécurité de la population, donc l’euphémisation de la violence par substitution du sujet d’intérêt au sujet de droit de la souveraineté. Selon Bourdieu, à l’inverse, ils augmentent cette même violence parce que le sujet est désormais systématiquement renvoyé à sa seule responsabilité individuelle (effritement de l’État social). Il apparaît donc que l’engagement de Bourdieu au côté du mouvement social est tout à fait cohérent avec ses constats concernant les mécanismes néolibéraux : il défend la main gauche de l’État et condamne la violence sociale sans cesse grandissante que l’État néolibéral, par son abstention, exerce contre ses sujets. Par contre, si l’on regarde du côté de Foucault, on peine à trouver une cohérence entre l’engagement militant (on pense ici notamment au GIP) et son analyse théorique du libéralisme. Le temps ne rompt pas la continuité théorique des analyses au fil des ans (des mécanismes de souveraineté jusqu’aux mécanismes biopolitiques en passant par les mécanismes disciplinaires), alors qu’il dissout la cohérence des engagements politiques concrets.

Le facteur explicatif principal de cette incompatibilité entre Foucault et Bourdieu tient sans doute à leurs façons opposées de concevoir le lien entre le pouvoir et l’État : par principe, et depuis toujours, le premier distingue les deux. Pour le second, l’un est toujours à l’horizon de l’autre⁹⁵.

95. Nous y reviendrons dans la partie III.

II-2/ Foucault, l'ordolibéralisme allemand et le néolibéralisme américain

Foucault disparaît alors que la vague des politiques gouvernementales néolibérales qui s'apprêtent à chambouler le monde est tout juste naissante : Thatcher et Reagan sont arrivés au pouvoir quelques années plus tôt⁹⁶. Au début des années 1980, la pensée critique peine encore à prendre la mesure de l'ampleur de la mutation qui s'amorce à l'intérieur du capitalisme et qui s'apprête à bouleverser, en une génération, les formes du travail, l'intensité de l'exploitation et l'ensemble des conditions de vie. Qui plus est, durant ses dernières années, Foucault concentre sa réflexion sur des questions qui n'ont, apparemment, pas grand chose à voir avec cette mutation. Cependant, quelques années auparavant, il a jugé utile de consacrer une année entière de son cours au Collège de France à l'étude du néolibéralisme : le cours de 1978-79 a pour titre *La Naissance de la biopolitique* ; mais, de fait, ce cours est l'occasion, pour Foucault, d'exposer longuement les grands traits de l'ordolibéralisme allemand (Röpke, Eucken, école de Fribourg) et du néolibéralisme américain (Gary Becker, théorie du *public choice*, École de Chicago). On peut parler d'un « exposé » dans la mesure où une lecture neutre, sans prévention et sans parti-pris, peine à déceler dans les propos de Foucault (du 10 janvier au 4 avril 1979) la force critique qu'on leur attribue aujourd'hui comme une évidence. Nous avons tendance à lire le cours de Foucault avec les lunettes – ou avec les œillères ? – dont nous avons hérité après la lecture des interprétations de Thomas Lemke, de Wendy Brown et, en France, de Pierre Dardot et Christian Laval.

L'ordolibéralisme allemand et le néolibéralisme américain marqueraient le passage d'une forme de gouvernementalité à une autre : selon Foucault, après les balbutiements liés aux politiques économiques interventionnistes conduites partout dans le monde capitaliste (Keynes, Beveridge, etc.), la mutation de la gouvernementalité du simple État de sécurité au plein État de droit s'accomplit enfin totalement. Au milieu du XX^e siècle, l'État "libéral" prétend encore protéger le marché contre la menace d'interventions extérieures et contre la menace de dérives internes (les deux menaces se concrétisant dans le risque de création de monopoles). Ce libéralisme hésitant s'apprête à céder devant un néolibéralisme conquérant qui propose d'inverser les rapports entre le marché et l'État : ce ne sera plus désormais l'État qui déterminera les frontières du marché – frontières à l'intérieur desquelles devrait régner sans partage le laissez-faire. C'est le marché qui va s'imposer à l'État parce qu'il sera

96. Foucault estime cependant que l'« installation du modèle néolibéral en France » date de 1972 (*NBP*, p. 206).

désormais considéré comme *le* modèle pour l'État. D'un État qui modèle encore le marché, on va passer, de réforme en réforme, à un État modelé par le marché.

Pour qui accepte de s'atteler à la lecture patiente de cette année de cours, il y a bien des étonnements et des interrogations. Le premier étonnement tient à l'originalité de l'objet d'étude choisi : dans le champ philosophique ou politique français, en dehors des étroits cercles dirigeants traditionnellement libéraux (qui apprécient peu la publicité ou le débat public et préfèrent les conclaves discrets et l'entre-soi), qui, alors, s'intéresse aussi scrupuleusement à la littérature et à la pensée d'inspiration néolibérale ? Au fil de la lecture, une autre interrogation vient assez vite à l'esprit : n'y a-t-il pas une inflexion radicale dans le choix des objets d'analyse et dans la démarche même de Foucault ? En effet, ce dernier semble abandonner sans explication les objets qui faisaient depuis plusieurs années la matière de ses réflexions, c'est-à-dire les dispositifs de savoir-pouvoir et leur évolution au fil de l'histoire des formes de gouvernementalité ; autrement dit, il abandonne l'examen méthodique des « mécanismes de pouvoir »⁹⁷. *Sans explication* explicite, mais non sans justification : Foucault revient à plusieurs reprises dans le séminaire sur la continuité théorique qui le conduit à élargir et déplacer son objet d'étude ; il s'agit désormais de réfléchir à l'évolution contemporaine de la gouvernementalité en portant l'analyse jusqu'aux dimensions de la société tout entière (et plus seulement en la cantonnant à l'examen d'objets spécifiques et délimités comme la folie, la prison ou la sexualité).

Une autre interrogation porte sur la tonalité du travail conduit par Foucault durant cette année 1978-79 : le "style" semble changer de nature puisque Foucault consacre une grande partie des cours de l'année à la restitution synthétique des écrits et des idées des ordolibéraux, de Hayek et de Becker (écrits et idées sans doute alors peu connus de son public), comme s'il s'agissait de faire une sorte de paraphrase et de commentaire⁹⁸ de ce qu'ils ont écrit ; tout se passe comme si on glissait insensiblement de la généalogie à l'idéologie. Et, en effet, il y a dans ce séminaire quelque chose de déstabilisant pour le lecteur qui a fréquenté les travaux antérieurs de Foucault : l'analyse s'éloigne nettement des formes – connues de ce lecteur – de la mise en perspective historico-critique du discours psychiatrique, ou de l'appareil pénal, ou des discours sur la sexualité. Foucault semble renoncer au travail « généalogique » au profit d'une adhésion à peine voilée – et même assez explicite à plusieurs

97. Ce sont pourtant ces « mécanismes de pouvoir » qui caractérisent encore la bio-politique telle qu'il la définit en préalable du cours de l'année précédente (voir *STP*, p. 3-6).

98. Le même Foucault, vingt-cinq ans plus tôt, avait dit tout le mal qu'il pensait de la pratique du « commentaire » (voir *Naissance de la clinique*, PUF, Paris, 1983, p. XII-XIII).

reprises – à la perspective d’une réduction de l’État (pouvoirs et interventions étatiques) par les politiques néolibérales (avec un intérêt non dissimulé pour la politique alors conduite en Allemagne par les gouvernements Brandt et Schmidt).

Dans ce contexte, comment faire du Foucault de ce séminaire une source pour une critique “altermondialiste” de la mondialisation ? Peut-on considérer comme insignifiant le fait que, quand il évoque longuement Hayek, Foucault ne semble jamais être disposé à soupçonner que le discours de dénonciation du « planisme » accompagne nécessairement des dispositifs de contrôle dans lesquels s’exerceront des micro-pouvoirs éminemment contraignants, voire oppressifs⁹⁹ ? Faut-il admettre que, loin de poser les rudiments d’une critique de la mondialisation future, il adhère alors par principe aux politiques néolibérales à venir (politiques à l’époque encore seulement en gestation) ? Comment interpréter son affirmation d’une gouvernementalité confrontée, au XX^e siècle, à une alternative brutale entre totalitarisme et libéralisme, une alternative excluant toute possibilité d’une troisième voie¹⁰⁰ ?

Ultime question à l’horizon de cette relecture du cours de 1978-79 : que faut-il penser des contorsions formelles qui conduisent certains de nos contemporains¹⁰¹ à repérer cette fascination de Foucault pour la gouvernementalité néolibérale tout en suggérant qu’elle offrirait une séduisante perspective de renouvellement pour toute la pensée critique contemporaine ? Le renversement consisterait à retourner le néolibéralisme contre lui-même et, dans le même mouvement, à retourner l’avenir de la critique contre son passé : il serait possible d’exhumer du cours une réhabilitation libertaire – parce que la réflexion est foncièrement antiétatique – de l’individu et de la “liberté”, de sublimer son propos en un « art de l’insoumission ». Autrement dit, il faudrait penser avec Foucault dans les catégories du néolibéralisme pour, paradoxalement, s’émanciper de la mondialisation capitaliste. N’y a-t-il pas là un tour de passe-passe (faussement) dialectique qui met artificieusement concepts et principes tête-bêche ?

De fait, pour qui veut bien entendre ce que Foucault énonce sans lui prêter des pensées de derrière peut-être plaisantes mais bien difficiles à établir rigoureusement, le néolibéralisme apparaît dans le cours de 1978-79 comme l’horizon indépassable de la fin du XX^e siècle. N’y

99. Foucault ne prête aucune attention au soutien, explicite et militant, que Hayek apporte au régime de Pinochet (un soutien qui ne porte pas uniquement sur la mise en œuvre des recettes économiques ultra-libérales des Chicago Boys).

100. Comment ne pas voir dans cette alternative fermée un divorce politique sans appel avec le socialisme alors proposé par une Union de la Gauche aux portes du pouvoir ?

101. On trouve ce paradoxe cultivé, par exemple, par l’ouvrage de Geoffroy de Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Fayard, Paris, 2012.

a-t-il pas alors quelque contradiction à faire de ce Foucault l'actualité et l'avenir de la critique du néolibéralisme ? L'auditeur ou le lecteur du cours de 1978-79 qui ne préjuge pas de son contenu supposément critique éprouve l'impression embarrassante et ambiguë d'une critique qui "ne passe pas". En effet, le travail critique qui est conduit cette année-là au Collège de France peut ne pas "passer" en deux sens bien différents : soit parce que ce cours est difficile à digérer pour les analyses de la biopolitique qui l'ont précédé (comme si l'on avait affaire à un revirement inattendu de Foucault) ; soit parce que, tout à l'inverse, le travail critique se continue discrètement et s'approfondit sans perdre ni sa coloration (ses couleurs ne sont pas "passées") ni sa cohérence biopolitiques. Et, avec cette seconde interprétation, ce travail nous contraindrait *aujourd'hui* à un remaniement en profondeur de nos "habitudes" critiques.

De la biopolitique au libéralisme : la cohérence de la démarche

Présenter le séminaire de 1978-79 comme une conversion brutale de Foucault au néolibéralisme, donc comme une inclination subite dans le sens des thèses et des principes politiques que la « deuxième gauche » commence à mettre en avant (c'est-à-dire le présenter comme une intention conjoncturelle de convertir la gauche de gouvernement au « réalisme » et au marché), est peu attentif aux explications "structurelles" données par Foucault lui-même. Dès la leçon inaugurale, le 10 janvier 1979, il prend soin de dresser un tableau de l'évolution de l'art de gouverner : le libéralisme et le néolibéralisme sont décrits comme la destination historique de toute cette évolution en Occident. Au XV^e et au XVI^e siècle, la gouvernementalité prend la forme de la « raison d'État » : le souverain a pour ambition d'assurer la puissance de l'État. Au XVII^e et au XVIII^e siècle, la gouvernementalité change de nature car on commence à opposer des droits naturels à la puissance du souverain. Pour demeurer légitime, le souverain doit alors gouverner à l'intérieur des limites de cette nature qui pose des droits. Le droit devient ainsi une limite *extérieure* imposée au gouvernement. Mais le XVIII^e siècle invente l'économie politique ; le principe de son discours est que, pour bien gouverner, il faut gouverner le moins possible. Dès lors, ce qui va limiter le gouvernement ne lui sera plus extérieur mais *intérieur* : le gouvernement va désormais devoir se limiter lui-même. Cette dynamique historique a deux conséquences. Tout d'abord, cela donne son contenu au libéralisme : son principe sera précisément la limitation interne des pouvoirs du gouvernement (constitution, parlement, presse, etc.). Et, ensuite, cela génère « l'activation du principe impérial, non sous la forme de l'Empire, mais sous la forme de l'impérialisme, et ceci en liaison avec le principe de la libre concurrence entre les individus et

les entreprises »¹⁰². Le libéralisme est donc d'emblée présenté par Foucault comme le cadre général incontournable de la biopolitique puisqu'il est comme un « naturalisme gouvernemental »¹⁰³.

Le passage à la gouvernementalité libérale, au XVIII^e siècle, s'effectue grâce à la transition d'un « marché juridictionnel » à un « marché véridictionnel ». Foucault explique¹⁰⁴ que sous le régime de la raison d'État, le marché produisait le juste prix au travers d'un certain nombre de contraintes juridiques ; il s'agissait de concilier, grâce à la réglementation, des intérêts divergents : l'intérêt du vendeur, celui de l'acheteur, celui du nécessaire, etc. Au XVIII^e siècle, l'économie politique met en avant l'idée que le « juste prix » se forme, tout au contraire, sans intervention réglementaire. Du coup, le marché ne vise plus la justice mais la vérité : il a donc désormais pour horizon la « vérité des prix ». Cette modification de la représentation du marché (qui soustrait la détermination du prix à l'influence de l'État) a un effet déterminant sur la gouvernementalité : à l'avenir, le marché va dire la vérité de la gouvernementalité puisqu'il va devenir l'indice qui permettra de mesurer l'ampleur réelle du « gouverner le moins possible ». L'importance accordée au marché résulte de l'ambition de produire l'« l'État frugal » souhaité par l'art libéral de gouverner le moins possible. Cette ambition va donc de pair avec le passage d'un marché objet de juridiction (prix réglementés) à un marché producteur de vérité (vérité des prix).

Foucault prend alors le temps de montrer que ce basculement du juridictionnel au véridictionnel opère dans chacun de ses précédents objets d'étude : dans le cas de la folie, on est passé du lieu d'enfermement au discours « scientifique » de la psychiatrie. Dans le cas de la prison, on a glissé de la question « qu'as-tu fait ? » à la question « qui es-tu ? ». Avec la sexualité, on est parti des normes distinguant le permis du défendu pour finir par interroger la vérité du désir. On aurait donc, à chaque fois, un processus historique identique qui obéit à une seule et même dynamique : un premier moment juridictionnel, un second moment véridictionnel. Il est clair que Foucault pense le moment libéral dans la biopolitique comme le produit, à l'échelle de la société entière et du gouvernement des populations, d'un processus uniforme qu'il a mis à jour à l'occasion de chacun de ses travaux.

La suite de son enseignement explique que le libéralisme connaît une crise dans la première moitié du XX^e siècle : pour conjurer les menaces que le communisme et le national-

102. *NBP*, p. 24.

103. *Ibid.*, p. 63.

104. *Ibid.*, voir leçon du 17 janvier, pp. 33 à 36.

socialisme font peser directement sur les libertés, l'État est amené à multiplier les interventions coercitives dans la sphère économique. Et le remède devient ensuite la maladie : le libéralisme, qui pensait de la sorte se sauver, se contredit lui-même et entre en crise¹⁰⁵. Du coup, le néolibéralisme devient une nécessité, non comme une plate résurgence d'un libéralisme mis à mal par les interventions de l'État keynésien, mais comme le choix novateur du marché comme modèle pour l'État. Il existe donc une différence de nature entre libéralisme et néolibéralisme (et pas seulement une modeste différence de degré, comme le dit souvent le sens commun). Selon Foucault, elle porte sur la conception du rapport entre l'État (et donc entre la loi) et le marché : le libéralisme attendait encore de l'État qu'il règle l'échange au nom de l'utilité ; le néolibéralisme demande à l'État de se régler sur le modèle du marché, sans rien de plus. Le marché est donc très différent pour un libéral et pour un néolibéral : pour le premier, c'est le lieu de *l'échange* ; pour le second, c'est le lieu de *la concurrence*. Par conséquent, le « gouverner le moins possible » doit conduire l'État non à simplement réguler l'échange au coup par coup – et dans l'après-coup – mais bien plutôt à se régler lui-même, en amont, sur la logique de la concurrence : constitutionnalisation du principe de la concurrence, absence d'intervention et mise en marché concurrentiel de tout ce qui peut l'être.

En empruntant le détour d'une rapide histoire du marché, Foucault se donne la peine d'exposer la cohérence et la constance de sa démarche de recherche, de la folie jusqu'à l'art néolibéral de gouverner, du grand renfermement jusqu'à l'extension de la concurrence en passant par la sexualité. Mais y a-t-il réellement cohérence de la méthode pour analyser ces différents objets ?

... mais une *exception méthodologique* pour le néolibéralisme ?

Dès l'entame de la première leçon du cours de 1978-79, Foucault rappelle le principe méthodologique qui détermine la forme de toutes ses recherches historico-critiques :

« Autrement dit, au lieu de partir des universaux pour en déduire des phénomènes concrets, ou plutôt que de partir des universaux comme grille d'intelligibilité obligatoire pour un certain nombre de pratiques concrètes, je voudrais partir de ces pratiques concrètes et passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces pratiques. »¹⁰⁶

105. Pour l'exposition de cette dialectique – à l'égard de laquelle Foucault ne manifeste aucune réticence explicite – voir *ibid.*, leçon du 24 janvier 1979, pp. 70-71.

106. *Ibid.*, p. 4-5.

Pour illustrer ce que signifie cette mise entre parenthèses des universaux, il prend appui sur la démarche qu'il a suivie pour reconstituer l'histoire de la folie. Il ne s'agissait pas alors de tomber dans l'« historicisme » en décrétant que la folie n'existe pas, mais de voir ce qu'était l'enchaînement des savoirs et des institutions qui donnaient forme et réalité à la catégorie (historique) de folie :

« La méthode consistait alors à dire : supposons que la folie n'existe pas. Dès lors, quelle est donc l'histoire que l'on peut faire de ces différents événements, de ces différentes pratiques qui, apparemment, s'ordonnent à ce quelque chose supposé qui est la folie. »¹⁰⁷

Les « universaux » n'ont donc pas d'existence *avant* l'histoire et la pensée ; ils sont au contraire le produit des institutions, des pouvoirs et des savoirs. Ils sont des résultats de l'histoire. Jusqu'à la fin de sa vie Foucault rappellera ce choix méthodologique et "ontologique". Ainsi, à l'occasion du très synthétique article de présentation de toute son œuvre qu'il rédige lui-même en 1984, sous le pseudonyme de Maurice Florence, il réitère son « choix de méthode » : « un scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux anthropologiques »¹⁰⁸ qui conduit à « s'adresser comme domaine d'analyse aux "pratiques", à aborder l'étude par le biais de ce qu'"on faisait" »¹⁰⁹.

Dans la leçon du 10 janvier 1979, il précise que cette méthode générale implique, pour ce qui est de l'analyse historique des formes de la gouvernementalité, de « laisser de côté » des « notions comme, par exemple, le souverain, la souveraineté, le peuple, les sujets, l'État, la société civile : tous ces universaux que l'analyse sociologique, aussi bien que l'analyse historique et l'analyse de la philosophie politique, utilisent pour rendre compte effectivement de la pratique gouvernementale »¹¹⁰.

On peut donc supposer que l'analyse de la gouvernementalité néolibérale obéit nécessairement, elle aussi, à ce principe de méthode parce qu'il est fondateur de toute l'entreprise historico-philosophique de Foucault. Ainsi, pour présenter l'ordolibéralisme, on devrait donc partir de "ce qui se faisait" en Allemagne après-guerre, analyser des pratiques de gouvernement pour, *ensuite*, pouvoir passer les universaux « à la râpe » du concret. Or, le lecteur ne peut que constater qu'il n'en sera rien : tout le propos de Foucault se réduit à une longue restitution des principes et des arguments du discours néolibéral. Le propos s'articule

107. *Ibid.*, p. 5.

108. *DE*, n°345, « Foucault », tome IV, p. 634.

109. *Ibid.*, p. 634-635.

110. *NBP*, p. 4.

exclusivement et constamment autour des “universaux“ de ce discours : le marché, la concurrence, l’entreprise, l’État, la liberté, la société. Il reprend la critique des pratiques interventionnistes de l’État keynésien ; mais, étrangement, cette critique se développe exclusivement autour d’universaux. On récite Hayek, donc un discours qui est fondé sur une récusation obsessionnelle du « planisme » ; et cela aboutit au rejet *de principe*, sans examen *concret*, de toutes les politiques économiques interventionnistes conduites dans la première moitié du XX^e siècle, du communisme au nazisme, en passant par Keynes et Beveridge. Et ce rejet est justifié en vertu de la seule utopie d’une concurrence libre et non faussée qui n’existe nulle part ailleurs que dans les universaux du discours libéral.

Lorsqu’il met à jour la notion de « bio-politique » dans *La Volonté de savoir*, Foucault commence par la définir en rapport avec la rupture historique qu’elle introduit en Occident au XVIII^e siècle :

« L’homme, pendant des millénaires, est resté ce qu’il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d’une existence politique ; l’homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en question. »¹¹¹

Cela signifie que « le fait de vivre [...] passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et du pouvoir »¹¹², donc que nous sommes alors dans une période de « prolifération des technologies politiques, qui à partir de là vont investir le corps, la santé, les façons de se nourrir et de se loger, les conditions de vie, l’espace tout entier de l’existence »¹¹³. Pourquoi, dès lors qu’il s’agit de la période néolibérale de la gouvernementalité biopolitique, n’est-il plus du tout question d’analyser ce contrôle, ces pouvoirs, ces technologies politiques qui investissent le corps et la vie sous toutes ses formes ?

Avec la biopolitique, la norme prend nettement le pas sur la loi car le souverain ne menace plus de mort et il ne répartit plus les vivants en fonction de leur valeur ou de leur utilité pour lui :

« Un tel pouvoir a à qualifier, à mesurer, à apprécier, à hiérarchiser, plutôt qu’à se manifester dans son éclat meurtrier ; il n’a pas à tracer la ligne qui sépare, des sujets obéissants, les ennemis du souverain ; il opère des distributions autour de la norme. »¹¹⁴

Pourquoi ne pas s’intéresser aux formes de pouvoir qui normalisent, distribuent, mesurent, hiérarchisent, dès lors qu’il s’agit d’exposer la doctrine néolibérale ? De plus, l’insistance de

111. *VS*, p. 188.

112. *Ibid.*, p. 187.

113. *Ibid.*, p. 189.

114. *Ibid.*, p. 189-190.

Foucault à caractériser l'entrée dans l'âge de la biopolitique comme moment du triomphe de la norme sur la loi semble être contredite par la présentation qu'il donne de l'ordolibéralisme allemand en tant que cette école de pensée incarnerait un souci de sortir définitivement de l'État de sécurité pour entrer pleinement dans l'État *de droit* : comment la substitution biopolitique de la norme à la loi peut-elle se manifester au cœur du XX^e siècle par une gouvernementalité de part en part fondée sur l'État de droit ? Foucault allait jusqu'à parler de « phase de régression juridique »¹¹⁵ pour décrire la période historique qui s'ouvre au XVIII^e siècle avec la biopolitique. Comment est-ce compatible avec ce qu'il énonce trois ans plus tard sur l'art néolibéral de gouverner ? Le lecteur aurait bien besoin de quelques éclaircissements pour comprendre la cohérence de ce qui apparaît, au premier abord, comme un court-circuit.

La Volonté de savoir parle aussi des « résistances » et des « luttes » à l'époque de la biopolitique : de simples revendications de droit, on passe à une revendication à la vie (qui prend la forme du droit à la santé, du droit au bonheur, du droit à la satisfaction des besoins, etc.). Mais, par un curieux oubli, Foucault ne cherche jamais, quand il s'agit du néolibéralisme, à examiner les formes de résistance et de lutte que cet art de gouverner génère nécessairement, à l'instar de ce qu'il fait pour toutes les autres formes de gouvernementalité. De plus, manifestement, quand il s'intéresse au néolibéralisme, Foucault se dispense du souci de dévoilement qu'imposerait l'application du principe soupçonneux qu'il se donnait à lui-même, trois ans plus tôt, pour interroger le pouvoir :

« c'est à la condition de masquer une part importante de lui-même que le pouvoir est tolérable. Sa réussite est en proportion de ce qu'il parvient à cacher de ses mécanismes. »¹¹⁶

On ne peut donc qu'être surpris par la façon dont Foucault prend pour argent comptant les énoncés des néolibéraux, et par la naïveté enthousiaste avec laquelle il fait de ces énoncés la réalisation concrète du « gouverner le moins possible » ; et tout cela, sans jamais soupçonner qu'il pourrait « se cacher » quelque chose (normes, contrôles) sous le discours enchanteur et militant de la liberté et du marché¹¹⁷. Le néolibéralisme étant présenté comme la suprême critique de la gouvernementalité, toute autre critique et toute résistance semblent condamnées

115. *Ibid.*, p. 190.

116. *Ibid.*, p. 113. Ces deux phrases, si elles étaient écrites aujourd'hui, vaudraient très probablement à leur auteur l'accusation infâmante de « complotisme ».

117. Il n'y a aucune anticipation du processus que mettront à jour, quelques années plus tard, les travaux du sociologue Loïc Wacquant : le « gouverner le moins possible » du néolibéralisme produit une réduction de l'État social *et* une expansion symétrique de l'État pénal ; une politique qui punit doublement les pauvres.

à s'évanouir. On ne peut alors que souscrire à la remarque d'Isabelle Garo relevant le brutal changement de méthode de Foucault quand il s'est agi d'analyser l'art de gouverner libéral et le néolibéralisme :

« La situation de ce cours au sein de l'œuvre foucauldienne est en ce sens unique, puisqu'il renonce à la mise en cause de la rationalité autoproclamée d'un savoir-pouvoir que l'on s'attendrait à voir remplacé parmi d'autres. »¹¹⁸

On éprouve donc un certain malaise : pourquoi Foucault renonce-t-il ainsi à sa méthode, à ce qui a fait sa "marque de fabrique" ? Pourquoi, dès lors qu'il s'agit d'examiner la gouvernementalité néolibérale, ignore-t-il l'examen des pratiques, la mise en relation des institutions et des discours de vérité, l'analyse des dispositifs de pouvoir ? Les quelques rares allusions à l'Allemagne de Schmidt et à la France de Giscard relèvent plus du journalisme – voire, parfois, ressemblent à des incursions allusives dans des polémiques conjoncturelles datées et déjà défraîchies – que du travail théorique jusqu'alors pratiqué par Foucault. En somme, pourquoi ce statut d'*exception méthodologique* accordé par le philosophe de la biopolitique au néolibéralisme ? Faut-il y voir un *engagement* de Foucault dont la conséquence serait de soustraire le néolibéralisme à toute stratégie de soupçon historico-critique ? Et, dans de telles conditions, en quoi l'intelligente récitation foucauldienne du catéchisme néolibéral pourrait-elle armer la critique contemporaine du néolibéralisme ?

Le néolibéralisme : un *accomplissement* de la gouvernementalité ?

L'analyse de la gouvernementalité, telle que Foucault l'a conduite jusqu'alors, est une analyse de dispositifs de savoir-pouvoir : les discours de vérité sont interrogés au regard des institutions et, surtout, des technologies de pouvoir ; les diverses formes de pouvoir sont mises en rapport avec les justifications raisonnées qui structurent les systèmes de pensée de l'époque. Cette démarche est méthodiquement mise en œuvre par Foucault jusqu'à la réflexion consacrée à la naissance de la gouvernementalité libérale. Le changement de style et de méthode n'intervient qu'avec le néolibéralisme. En effet, Foucault décortique encore le libéralisme, et le « gouverner le moins possible » qui le définit, avec les mêmes principes que ceux qu'il avait posés trois ans plus tôt dans *La Volonté de savoir* : ainsi, dans la leçon du 17 janvier, il observe qu'avec le libéralisme, la notion d'intérêt unit l'échange pour accumuler les richesses avec l'utilité pour élaborer la puissance publique. Il explique donc que la

118. Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Demopolis, 2011, p. 155.

gouvernementalité libérale s'articule autour de la « véridiction du marché » et de la limitation du pouvoir gouvernemental par l'utilité, mais qu'elle va aussi avec la naissance d'un impérialisme européen sur un marché mondial¹¹⁹. Il interroge ensuite la « liberté » dont se réclame le libéralisme : dans les faits, le libéralisme crée « une sorte d'appel d'air pour une formidable quantité d'interventions gouvernementales qui seront la garantie de la production »¹²⁰. Donc, il reste fidèle à sa démarche : il ne se laisse pas abuser par un « universel » comme la « liberté » et il met à jour les conditions historiques de sa production : le « gouverner le moins possible » doit produire de la sécurité car il est une « culture du danger »¹²¹. En effet, l'État va devoir protéger les individus contre les dangers inhérents à cette culture (accidents du travail, chômage, vieillesse, etc.). Pour ce faire, il va inventer des « assurances » et générer une « formidable extension des procédures de contrôle, de contrainte, de coercition qui vont constituer comme la contrepartie et le contrepoids des libertés »¹²². Le lecteur est donc toujours dans une démarche dont il connaît la dynamique : le généreux discours libéral sur la liberté est historiquement imbriqué avec des dispositifs et des législations qui construisent le réseau des pouvoirs qui enserment les individus. On est bien dans le champ connu de la « biopolitique » puisqu'il s'agit effectivement de gouverner les vivants et de normaliser la vie. Cependant, en marge de ce soupçon qui dévoile du contrôle sous la liberté proclamée, on devine déjà une sympathie de Foucault pour ce qui constitue l'originalité de cette « critique de la gouvernementalité » ; en effet, dans le résumé du cours, il n'hésite pas à peindre le libéralisme sous les traits d'une critique globale et *radicale* du pouvoir qui s'exerce sur les gouvernés :

« Plutôt donc qu'une doctrine plus ou moins cohérente, plutôt qu'une politique poursuivant un certain nombre de buts plus ou moins définis, je serais tenté de voir, dans le libéralisme, une forme de réflexion critique sur la pratique gouvernementale. »¹²³

Il ne pourrait guère souligner avec davantage de conviction la convergence qu'il apprécie entre le travail critique que lui-même conduit et celui que suggère le libéralisme : ni l'un ni l'autre ne sont des doctrines et ils partagent une perspective commune, celle d'être d'abord une critique des *pratiques*. Une convergence peut-être pas si incongrue qu'on pourrait le

119. *NBP*, p. 62.

120. *Ibid.*, p. 64.

121. *Ibid.*, p. 68.

122. *Ibid.* On pouvait légitimement attendre ici une incursion dans une anticipation de ce que sera l'État pénal du néolibéralisme américain. De la part du fondateur du Groupe d'Information sur les Prisons, cela aurait pu couler de source. Mais il n'en est rien.

123. *Ibid.*, résumé du cours, p. 327.

croire pour qui, une fois mise entre parenthèses l'intention généalogique, a en mémoire les alliances ou les confusions stratégiques historiquement récurrentes entre les différentes variations idéologiques qu'on a connues sur le thème de l'anti-étatisme. De plus, conjoncturellement, à la fin des années 1970, Foucault ne se prive pas d'attaquer la tradition du « socialisme », en empruntant à la deuxième gauche sa petite musique simultanément, et paradoxalement, libertaire et réaliste. Cependant, le souci foucauldien, revendiqué, de conduire une réflexion qui s'attache aux pratiques plus qu'aux doctrines semble étrangement se dissiper quand il va s'agir d'envisager le néolibéralisme.

Foucault n'hésite pas à insister fortement sur les différences qui distinguent le néolibéralisme du libéralisme¹²⁴ ; il souligne l'originalité du néolibéralisme et s'insurge contre la représentation naïve qui voudrait que ce dernier ne soit qu'une sorte de retour et de répétition du libéralisme au terme de la parenthèse keynésienne :

« Car il ne faut pas se faire d'illusions, le néolibéralisme actuel, ce n'est pas du tout, comme on le dit trop souvent, la résurgence, la récurrence de vieilles formes d'économie libérale, formulées au XVIII^e et au XIX^e siècle, et que le capitalisme actuellement réactiverait, pour un certain nombre de raisons qui tiendraient aussi bien à son impuissance, aux crises qu'il traverse, qu'à un certain nombre d'objectifs politiques ou plus ou moins locaux et déterminés. »¹²⁵

Pour mettre en évidence cette nouveauté, Foucault est amené à rechercher les limites du libéralisme (donc à en entreprendre une critique) et à situer le dépassement de ces limites par le néolibéralisme. Mais l'évocation de dispositifs biopolitiques de contrôle sous-jacents reste réservée à l'art libéral de gouverner, sans qu'elle s'étende jamais au néolibéralisme ; avec l'art de gouverner néolibéral, le lecteur devra désormais se contenter de l'énoncé des principes doctrinaires explicitement revendiqués par les ordolibéraux allemands, par Hayek, puis par les néolibéraux américains (sans objectivation de dispositifs sous-jacents de contrôle). Comment ne pas deviner derrière cet affadissement critique une fascination discrète pour un néolibéralisme perçu comme une espèce d'art de gouverner pouvant enfin devenir un pouvoir minimaliste s'exerçant sur les gouvernés ?

124. À cette distinction, Foucault consacre une analyse longue, précise et détaillée. C'est malheureusement elle qu'ignore Geoffroy de Lagasnerie : tout se passe comme si ce dernier n'avait survolé le cours de 1978-79 que pour y prélever arbitrairement quelques citations destinées à décorer une posture intellectuelle convenue : incarner un absolu critique si hautement critique qu'il se renverse en ce qu'il critique. Cet artifice spéculatif présente probablement l'avantage de donner le tournis ; mais il a le défaut de dissoudre le contenu du concept foucauldien de biopolitique et d'effacer la patiente histoire des arts de gouverner qui la concrétise (histoire qui ne s'inaugure pas avec l'émergence du néolibéralisme).

125. *NBP*, p. 120-121.

Dans la leçon du 7 février, Foucault indique que la question qui oriente le néolibéralisme est la suivante : « Est-ce que le marché peut avoir effectivement pouvoir de formalisation et pour l'État et pour la société ? »¹²⁶. Cette question n'est pas aussi anodine qu'il y paraît. En effet, elle est l'occasion de percevoir, entre libéraux et néolibéraux, une différence fondamentale dans l'appréhension du marché : pour les libéraux, l'essentiel du marché est dans l'échange alors que, pour les néolibéraux, il est dans la concurrence. Cela signifie que, selon les libéraux, le marché ne doit subir aucune intervention d'un tiers, et notamment pas de l'autorité de l'État. Les penseurs libéraux ne proposent rien de plus car ils pensent que, fondamentalement, la concurrence doit être « le résultat d'un jeu naturel des appétits ». Pour l'ordolibéralisme – première apparition historique majeure et systématique du néolibéralisme –, la concurrence n'est pas un donné naturel mais une construction formelle : c'est un « un jeu formel entre des inégalités »¹²⁷. Par conséquent, la concurrence est, non un point de départ, mais un objectif : elle doit être produite et généralisée par l'État. Il faut donc en finir avec la représentation libérale classique : « entre une économie de concurrence et un État, [...] le rapport ne peut plus être de délimitation réciproque de domaines différents »¹²⁸. Pour l'ordolibéralisme, il n'y a pas d'un côté un marché consistant en un espace économique clôturé (par l'État) et abandonné au laissez-faire avec, de l'autre, l'État qui exerce son autorité sur tout ce qui échappe au marché. L'État devrait donc systématiquement étendre la concurrence et le marché et, plus encore, tout organiser sur le modèle de la concurrence : « Il faut gouverner pour le marché, plutôt que de gouverner à cause du marché »¹²⁹.

La distinction entre libéralisme et néolibéralisme n'est donc pas tant à chercher dans un refus plus ou moins radical des interventions de l'État ; en fait, elle tient fondamentalement à la nature et aux finalités des rapports de l'État et du marché. Pour l'illustrer, Foucault emprunte l'expression d'« économie sociale de marché » à l'ordolibéral Müller-Armack. Il ne faut pas se laisser tromper par cette expression : en effet, l'économie sociale de marché ne se propose pas de soumettre l'économie de marché à des objectifs sociaux (comme réduire les inégalités, assurer les plus démunis contre les accidents de la vie et la misère, etc.). Il s'agit, plus globalement et plus abstraitement, d'appliquer les principes et les règles de l'économie de marché (la libre concurrence, le fonctionnement de l'entreprise) à l'ensemble de la vie sociale. Il n'est donc pas question d'une expansion des politiques sociales (la main gauche de

126. *Ibid.*, p. 121.

127. *Ibid.*, p. 123.

128. *Ibid.*, p. 124.

129. *Ibid.*, p. 125

l'État) mais bien plutôt d'une privatisation des politiques sociales (sous l'argument de la responsabilisation des acteurs sociaux qu'il faut considérer comme entrepreneurs de leur propre existence).

Pour rendre évidente l'opposition entre libéraux et néolibéraux au sujet du rapport du marché et de l'État, dans la leçon du 14 février, Foucault s'arrête longuement sur la question du monopole¹³⁰. Pour mieux comprendre cette opposition, il faut rappeler ce qui différencie leurs approches respectives du monopole. Le libéral comme le néolibéral attribue au monopole une invraisemblable accumulation de plaies et de calamités :

« Privilèges, exploitation, engourdissement du marché, engorgement du processus économique, stagnation des capitaux, concentration de la puissance, féodalisme industriel, restrictions des offres de la production, création de chômage chronique, renchérissement de la vie, aggravation des oppositions sociales, manque de discipline économique, influence incontrôlable de l'État et de l'opinion publique, transformation de l'industrie en un club exclusif de seigneurs qui s'entendent pour ne pas admettre de nouveaux membres – voilà la liste des méfaits que nous devons au monopole. Nous ne la prétendons pas complète. »¹³¹

Cependant, ce qui les distingue sur la question du monopole, c'est que, pour le libéral, il faut empêcher la formation de monopoles car la concurrence menace constamment de se détruire elle-même et d'aboutir tout naturellement à la constitution d'un monopole. À l'inverse, le néolibéral considère que le monopole est nécessairement le résultat artificiel d'une intervention politique *après-coup* de l'État, d'une intervention qui déforme le libre jeu d'une concurrence à l'origine insuffisamment constitutionnalisées. Donc le libéral n'accepte l'intervention conjoncturelle de l'État qu'en dernière extrémité, pour préserver la concurrence et pouvoir ainsi, au bout du chemin, gouverner le moins possible. Le néolibéral récuse par principe l'intervention *a posteriori* de l'État puisque la concurrence, si elle a été à l'origine construite par le droit, se suffira spontanément à elle-même. De plus, l'existence d'un monopole est une pure contradiction *logique* dans une véritable économie de libre concurrence : en effet, pour survivre dans une économie concurrentielle, un hypothétique

130. Voir *NBP*, pp. 140-142.

131. Wilhelm Röpke, *La Crise de notre temps*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1962, p. 263. On notera, en passant, la méfiance de Röpke pour une opinion publique qui pourrait devenir influente. Cela suggère combien il lui paraît indispensable de faire en sorte que l'opinion publique ne soit pas entendue sur tout : même si elle penche capricieusement pour une limitation du libre jeu de la concurrence, elle ne doit pas être en mesure de remettre en cause la norme de la concurrence. Il faut donc sanctuariser cette norme en la constitutionnalisant. Dans le droit fil de ce raisonnement qui soustrait la concurrence à l'influence de la démocratie, on trouve l'usage contemporain frénétique de la notion de "populisme" : les contempteurs du populisme s'indignent de ce que le peuple puisse prétendre exercer une influence – sujette aux caprices et aux humeurs changeantes de l'opinion publique – dans le domaine de ce que les "experts" considèrent comme sanctuarisé pour l'éternité.

monopole serait contraint de pratiquer le prix de marché d'une véritable économie concurrentielle. En effet, s'il en venait à pratiquer absurdement un prix inférieur à ce que serait un prix de marché, il perdrait sa rentabilité et s'autodétruirait : le monopole disparaîtrait alors de lui-même et on ne voit donc absolument pas pourquoi il procéderait aussi stupidement. Et s'il pratiquait par hypothèse un prix au-dessus du prix de ce que serait le prix de marché dans une véritable situation de concurrence, il ouvrirait automatiquement l'espace pour un concurrent plus efficace que lui ; de la sorte, il se détruirait donc aussi de lui-même en tant que monopole. La conclusion de ce raisonnement c'est que, si l'État est contraint de prendre des dispositions contre un monopole constitué, c'est que, antérieurement, il n'a pas pris le soin de sanctuariser la concurrence (par le droit), c'est qu'il n'a pas juridiquement créé les conditions *a priori* d'un marché concurrentiel (un marché qui ne peut ensuite que persévérer de lui-même dans son "être" concurrentiel). De fait, en pratiquant un laissez-faire sans règles constitutives, le libéralisme s'abandonne à l'illusion d'un marché naturel, et il prend alors le risque de laisser se fabriquer des monopoles sur divers marchés ; avec le laissez-faire, le libéralisme accorde, involontairement et paradoxalement, un privilège indu à l'acteur économique qui tend à s'imposer comme monopole.

Pour les libéraux (comme pour les marxistes), le jeu "naturel" de la concurrence aboutit à la formation de monopoles. Il devient donc indispensable que l'État intervienne occasionnellement pour préserver la concurrence et pour éviter la constitution de monopoles qui tueraient la concurrence : laissée à elle-même, la concurrence menace de se détruire elle-même. Pour les néolibéraux, c'est tout l'inverse : c'est parce qu'on ne laisse pas jouer la concurrence en toute liberté à l'intérieur de règles constituantes concurrentielles que l'on crée les conditions pour morceler artificiellement le marché ; avec l'absence d'une telle constitutionnalisation de la concurrence, le libéralisme crée un protectionnisme non souhaité puisque, en intervenant après coup pour empêcher la constitution du monopole qui menace d'émerger, on fausse alors la concurrence – alors qu'on prétendait la préserver – et on fabrique artificiellement le contexte politico-économique qui va dériver irrésistiblement jusqu'à l'émergence de monopoles nationaux, voire à la constitution de cartels. Donc, le monopole n'est en rien le résultat spontané d'une concurrence abandonnée à son libre jeu ; c'est, tout à l'inverse, le produit artificiel d'une intervention politique de l'État sur le marché. En fait, selon les néolibéraux, le marché laissé à la seule libre concurrence, sans intervention de l'État, s'arrête de lui-même au seuil de concentration optimale *avant* d'atteindre la concentration monopolistique. L'efficacité économique a besoin de la concurrence, pas de

l'État, même quand il prétend préserver l'efficacité ou sauver la concurrence. La question du monopole permet donc de comprendre que, pour le libéralisme, l'État doit sauvegarder la concurrence en lui construisant un enclos de laissez-faire que le pouvoir étatique garantit ensuite contre toute menace externe (c'est-à-dire contre toute "intervention") ou interne (c'est-à-dire contre l'émergence d'un monopole ou d'un cartel). Alors que, pour le néolibéralisme, c'est la concurrence qui sauvera l'État (en le vaccinant contre les excès interventionnistes qui sont comme sa pente naturelle) s'il accepte de se régler de part en part sur son seul modèle. On a donc bien d'un côté un État protecteur de la concurrence dans l'économie et de l'autre une concurrence déterminant la forme d'une société de marché devant laquelle l'État doit s'incliner et se faire faible (voire impuissant) : pour les libéraux, l'autorité vigilante de l'État s'exerce à côté de celle du marché ; pour les néolibéraux, on doit plutôt avoir un État courbé devant l'autorité globale du marché.

C'est pourquoi Foucault suggère une distinction très claire entre libéralisme et néolibéralisme : le premier est une « politique économique » alors que le second est une « politique de société »¹³². En effet, contrairement à ce qu'affirme le sens commun, le libéralisme n'est pas un retrait complet de l'État de l'économie : il y intervient encore pour préserver la concurrence et aménager le marché ; il s'agit pour lui de mettre la concurrence à l'abri de ce qui la menace de l'extérieur (les interventions de l'État) ou de l'intérieur (le monopole). Il en va tout autrement pour le néolibéralisme : il s'agit alors de pousser à son terme (ultime ?) l'art du gouverner le moins possible en faisant en sorte que ce soit la concurrence qui devienne le modèle général des pratiques gouvernementales et de la société tout entière. L'État libéral assume donc un rôle de protecteur pour le marché et, pour ce faire, il contrôle et réglemente plus ou moins. L'État néolibéral se met sous la protection de la concurrence et, pour ce faire, il réduit son autorité et son pouvoir de contrôle et de réglementation : il va au plus loin dans la frugalité d'État qu'évoquaient les libéraux au XIX^e siècle. Il pousse au plus loin le mouvement progressif de trois siècles de biopolitique orientée selon la logique d'un art de gouverner qui est de moins en moins interventionniste (que ce soit dans la vie des entreprises ou dans celle des individus).

En quoi consiste cette politique de société caractéristique du néolibéralisme ? Foucault l'explique très clairement :

« C'est cette démultiplication de la forme "entreprise" à l'intérieur du corps social qui constitue, je crois, l'enjeu de la politique néolibérale. Il s'agit de faire du marché,

132. *NBP*, p. 151.

de la concurrence, et par conséquent de l'entreprise ce qu'on pourrait appeler la puissance informante de la société. »¹³³

On ne peut que saluer l'acuité de l'analyse de Foucault en ce qu'elle prédit sans erreur un avenir dont les prémisses ne se sont, en son temps, pas encore mises en place (privatisations, déréglementation, financiarisation, affaiblissement de l'État-providence) : dans le sens commun, on va progressivement voir migrer la notion d'entreprise du registre péjoratif d'une représentation la reliant à l'idée d'un lieu d'exploitation et de sujétion vers celui, positif, d'un *a priori* idéologique postulant que l'homme est né entrepreneur mais que partout il est dans les fers de l'État. Mais l'on peut s'étonner que l'auteur de *Surveiller et punir* et de *La Volonté de savoir* se prive de tourner le regard en direction des dispositifs de contrôle que vont subir les individus quand ils seront soumis aux micro-pouvoirs de cette généralisation de l'entreprise à tous les aspects de la vie sociale (et individuelle). Qui plus est, Foucault plaide ouvertement pour ce changement de société parce que, selon lui, loin de provoquer une uniformisation sous la tutelle de la marchandise, il va diffuser et garantir la plus grande diversité :

« Il s'agit [...] d'obtenir une société indexée non pas sur la marchandise et sur l'uniformité de la marchandise, mais sur la multiplicité et la différenciation des entreprises. »¹³⁴

Il récuse donc par anticipation la dénonciation à venir de la « marchandisation du monde » et de son uniformisation ; et il faudrait se faire sourd pour ne pas entendre dans cet exposé – qui ne confronte jamais l'utopie du discours à l'exercice souterrain des pouvoirs sur la vie et les vivants – la fascination, voire la séduction, que le modèle néolibéral exerce sur Foucault. En cet instant, il ne s'encombre d'aucune précaution : on ne lit aucune réserve instillant le doute au sujet de cette promesse de lendemains entrepreneuriaux qui vont chanter.

Avec l'émergence de cette « société indexée sur la forme de l'entreprise », on entre dans « une société dans laquelle le principal des services publics est l'institution judiciaire »¹³⁵. Voilà une nouvelle caractéristique essentielle du néolibéralisme : il s'accompagne d'une généralisation de l'État de droit et d'une judiciarisation galopante. Cette évolution constitue pour Foucault quelque chose que le marxisme ne permet pas d'apercevoir. Le cours du 21 février commence par expliquer que, pour les marxistes, il n'existe qu'un seul capitalisme parce qu'ils le définissent de manière exclusivement économique. Or, selon les

133. *Ibid.*, p. 154.

134. *Ibid.*, p. 155.

135. *Ibid.*

néolibéraux, il y a plusieurs formes de capitalisme, et elles se distinguent non du point de vue économique mais du point de vue du droit : des institutions juridiques différentes distinguent des capitalismes différents. Foucault en revient alors à l'opposition État de police / État de droit : le premier confond les actes de souveraineté (ce qui relève de la loi) avec les mesures administratives (locales, conjoncturelles). C'est très précisément cette confusion que défait l'État de droit : il permet ainsi aux citoyens d'avoir, au nom de la loi, des recours contre les mesures administratives de la puissance publique (ce qui est impossible dans l'État de police). Dès lors, la rénovation contemporaine du capitalisme par le néolibéralisme trouve tout son sens : « introduire les principes généraux de l'État de droit dans la législation économique »¹³⁶. Par conséquent, l'originalité fondamentale du néolibéralisme est non de nature économique mais de nature *juridique*. Elle correspond nécessairement à un “progrès” pour les individus puisqu'elle apporte non un durcissement des conditions d'exploitation (perception qui serait véhiculée par l'économisme unilatéral du marxisme) mais des recours contre les dispositifs de contrôle du pouvoir d'État.

Ainsi le néolibéralisme est-il une profonde mutation de l'art de gouverner. En effet, le libéralisme associait liberté économique et contrôle social : « Liberté économique [...] et techniques disciplinaires, là encore les deux choses sont parfaitement liées »¹³⁷. C'est cette association que défait le néolibéralisme ; ce qui élève l'ordolibéralisme au rang d'une rupture capitale dans l'histoire du capitalisme :

« Je crois qu'on a là non pas, simplement, la conséquence pure et simple et la projection dans une idéologie, ou dans une théorie économique, ou dans un choix politique, des crises actuelles du capitalisme. Il me semble que ce qu'on voit naître là, c'est, pour une période brève ou peut-être un peu plus longue, quelque chose comme un nouvel art de gouverner, ou en tout cas une certaine rénovation de l'art libéral de gouverner. »¹³⁸

Ce résumé neutre, dépassionné et constatif, de l'avènement de la gouvernementalité néolibérale est précédé par un long plaidoyer pour une rénovation anti-interventionniste du capitalisme (plaidoyer qui multiplie les références à *La Route de la servitude* de Hayek). On pourrait intituler sobrement les pages 176 à 179 du cours de 1978-79 “un autre capitalisme est possible”. Et ce qui est frappant, c'est que Foucault ne manifeste pas d'inquiétude à propos des probables ravages sociaux (chômage de masse, inégalités croissantes, pauvreté, etc.) que l'on peut craindre à l'occasion de cette expulsion de l'État d'une régulation économique et

136. *Ibid.*, p. 176.

137. *Ibid.*, p. 68.

138. *Ibid.*, p. 181-182.

sociale qui sera ensuite entièrement livrée au marché et à la libre concurrence. Le caractère socialement destructeur d'une politique néolibérale est mentionné ; mais il est aussitôt compensé par l'espoir abstrait d'une thérapie par la concurrence. La concurrence et le marché semblent devoir agir comme des psychotropes et avoir des vertus hypnotiques : les douleurs seront oubliées sitôt qu'elles seront ressenties.

Une politique sociale privatisée pour gouverner le moins possible

Les néolibéraux plaident donc pour une stricte non-intervention de l'État dans l'économie (dès lors que la concurrence aura été originellement garantie par le droit). Et cela va jusqu'à leur inspirer une méfiance de principe pour toute politique sociale relevant d'une volonté de l'État (qui intervient au nom de l'intérêt général ou du bien commun) : cela pourrait déformer le libre jeu de la concurrence et affecter son efficacité optimale. L'« économie sociale de marché » des ordolibéraux est donc appelée à prendre une forme paradoxale : l'État néolibéral peut avoir une politique sociale, mais cette politique doit avoir pour ambition de ne pas gauchir le libre jeu de la concurrence et de ne pas entraver la propagation du modèle de l'entreprise.

Il ne faut donc pas intervenir directement sur le chômage car « ce qui est à sauver d'abord et avant tout, c'est la stabilité des prix »¹³⁹. Foucault attribue à Röpke cette remarque dévastatrice : « Qu'est-ce que le chômeur ? C'est un travailleur en transit. C'est un travailleur en transit entre une activité non rentable et une activité plus rentable »¹⁴⁰. Il se trouve que cette citation est fautive et qu'elle semble bien être un pur – mais dérangeant – produit de l'imagination de Foucault.

En s'appuyant sur une autre citation imaginaire (elle aussi attribuée à Röpke), Foucault précise les contours de la mise de la politique sociale au format de la concurrence : elle ne devra pas viser à compenser les effets sociaux des processus économiques et elle « ne peut pas se fixer l'égalité comme objectif »¹⁴¹. Cette synthèse de l'ordolibéralisme allemand débouche sur l'énonciation des orientations techniques que devrait se donner une politique sociale néolibérale :

« la politique sociale devra être une politique qui aura pour instrument non pas le transfert d'une part des revenus à l'autre, mais la capitalisation la plus généralisée

139. *Ibid.*, pp. 144-145.

140. *Ibid.*, p. 145.

141. *Ibid.*, p. 148.

possible pour toutes les classes sociales, qui aura pour instrument l'assurance individuelle et mutuelle, qui aura pour instrument enfin la propriété privée. »¹⁴²

La description de ce que devrait être la politique dite « sociale » en régime néolibéral s'achève alors tout naturellement par une prédiction de Foucault : « C'est ça la ligne de pente : une politique sociale privatisée »¹⁴³. Difficile de faire ici le départ entre ce qu'il faut attribuer à Foucault et ce qui ne serait qu'une paraphrase innocente et distanciée. Il reste que, présentée de la sorte, cette politique sociale semble bien devoir être le passage obligé du gouverner le moins possible et de l'extension de l'État de droit. Comme si la critique néolibérale de la gouvernementalité ne pouvait faire l'économie d'une "libéralisation" de la protection sociale.

Globalement, le rapport de l'État à la société devra être guidé par un principe simple et brutal : « le gouvernement néolibéral n'a pas à corriger les effets destructeurs du marché sur la société »¹⁴⁴. Pour une bonne raison : c'est aux « mécanismes concurrentiels » de « jouer le rôle de régulateur ». En cet instant, Foucault concède donc qu'il peut exister des effets destructeurs du néolibéralisme. Mais il ne formule aucune réserve quant au remède de cheval que les néolibéraux se proposent de leur administrer : la concurrence généralisée. Il enregistre l'existence de dégâts collatéraux accompagnant cette thérapie, mais il ne leur oppose ni objection ni restriction (et l'on comprendra pourquoi il faut "en passer par là" quand on parlera de l'alternative caractéristique de la fin du XX^e siècle).

On doit reconnaître à Foucault une évidente intelligence anticipatrice – peu répandue à la fin des années 1970 – de ce qui allait réellement se produire ensuite. Mais le lecteur d'aujourd'hui peut s'étonner de ne pas entendre l'inventeur du concept de biopolitique interroger les dispositifs de contrôle et les technologies de pouvoir qui vont devoir nécessairement accompagner cette mise de la société sous la tutelle du marché. On cherche aussi en vain une allusion à l'idée qu'un tel dispositif de normalisation de la politique sociale va nécessairement provoquer, chez ses sujets (aux deux sens de la notion, bien entendu), des résistances et des luttes. Il n'y a pas d'évocation des « pratiques » des sujets soumis et constitués par et dans une si forte contrainte de la concurrence ; il n'y a aucun effort pour penser ce qui pourrait être contesté ou détourné de ces dispositifs néolibéraux. Nous verrons

142. *Ibid.*, p. 149.

143. *Ibid.*, p. 150.

144. *Ibid.*, p. 151.

même un peu plus loin que Foucault disqualifie *par principe* l'entreprise critique de Marcuse (l'homme unidimensionnel) ou celle de Debord (la société du spectacle).

Que peut-on en penser ? Il y a au moins deux questions qui viennent à l'esprit : Foucault, en vertu du libérateur « gouverner le moins possible », n'est-il pas convaincu de l'absence d'alternative à la nécessité de rénover (révolutionner ?) la politique économique et sociale d'un capitalisme malade et de la régler sur la seule concurrence ? Et – ce qui est sans doute plus important pour nous qui connaissons les effets assujettissants et destructeurs de trente années des politiques néolibérales effectivement pratiquées – comment peut-on recevoir comme un outil de résistance cette sage récitation foucauldienne de la doctrine néolibérale ? À la première question, nous sommes tentés de répondre positivement ; en effet, Foucault ne cache pas que, selon lui, nous avons dépassé l'âge de la révolution pour entrer dans celui de la critique des pouvoirs :

« [Le] problème de l'appauvrissement de ceux qui produisent la richesse, de la production simultanée de la richesse et de la pauvreté, je ne dis pas qu'il a été totalement résolu en Occident en cette fin de XX^e siècle, mais il ne se pose plus avec la même urgence. Il se trouve comme doublé par un autre problème qui n'est plus celui du trop peu de richesses, mais celui du trop de pouvoir. »¹⁴⁵

La question sociale ayant été, selon Foucault, supplantée par la question des pouvoirs, on comprend bien pourquoi il n'objecte rien à l'idée d'une privatisation des politiques sociales : “responsabiliser” un individu entrepreneur de lui-même, ce sera le soustraire aux multiples pouvoirs dans lesquels l'État l'enserme ; pour cela, il faut libérer les individus de l'emprise d'un État qui se fixe pour ambition de lutter contre la pauvreté et de mieux répartir les richesses que le marché distribuerait trop inégalement à leurs producteurs. Cette lutte et cette meilleure répartition n'ayant plus de caractère d'urgence, il devient souhaitable de transférer la gestion du social à la logique du marché puisque cette logique contient la promesse de pouvoirs moins contraignants pour les individus.

La réponse à notre seconde question – comment recevoir l'analyse de Foucault comme un outil de résistance ? – suppose sans doute un déplacement : si l'on s'en tient au constat de la fin de l'âge de la révolution, il sera difficile de réélaborer cette analyse au point d'en faire un instrument de subversion. Par contre, si l'on suit Foucault en direction de la laïcisation du pouvoir pastoral au XX^e siècle, on ouvre alors des perspectives pour une critique du sujet de la gouvernementalité néolibérale (une critique du sujet néolibéral qui sera cependant dans

145. *DE* n°232, « La philosophie analytique de la politique » (1978), tome III, p. 536.

l'obligation de réintégrer, à un moment ou à un autre, la question sociale telle qu'elle se pose à l'ère de la généralisation de l'insécurité sociale).

L'extension de la concurrence, pas de la marchandise

Foucault explique longuement que le XX^e siècle ne propose que deux formes de gouvernementalité : l'une est totalitaire (le parti-État), l'autre est néolibérale (extension illimitée de la concurrence et du modèle de l'entreprise). Il n'y a donc pas de gouvernementalité socialiste. Et le socialisme est condamné à choisir entre gouvernement totalitaire et néolibéralisme. Confronté à un tel choix, on devine aisément l'option qui a la préférence de Foucault. Dans le droit fil de son ambition de ralliement du socialisme au néolibéralisme, Foucault règle énergiquement son compte à la pensée critique anti-capitaliste des années 1960-1970. Selon lui, les marxistes se trompent nécessairement puisque tous opposent naïvement socialisme et capitalisme parce qu'ils ne voient dans le capitalisme qu'une formation économique uniforme (fondée sur la propriété privée des moyens de production) et n'aperçoivent pas la diversité de ses formes juridiques (si déterminantes pour l'art de gouverner et les existences individuelles). Cette perspective erronée les conduit à emprunter la route de la servitude et nous met irrémédiablement sur le chemin de l'État totalitaire.

Les théories critiques du capitalisme qui ne s'inspirent pas directement et exclusivement du marxisme sont, elles aussi, taillées en pièces. Elles reposent toutes, d'une manière ou d'une autre, sur l'idée que l'extension du marché et de la concurrence produit une *marchandisation* – l'extension de la marchandise – qui uniformise : c'est sur la dénonciation de cette uniformisation que repose la critique de « l'homme unidimensionnel » de Marcuse. Mais c'est aussi sur la même stigmatisation de l'extension de la marchandise que se construit la critique de « la société du spectacle » de Debord. Pour Foucault, tout cela repose donc sur un préjugé illusoire puisque le néolibéralisme n'est pas du tout une extension de la marchandise mais une extension de la concurrence :

« Autrement dit, est-ce qu'il s'agit dans cet art néolibéral de gouvernement de normaliser et de discipliner la société à partir de la valeur et de la forme marchandes ? [...] Je ne crois pas, justement. [...] Ce qui doit constituer le principe régulateur, ce n'est pas tellement l'échange des marchandises que les mécanismes de la concurrence. [...] C'est-à-dire que ce qu'on cherche à obtenir, ce n'est pas une

société soumise à l'effet-marchandise, c'est une société soumise à la dynamique concurrentielle. Non pas une société de supermarché – une société d'entreprise. »¹⁴⁶

À la lecture de ce passage, on comprend que Foucault récusé par avance tous les discours (passés, présents et à venir) de dénonciation de la « marchandisation » ; et l'on s'étonne que les discours critiques actuels de la mondialisation libérale puissent se chercher en lui une paternité théorique : « le monde n'est pas une marchandise » est un slogan qui n'aurait sans doute jamais rencontré l'adhésion de Foucault puisqu'il trouve sa source dans une assimilation du néolibéralisme à une extension de la marchandise. Mais il y a peut-être plus essentiel que cette polémique : pourquoi Foucault ne poursuit-il pas son travail d'analyse de la biopolitique en interrogeant cet art néolibéral de gouvernement qui normalise et discipline la société à partir de la valeur et de la forme de la *concurrence* ? Il ne suffit pas de récuser les critiques de la normalisation marchande ; il faudrait envisager la normalisation concurrentielle : ses formes, ses effets, ses réseaux de pouvoir, ses discours de vérité (discours qui sont ceux de la parole néolibérale que Foucault restitue dans son cours de l'année 1978-79). Mais Foucault se tait, comme s'il n'y avait plus, avec l'extension de la concurrence, de normalisation de la société et des individus. Admettons que tel soit le cas ; il resterait encore – et ce n'est pas rien – à expliquer pourquoi le néolibéralisme aurait le privilège extraordinaire d'initier une rupture aussi importante dans la continuité de la biopolitique depuis qu'elle est apparue. Or, il n'y a rien de tel dans le propos de Foucault.

On peut aussi s'étonner, tout simplement, de voir opposer si péremptoirement la logique de la concurrence et l'extension de la marchandise : si la concurrence pénètre tous les secteurs de la vie sociale, n'est-ce pas dire que ce qui hier était protégé de la logique marchande (le service public notamment) ne le sera plus demain ? Comment peut-on expliquer l'aveuglement foucauldien à la convergence logique entre mise en concurrence et marchandisation autrement que par une prévention contre toute critique du capitalisme et par une adhésion personnelle aux principes généraux du néolibéralisme ? Cette prévention et cette adhésion sont d'ailleurs strictement cohérentes avec l'alternative entre État totalitaire et État libéral. Et ce qui est assez gênant, c'est que l'histoire que nous avons vécue – mais que Foucault n'a pas vécue – nous a enseigné qu'il n'y a concrètement pas de différence significative entre logique marchande et logique concurrentielle. Et, surtout, notre expérience de trente années de politique néolibérale nous contraint à constater que cette logique de domination par le marché s'accompagne de dispositifs disciplinaires et normalisateurs et

146. *Ibid.*, p. 152.

qu'elle ne peut se passer de discours normalisateurs (autonomie de l'individu, substitution du contrat à la loi, etc.). On attendrait, par exemple, de l'auteur de *Surveiller et punir*, qu'il s'inquiète de la politique sécuritaire qui semble devoir nécessairement aller avec le déclin de l'État social. Mais Foucault se satisfait de la force critique qu'il attribue à l'art de gouverner néolibéral. Comme si cet art de gouverner était une rationalité politique qui pouvait se passer de pouvoirs et de dispositifs. C'est une présentation qui a un peu de peine "à passer" chez le lecteur qui a jusqu'alors suivi Foucault dans son élaboration et ses usages du concept de gouvernementalité.

L'entreprise : un modèle pour l'État, la société et l'individu

Étendre la concurrence, cela passe par l'érection de l'entreprise comme principe organisateur pour l'ensemble de la société, mais aussi comme architecture subjective pour l'individu et comme principe régulateur pour l'État dans sa gestion des politiques publiques. Les ordolibéraux allemands jugeaient nécessaire de propager le modèle de l'entreprise à la société tout entière parce qu'il leur semblait nécessaire de mettre en œuvre ce que Röpke appelait une « politique sociologique ». En effet la crise dont il parlait renvoyait à un malaise dont la cause ne peut être simplement économique : « il s'agit d'une maladie, très grave, de tout notre corps social »¹⁴⁷. C'est pourquoi ce serait se tromper lourdement que de croire « qu'on peut remédier au mal par de pures réformes économiques »¹⁴⁸. Il faut donc envisager une politique qui aille au-delà de la simple garantie de la concurrence sur le marché et envisager une « politique sociologique ». Cette politique a pour ambition de surmonter la société rationalisée et déshumanisée. Pour Röpke, Rustow et Müller-Armack, « l'économie libre peut avoir non seulement des effets sociaux néfastes, mais, par voie de conséquence, des effets intellectuels et moraux destructeurs »¹⁴⁹. Et ces effets néfastes ne peuvent être surmontés par le seul progrès économique (un progrès que garantit une économie libre). Ce qui inquiète les ordolibéraux, ce ne sont donc pas tant les conséquences sociales négatives d'une telle économie que les effets *moraux* de ces conséquences sociales. C'est pourquoi la politique sociologique a pour horizon de transformer moralement l'individu, et cela a pour condition de « déprolétarianiser » le salarié. Comment réaliser cette déprolétarianisation ? Il faut tout simplement assurer « le développement de l'épargne privée et la répartition aussi large

147. Röpke, *Explication économique du monde moderne*, Librairie de Médicis, Paris, 1940, p. 295.

148. *Ibid.*

149. François Bilger, *La Pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, p. 185.

que possible du capital national entre tous les citoyens »¹⁵⁰. Selon François Bilger, on peut donc présenter ainsi l'objectif de la politique sociologique :

« En faisant de tous les individus des capitalistes, en établissant un capitalisme populaire, on élimine les tares sociales du capitalisme, et ceci indépendamment du fait de la "salarisation" croissante dans l'économie. Un salarié également capitaliste n'est plus un prolétaire. »¹⁵¹

L'on mesure de la sorte l'ampleur de l'ambition des ordolibéraux allemands : il s'agit de généraliser la « forme "entreprise" à l'intérieur du corps ou du tissu social »¹⁵² pour régénérer moralement l'individu en le déprolétarisant. Plus encore que d'une politique "sociologique", il s'agit d'une politique anthropologique dont l'ambition affichée est de redonner du *sens* à une époque façonnée par un capitalisme déshumanisé. Et cette restauration du sens passe paradoxalement par une transformation de tous les individus en capitalistes puisqu'on aura alors effacées rien moins que la lutte des classes et l'opposition structurante entre bourgeois et prolétaires. Il y a donc un savoureux paradoxe dans la prise en compte des effets sociaux négatifs du capitalisme par les ordolibéraux : ils ne proposent pas de compenser les inégalités générées par la concurrence ; ils proposent au contraire de généraliser le comportement capitaliste en le faisant intérioriser par tous les salariés. Les ordolibéraux s'engagent dans le chemin qui prend la direction de la future ubérisation de l'emploi salarié.

Cette ambition, fermement revendiquée par les néolibéraux, de déprolétarianisation oblige à éclaircir et nuancer l'idée selon laquelle Foucault aurait établi, contre le sens commun, que le néolibéralisme correspondrait avec « le retour invasif de l'action de l'État dans toutes les sphères de la vie sociale »¹⁵³. En effet, nous sommes sans doute encore mentalement prisonniers de la critique hayekienne de l'interventionnisme de l'État : nous nous représentons spontanément l'action de l'État dans l'économie et la société civile comme une intervention à finalité sociale (la protection sociale et l'organisation de monopoles de service public,). Or, il n'est pas du tout question de cela quand l'État néolibéral se préoccupe de « politique de société » : si l'État envahit les sphères de la vie sociale, ce n'est pas pour redistribuer les richesses en lissant plus ou moins les inégalités générées par la mécanique du marché ; c'est uniquement pour assurer la rédemption morale des individus en les transformant chacun en petit capitaliste contraint de raisonner en termes d'investissements, de

150. *Ibid.*, p. 186.

151. *Ibid.*

152. *NBP*, p. 247.

153. Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Gallimard, Paris, 2019, p. 12.

coûts et de profits. La question sociale doit trouver sa résolution dans la transformation de chaque salarié en (modeste) propriétaire capitaliste. C'est à la fois une « réinformation de la société sur le modèle de l'entreprise »¹⁵⁴ (ce qui signifie que la totalité de la vie sociale doit être soumise à la loi de l'offre et de la demande et qu'elle doit systématiquement se régler sur le calcul coûts/bénéfices) et l'invention d'une nouvelle « forme de rapport de l'individu à lui-même, au temps, à son entourage, à l'avenir, au groupe, à la famille »¹⁵⁵. L'ordolibéralisme est donc tout entier construit autour d'un paradoxe que Foucault résume ainsi :

« La société d'entreprise dont rêvent les ordolibéraux est donc une société pour le marché et une société contre le marché, une société orientée vers le marché et une société qui soit telle que les effets de valeur, les effets d'existence provoqués par le marché soient par là compensés. »¹⁵⁶

Il s'agit bien d'échapper aux turpitudes morales du marché en généralisant le modèle de l'entreprise – donc du marché – à la vie sociale et aux individus, de se soustraire aux conséquences négatives du capitalisme en érigeant l'entreprise capitaliste en norme générale et globale de la vie (sociale et individuelle). Ce paradoxe peut être considéré comme la subtilité constitutive de toutes les politiques néolibérales que nous subissons depuis plusieurs décennies : à chaque revendication sociale, les experts néolibéraux prétendent répondre en poussant encore davantage l'extension de la concurrence et du modèle de l'entreprise¹⁵⁷. Ces experts reçoivent avec gourmandise la demande d'une Europe sociale puisqu'ils possèdent la solution pour satisfaire cette légitime demande : encore plus de concurrence, plus de privatisations, plus de déréglementation, plus de responsabilisation des individus. La réponse aux nuisances du capitalisme, c'est plus de capitalisme (dans le domaine social et aussi, aujourd'hui, dans le domaine environnemental). Néolibéraux et contestataires de l'ordre néolibéral sont donc prisonniers d'un malentendu insurmontable : chaque fois que les seconds relèvent un dégât social, les premiers perçoivent leur protestation comme un symptôme et une souffrance dont la guérison et le soulagement passent par l'extension du marché et la généralisation de l'entreprise. Pour le néolibéral, le mal est dans l'insuffisance du remède néolibéral ; et, pour le contestataire, le remède néolibéral est le mal lui-même. Aucun dialogue n'est possible et, *a fortiori*, aucun compromis n'est envisageable.

154. *NBP*, p. 247.

155. *Ibid.*

156. *Ibid.*, p. 248.

157. Les mesures prises par le gouvernement Philippe (en décembre 2018-janvier 2019) pour répondre à la crise dite des "Gilets jaunes" illustrent jusqu'à la caricature cette logique : lâcher un peu de pouvoir d'achat, mais en réduisant la dépense publique et, surtout, sans mettre les revenus du capital à contribution.

C'est cette ambition des ordolibéraux que le néolibéralisme américain va accuser encore davantage. En premier lieu, les néolibéraux américains vont faire du modèle de l'entreprise le modèle *théorique* dont ont besoin, et les sciences de l'homme pour déchiffrer les comportements individuels, et les sciences sociales pour analyser les rapports sociaux. Ils font de « la forme économique du marché » le « principe d'intelligibilité » qui « va servir de schéma que l'on peut appliquer à des domaines non économiques »¹⁵⁸. En procédant de cette manière on peut même aller jusqu'à expliquer le lien entre une mère et son enfant : elle attend un profit psychologique en retour de l'investissement en soins qu'elle consent. C'est en usant de ce principe universel d'intelligibilité que Gary Becker a rédigé une « économie de la vie »¹⁵⁹ qui va de l'immigration à l'éducation, en passant par la famille, les discriminations, le crime ou les addictions.

En second lieu, les néolibéraux américains portent le marché et le modèle de l'entreprise jusqu'au cœur de l'État. Pour assurer le triomphe du bien sur le mal, il faut convertir le mal en bien, c'est-à-dire, en l'occurrence, faire de l'État une entreprise (mais surtout ne pas faire un État entrepreneur qui serait le propriétaire d'entreprises d'État, car ce serait le mal absolu) :

« la grille économique va pouvoir, doit pouvoir permettre d'objecter à l'activité de la puissance publique ses abus, ses excès, ses inutilités, ses dépenses pléthoriques. Bref, il s'agit avec l'application de la grille économiste non plus, cette fois, de faire comprendre des processus sociaux et de les rendre intelligibles ; il s'agit d'ancrer et de justifier une critique permanente de l'action politique et de l'action gouvernementale. »¹⁶⁰

L'État va donc devoir régler son action sur la logique comptable d'une « critique marchande ». L'idée paraît à l'époque « révolutionnaire » au point que Foucault formule à cet instant la seule critique explicite qu'il oppose à la machinerie néolibérale durant tout le cours de 1978-79 : il parle du « cynisme d'une critique marchande opposée à l'action de la puissance publique »¹⁶¹. Cette unique saillie critique est étrangement moralisatrice puisqu'elle se cantonne à stigmatiser le cynisme des néolibéraux américains lorsqu'il s'agit de traiter l'État comme une entreprise soumise à des exigences de rentabilité et d'efficacité. Elle ne doit cependant pas faire oublier que, quelques semaines plus tôt Foucault adhérerait sans réserve à la critique marchande de l'État :

158. *Ibid.*, p. 249.

159. Gary S. Becker et Guity Nashat-Becker, *The Economics of Life*, McGraw-Hill, New-York, 1997

160. *NBP*, p. 252.

161. *Ibid.*

« En fait, ce qui est en question dans [le] néolibéralisme actuel, que l'on prenne la forme allemande [...] ou que l'on prenne la forme américaine de l'anarcho-libéralisme, c'est quelque chose de bien plus important [que la résurgence de vieilles formes d'économie libérale]. Ce dont il est question, c'est de savoir si, effectivement, une économie de marché peut servir de principe, de forme et de modèle pour un État des défauts duquel actuellement, à droite comme à gauche, pour une raison ou pour une autre, tout le monde se méfie. »¹⁶²

Foucault adhère alors à cette critique parce qu'elle ferait consensus entre la droite et la gauche. Malheureusement, à cet instant, Foucault ne s'intéresse pas aux « raisons » opposées de la gauche et la droite pour critiquer l'État dans les années 1970 : trop d'un État au service des entreprises multinationales d'un côté, trop d'un État dépensier, contraignant et interventionniste de l'autre. Il est vrai que c'est précisément le flou entretenu autour d'une illusoire critique consensuelle de l'État qui va dégager, à l'articulation des décennies 1970 et 1980, un espace idéologique dans lequel la deuxième gauche va s'engouffrer en important les arguments et les objectifs du néolibéralisme dans la culture de la gauche de gouvernement. Ce dont cette gauche déboussolée ne s'est jamais remise et ne se remettra probablement jamais tout à fait.

Il n'en demeure pas moins que Foucault parle dès 1979 de la volonté du néolibéralisme américain de soumettre l'État aux principes du marché et aux contraintes de la forme "entreprise". C'était effectivement l'ambition déclarée de l'École (américaine) du *Public Choice*¹⁶³. Quarante ans plus tard, nous sommes tellement "habitués" au discours de dénonciation de la dépense publique et à la volonté de limiter et d'encadrer l'État que la nouveauté évoquée par Foucault nous apparaît comme une évidence de sens commun désormais si indiscutable qu'on s'étonne de le voir consacrer quelques minutes de cours à développer cette « nouveauté » théorique triviale et usagée. Cela démontre que les luttes politiques se jouent grandement autour du combat d'idées et de l'hégémonie culturelle : dès l'instant où l'État qui protège et réduit (plus ou moins) les effets des inégalités économiques est perçu comme un monstre dilapidateur et inefficace – par un sens commun façonné par le cadrage idéologique d'un consentement fabriqué –, la voie devient dégagée pour les politiques néolibérales et pour la confection du sujet néolibéral fasciné par la marchandise. En trois ou quatre décennies, les néolibéraux ont radicalement gagné, en France et ailleurs, la bataille des idées et de l'opinion.

162. *NBP*, p. 121.

163. Voir Henri Lepage, *Demain le capitalisme*, chapitre « Pourquoi l'État croît-il ? L'École du *Public Choice* », p. 169 à 215.

Le capital humain

Une des spécificités du néolibéralisme américain – une spécificité sur laquelle s’arrête longuement Foucault – c’est l’insistance sur la notion de capital humain. Foucault la développe en étant manifestement sous l’influence de la lecture du chapitre VIII (« Les révolutions de Gary Becker ») du livre, alors tout récent, de Henri Lepage¹⁶⁴. Avant de considérer la façon dont Foucault présente cette notion, on peut essayer d’en dessiner les contours essentiels tels qu’ils ont été tracés par les ouvrages qui l’introduisent en France dans les années 1970. La première idée importante, c’est bien entendu de sortir du schéma marxiste qui lie la force de travail à son exploitation. Il s’agit donc de se soustraire aux contradictions capital/travail et bourgeois/prolétaire, de déprolétarianiser le prolétaire. Le travailleur ne doit pas être appréhendé comme une force de travail dont le capitaliste assure la simple reproduction pour pouvoir en tirer ensuite le surtravail qui se transformera en plus-value. En réalité le travailleur est lui aussi un propriétaire car il est possesseur d’un des moyens de production : son propre capital humain. Ce capital, c’est donc tout simplement l’ensemble des propriétés personnelles qui lui donnent une valeur sur le marché du travail : ses connaissances, ses compétences, les qualifications acquises au fil de l’expérience, ses habiletés et sa santé. On peut donc dégager une première caractéristique toute simple du capital humain :

« [...] ce capital présente une caractéristique qui le distingue des autres formes de capital : il ne peut être dissocié de son propriétaire. En effet, si le propriétaire d’un terrain ou d’une action de société peut s’en dessaisir et les vendre aisément, il n’en est pas de même pour celui qui possède des compétences. Sauf dans des sociétés esclavagistes, il n’existe pas de marché sur lequel achats et ventes du capital humain sont effectués. Seuls les services rendus par celui-ci sont loués sur le marché du travail. »¹⁶⁵

De la sorte, le capital humain est une propriété inaliénable de l’individu. Et l’individu est donc entièrement responsable de ce qu’il fait de son capital : c’est lui qui choisit de le développer ou non, et c’est lui qui décide de le développer dans telle ou telle direction. On a donc ici une seconde caractéristique du capital humain : comme tout capital il fait l’objet d’investissements ; cela signifie que l’individu choisit en toute autonomie de sacrifier du temps ou des ressources monétaires pour, à l’avenir, faire prospérer son capital.

Comment opère-t-il de tels choix ? On s’en doute, c’est en fonction de *calculs* effectués en termes de coûts et de bénéfices (ce que les économistes baptisent des « coûts

164. *Ibid.*, p. 321 à 372.

165. Michelle Riboud et Feliciano Hernandez Iglesias, « La théorie du capital humain : un retour aux Classiques », *L’Économique retrouvée. Vieilles critiques et nouvelles analyses*, *op. cit.*, p. 229.

d'opportunité ») ; il choisit tel ou tel investissement ou bien tel ou tel sacrifice (ses loisirs, ses plaisirs, etc.) parce qu'il anticipe tel ou tel bénéfice futur sur le marché du travail :

« Le temps et les ressources monétaires consacrés à l'apprentissage ou à la formation constituent ensemble le coût total d'opportunité subi par l'agent pour réaliser son investissement en capital. C'est grâce à cet investissement que la productivité de son heure de travail sera augmentée. Et c'est cette productivité accrue qui le fait rechercher par l'employeur et rémunérer mieux que l'ouvrier non spécialisé par exemple. Mais encore faut-il que cet individu soit incité à consacrer les ressources nécessaires à cette formation individuelle. Et il ne le sera que si le métier qu'il apprend lui donne l'espérance de toucher durant sa vie active un revenu qui lui permettra d'amortir les dépenses engagées pour son éducation, plus un taux d'intérêt normal qui représente la rémunération de ces dépenses en capital. »¹⁶⁶

On l'aura compris, tous ces choix relèvent de calculs individuels dont le travailleur est seul responsable : si je choisis de dépenser mon argent et mon temps dans un bon repas plutôt que de les consacrer à m'instruire ou à me former, cela résulte d'un calcul personnel dont j'assume seul la responsabilité. L'unique responsabilité de l'État et de la puissance publique, c'est de veiller à ce que mon calcul ne soit pas faussée par des interventions qui biaisent le marché : ainsi, par exemple, si mon inactivité peut être récompensée par une indemnité (une indemnité de chômage), je serai encouragé à choisir le repas plutôt que la formation personnelle. On mesure bien ici en quoi la notion de capital humain s'accorde à la perfection avec la représentation, permanente chez les néolibéraux, qui fait de la concurrence et du libre marché l'horizon indépassable de toute activité humaine (avec, pour l'État, une seule fonction économique et sociale : garantir une concurrence libre et non faussée).

On peut aussi apercevoir une autre caractéristique essentielle de la notion de capital humain : elle est inséparable d'une révolution dans la conception de la consommation. Dans l'économie "classique", la production mobilise des forces productives. Parmi ces forces productives, il y a la force de travail. Et ce qui est produit aboutit finalement à la consommation. La consommation n'est donc que la fin de l'activité économique. Becker propose d'inverser totalement la perspective¹⁶⁷ : c'est la consommation qui est à l'origine de toute l'activité économique car le consommateur recherche une satisfaction finale. En effet, pour produire sa satisfaction personnelle, le consommateur fait des achats et il consacre du temps :

166. Henri Lepage, *Demain le capitalisme, op. cit.*, p. 338.

167. Becker n'est pas le premier néolibéral à le faire : on l'a déjà vu avec von Mises, quand il s'agit de mettre en rapport marché et démocratie, donc de comparer le consommateur et le citoyen, c'est la consommation qui devient la racine de tout.

« Dans cette optique, le consommateur n'est pas seulement un être qui consomme ; c'est un agent qui "produit". Qui produit quoi ? des satisfactions dont il est lui-même le consommateur. Le consommateur est donc un "producteur" qui, pour produire les satisfactions qu'il recherche utilise des "inputs" qui sont en l'occurrence les achats qu'il fait sur le marché, ainsi qu'une autre ressource rare complètement évacuées des schémas économiques classiques, mais fondamentale : le *temps*. »¹⁶⁸

Le facteur déterminant qui va bousculer toute la modélisation de l'activité économique, c'est donc la prise en compte du temps. En effet, le consommateur va devoir faire des choix : combien de temps est-il prêt à consacrer au travail pour pouvoir acheter ce qui lui permettra de produire la satisfaction qu'il recherche ? Et combien de temps est-il prêt à consacrer au développement de son capital humain, donc à l'augmentation de la valeur de ses services sur le marché du travail ? Les choix individuels d'usage du temps se font toujours en regard de ce que je pense être susceptible de me satisfaire au mieux en matière de consommation. C'est donc la consommation qui est à l'origine de toute l'activité économique, et même à l'origine de toutes les activités humaines. Et c'est ce renversement de perspective entre production et consommation qui donne toute son importance et toute sa valeur au capital humain.

Quand il présente la notion de capital humain, Foucault reprend mot pour mot le développement de Henri Lepage (sans le citer cependant) : le consommateur est un « producteur », un « producteur de sa propre satisfaction », etc¹⁶⁹. Il n'oublie pas de reprendre la conclusion de Henri Lepage : la critique de la société de consommation est une absurdité. En effet, l'individu n'est pas divisé en un producteur d'un côté et un consommateur de l'autre puisque le consommateur est producteur tout autant que le producteur est consommateur. Il est donc absurde de considérer que la publicité fabrique de faux besoins pour élargir le marché de la consommation. C'est l'individu *en tant que consommateur* qui élargit sans cesse le champ des objets susceptibles de satisfaire ses désirs. Et cela parce qu'il dispose de plus en plus de temps : en développant son capital humain il augmente sa productivité, donc il augmente son temps de "loisir" et élargit ainsi le champ des satisfactions qu'il lui est possible d'atteindre. L'économie a donc eu tort de ne pas s'intéresser au temps car c'est bien le temps qui est l'élément déterminant dans les calculs de l'*homo œconomicus*.

En prenant en compte le temps, on comprend mieux où se situe la différence fondamentale entre libéralisme et néolibéralisme ; en effet, pour le libéralisme, l'*homo œconomicus*, c'est l'échange ; pour le néolibéralisme, c'est un « entrepreneur de lui-même » :

168. Henri Lepage, *Demain le capitalisme*, op. cit., p. 327.

169. *NBP*, p. 232.

« Dans le néolibéralisme – et il ne s’en cache pas, il le proclame –, on va bien retrouver aussi une théorie de l’*homo œconomicus*, mais l’*homo œconomicus*, là, ce n’est pas du tout un partenaire de l’échange. L’*homo œconomicus*, c’est un entrepreneur et un entrepreneur de lui-même. Et cette chose est si vraie que, pratiquement, ça va être l’enjeu de toutes les analyses que font les néolibéraux de substituer à chaque instant à l’*homo œconomicus* partenaire de l’échange un *homo œconomicus* entrepreneur de lui-même, étant à lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de ses revenus. »¹⁷⁰

L’expression-clé est lâchée et Foucault insiste pesamment sur « entrepreneur de lui-même ». Si l’on suit la piste du capital humain on remonte donc au pilier de la “philosophie” néolibérale, le sujet entrepreneur de lui-même. Et pour en arriver à ce sujet, on a besoin de sortir du vide de la « conception de la force de travail » (regardée comme une vieilleries marxisante) pour entrer dans celle consistante, moderne et novatrice « du travail compétence »¹⁷¹.

On peut maintenant résumer la présentation de la notion de capital humain par Foucault :

1/ Le travailleur est un entrepreneur qui tire de sa « machine » propre des revenus (le salaire). Donc le travailleur ne vend pas sa force de travail sur un marché où jouerait un rapport de forces qui lui est foncièrement défavorable et où sévirait l’exploitation (extorsion d’un surtravail, donc d’une plus-value). Seule compte sa capacité d’entrepreneur à tirer quelque chose de sa machine-capital propre.

2/ L’*homo œconomicus* ne se définit pas par l’échange mais par l’entreprise (basculement du libéralisme au néolibéralisme).

3/ De ce fait, le consommateur est lui aussi un entrepreneur. C’est l’entrepreneur de lui-même : avec le revenu généré par son capital-machine (ses compétences) il *produit* ses propres satisfactions (la consommation).

4/ Dès lors, toutes les critiques de l’exploitation du travail (force de travail et surtravail) et de l’aliénation par la société de consommation (fabrication de besoins artificiels, marchandisation) sont nulles et non avenues.

5/ Ces critiques sont l’œuvre de la sociologie et la sociologie n’a rien compris à l’économie. En effet, nous sommes désormais dans une société où il n’y a plus maintenant que des unités-entreprises.

170. *Ibid.*

171. *Ibid.*, p. 230.

On peut aussi constater que dans une partie non prononcée de la leçon, Foucault attaquait explicitement Bourdieu pour avoir conçu l'éducation comme une reproduction des rapports sociaux et une translation de la stratification économique vers la stratification symbolique. C'est une partie manuscrite non prononcée, mais le lecteur comprend bien que, pour formuler une telle critique, il faut que Foucault choisisse d'adhérer à la théorie beckerienne du capital humain et de l'opposer à la logique bourdieusienne, supposée dépassée, de la conversion du capital scolaire en capital économique : l'école ne serait pas une machine à produire et reproduire la domination et ses inégalités ; en réalité, c'est une formidable opportunité offerte à chaque individu pour investir dans son capital humain.

Lorsqu'il caractérise le capital humain, Foucault propose de distinguer ses éléments innés de ses éléments acquis. C'est ce qui le conduit à un bref développement sur la génétique dans lequel il avance deux idées : 1/ La génétique va devenir un outil essentiel pour le développement du capital humain ; donc la société va intervenir dans la transmission des patrimoines génétiques. Le bio-pouvoir s'exercera par le contrôle de la génétique en vue de la normalisation du capital humain. 2/ Dans un tel contexte, il est impossible d'empêcher les individus d'envisager leurs unions sans qu'ils aient pour préoccupation la "qualité" du partenaire avec laquelle ou avec lequel ils vont concevoir des enfants. Foucault résume cela avec une grande netteté :

« Et dès lors qu'une société se posera à elle-même le problème de l'amélioration de son capital humain en général, il ne peut pas ne pas se produire que le problème du contrôle, du filtrage, de l'amélioration du capital humain des individus, en fonction bien sûr des unions et des procréations qui s'ensuivront, ne soit pas fait ou ne soit en tout cas exigé. Et c'est donc en termes de constitution, de croissance, d'accumulation et d'amélioration du capital humain que se pose le problème politique de l'utilisation de la génétique. »¹⁷²

Ces propos ne peuvent manquer de questionner. On est à l'époque de l'émergence de la sociobiologie, un "savoir" dont la finalité eugéniste n'est guère discutable. Or, Foucault, à l'occasion de la construction du concept de capital humain, reprend les thèmes sociobiologiques sans introduire aucune distance. Il va même, en sens opposé, soutenir que ces applications de la génétique à la vie sociale et individuelle ne font pas du racisme une question politique : « Les effets, disons, racistes de la génétique sont certainement quelque chose qu'il faut redouter et qui sont loin d'être éponés. Ça ne me paraît pas être l'enjeu

172. *Ibid.*, p. 235.

politique majeur actuellement. »¹⁷³ On ne peut s'empêcher d'éprouver un certain malaise à la lecture de ce développement qui dépolitise l'eugénisme sous le prétexte que la théorie du capital humain trouverait dans la génétique, à la fin du XX^e siècle, un relais objectif évident. Tout à l'opposé, nous pensons que c'est bien de racisme qu'il est ici question, en tant que conséquence de la théorie du capital humain, et qu'il est regrettable que Foucault semble ne pas se souvenir qu'il a déjà démontré (deux ans auparavant) le lien intrinsèque du racisme avec le bio-pouvoir¹⁷⁴.

Il reste cependant à évaluer l'effet majeur de la mutation introduite par la notion de capital humain sur le travailleur lui-même. Tant que le travailleur se conçoit lui-même comme le détenteur d'une force travail qu'il vend "librement" en échange d'un salaire, il est conduit à se penser (et se vivre) comme un être séparé de lui-même : pour une part, il est cette force de travail qu'il est contraint, pour survivre, d'offrir à l'exploitation ; et, pour une autre part, il est une subjectivité qui n'est ni affectée ni satisfaite par l'univers marchand dans lequel il est condamné à travailler :

« [...] le travailleur libre est un être clivé : entre sa subjectivité inaliénable et sa force de travail faite pour être louée, entre la satisfaction des aspirations constitutives de sa vie spirituelle et l'optimisation des intérêts présidant à sa vie matérielle [...]. »¹⁷⁵

C'est à cette dualité que le capital humain met un terme car, en devenant entrepreneur de lui-même, le travailleur est sommé de prendre en charge subjectivement la mise en exploitation de sa propre machine-travail : « c'est précisément à cette volonté de supprimer le clivage de l'homme intime et de l'entrepreneur que répond la promotion du capital humain, c'est-à-dire la présentation de l'individu comme un "entrepreneur de soi". »¹⁷⁶ On peut alors distinguer deux traits majeurs du néolibéralisme : l'infiltration de l'activité sociale et productive par la subjectivité (le travailleur devient l'entrepreneur de lui-même parce qu'il se sait, en tant que sujet, responsable des choix qu'il fait pour valoriser son capital humain) et, en sens inverse, l'invasion de la subjectivité par les modèles marchands de l'activité sociale et productive (les choix subjectifs, les désirs et les satisfactions du travailleur-consommateur déterminent les contraintes objectives qui s'imposent au travailleur-producteur). Le sujet de l'activité économique devient ainsi susceptible d'être désormais considéré comme étant à la recherche de satisfactions dans son travail. Mais c'est aussi ce qui l'expose en retour à la déception et à

173. *Ibid.*

174. Nous reviendrons sur cette démonstration à la fin de la partie IV.

175. Michel Feher, « S'apprécier, ou les aspirations du capital humain », *Raisons politiques* 2007/4 (n° 28), p. 17.

176. *Ibid.*, p. 21.

la souffrance dans son travail : le capital humain va nécessairement avec la souffrance au travail (mais ne va plus avec l'exploitation du travailleur). La thématique de la souffrance au travail et de sa prise en charge par la psychodynamique du travail s'inscrit donc dans le changement de perspective inauguré par le concept néolibéral de capital humain.

La notion de capital humain a donc pour double conséquence de soumettre la subjectivité au principe du calcul coûts/bénéfices *et* d'étendre cette subjectivité "calculante" à tous les aspects de la vie : tirer le maximum de satisfactions de soi, telle pourrait être la devise rudimentaire du sujet de l'art néolibéral de gouverner.

Ce qui distingue ordolibéralisme allemand et libéralisme américain

Lorsqu'il l'introduit à l'occasion de la leçon du 14 mars 1979, Foucault commence par souligner que le néolibéralisme américain partage avec l'ordolibéralisme un contexte historique commun. Ce contexte, c'est d'abord celui du New Deal – « cette politique qu'on peut dire, en gros, keynésienne »¹⁷⁷ – et de sa critique. C'est ensuite le plan Beveridge dont il faut souligner l'originalité : pour la première fois dans l'histoire, un conflit militaire ne se limite pas à des pactes internationaux qui lient, ou opposent, les puissances belligérantes. En effet, il existe alors un pacte d'une tout autre nature qui engage, en pleine guerre, un gouvernement avec ses gouvernés : le gouvernement britannique promet à ceux à qui ils demandent d'aller se battre que, s'ils survivent, il leur garantira la sécurité (emploi, maladie, retraite). Foucault résume ce pacte ainsi : « maintenant nous vous demandons de vous faire tuer mais nous vous promettons que ceci fait, vous garderez vos emplois jusqu'à la fin de vos jours »¹⁷⁸. Le dernier élément qui façonne le contexte contre lequel se dressent les différentes variétés de néolibéralisme, ce sont « tous les programmes sur la pauvreté, sur l'éducation, la ségrégation »¹⁷⁹ qui s'étaleront aux États-Unis de la présidence de Truman à celle de Johnson. Le néolibéralisme français aurait, lui, les mêmes cibles (keynésianisme et interventionnisme de l'État) avec un adversaire (privilegié) supplémentaire : le Front populaire.

Une fois dégagé ce contexte commun propre au XX^e siècle, il faut faire un retour en arrière pour apercevoir une différence fondamentale entre les émergences respectives du libéralisme en Europe et aux États-Unis : en Europe, la tradition centralisatrice préexistante fait que le libéralisme a pour ambition de voir l'État limiter son pouvoir et ses interventions

177. *NBP*, p. 222.

178. *Ibid.*

179. *Ibid.*

(le « gouvernement frugal » qui se propose de gouverner le moins possible). La situation est toute différente aux USA : il n'y existe pas de pouvoir centralisé construit au fil des siècles par l'absolutisme. La revendication libérale est donc d'emblée constitutive de la révolution américaine¹⁸⁰. On a donc d'un côté de l'Atlantique un libéralisme qui est originel et natif, alors que, de l'autre côté, le libéralisme est réactif et limitatif. Ce qui explique que les débats politiques ont eu, en Europe et en Amérique, des rapports forts différents avec le libéralisme : aux États-Unis le libéralisme est en quelque sorte partie intégrante de l'identité américaine ; en Europe, il affronte une tradition qui lui résiste séculairement.

Foucault insiste alors sur le fait que la réaction contre l'interventionnisme étatique, aux États-Unis comme en Europe, serait tout autant de droite que de gauche : il y aurait donc un néolibéralisme partageable entre la droite et la gauche. Pour la droite, le néolibéralisme serait la recherche d'une réactivation du libéralisme par-dessus les politiques keynésiennes. Pour la gauche ce serait « non seulement la critique mais la lutte quotidienne contre le développement d'un État impérialiste et militaire »¹⁸¹ ; malheureusement, Foucault n'en dit pas beaucoup plus à propos de ce néolibéralisme de gauche. Il se contente d'expliquer que le libéralisme est perçu fort différemment en France et aux États-Unis : en France, le libéralisme se présente comme une alternative politique à l'État keynésien ; il est donc de droite. Il n'en va pas du tout de même aux USA : « Le libéralisme, en Amérique, c'est toute une manière de penser. C'est un type de rapport entre gouvernants et gouvernés beaucoup plus qu'une technique à l'égard des gouvernés. »¹⁸² C'est cela qui, selon Foucault, donne trois caractéristiques originales au néolibéralisme américain. En premier lieu, il se situe au-dessus du débat politique et il n'est donc ni à droite ni à gauche. En second lieu, il dispute le terrain de l'utopie au socialisme ; alors qu'en Europe, le socialisme a toujours le monopole de l'utopie. Aux États-Unis, le néolibéralisme n'hésite donc pas, avec Hayek, à se revendiquer de l'utopie. En dernier lieu, le néolibéralisme américain, parce qu'il ne se trouve pas réduit à n'être qu'une technique de gouvernement, se donne la liberté de devenir un « style général de

180. On peut penser ici aux analyses de Tocqueville qui opposaient la révolution française à la révolution américaine exactement dans les mêmes termes : les révolutionnaires français devaient affronter la féodalité et avait besoin de toute la puissance de l'État centralisé (construit non par les seuls jacobins mais aussi antérieurement par toute la tradition de la monarchie absolue) pour le faire ; alors que les révolutionnaires américains avaient abandonné la féodalité et sa tradition à 5 000 km de leurs côtes. Priorité à l'égalité d'un côté de l'Atlantique, à la liberté de l'autre. Mais Foucault n'évoque pas le nom de Tocqueville.

181. *NBP*, p. 224.

182. *Ibid.*

pensée »¹⁸³, c'est-à-dire de porter l'analyse en termes d'*homo œconomicus* (calcul coûts/bénéfices) sur des terrains qui semblaient devoir lui échapper parce qu'ils ne sont pas monétaires : c'est ce que fait Gary Becker en s'attaquant à la criminalité, aux discriminations, à l'éducation, aux ménages, etc.

On voit désormais apparaître très clairement ce qui, dans l'esprit de Foucault, réunit et distingue les néolibéralismes allemand et américain :

« Ces deux écoles ne participent pas seulement d'un même projet de refondation du libéralisme. Elles représentent aussi deux formes distinctes de "critique de l'irrationalité propre à l'excès de gouvernement"¹⁸⁴, l'une faisant valoir la logique de la concurrence pure, sur le terrain économique, tout en encadrant le marché par un ensemble d'interventions étatiques (théorie de la "politique de société"), l'autre cherchant à étendre la rationalité du marché à des domaines tenus jusque-là pour non économiques (théorie du "capital humain"). »¹⁸⁵

Ce qui permet de ranger sous la même étiquette néolibérale von Mises, Röpke, Hayek ou Becker, c'est un art de gouverner qui vise à une limitation de l'État. Mais Michel Senellart souligne nettement le fait qu'allemands et américains ne partagent pas les mêmes finalités : une finalité directement politique pour les allemands puisqu'ils s'agit d'étendre et de garantir la concurrence par le moyen de l'État (mais un État qui prendra lui-même modèle sur l'entreprise dans un marché concurrentiel) ; une finalité plus académique – et politique seulement de manière indirecte et secondaire – pour les américains qui vont porter le modèle théorique du sujet calculateur dans l'interprétation de l'ensemble des activités de la vie sociale et de la vie quotidienne. C'est pourquoi le néolibéralisme américain fait de l'économie « la science du comportement humain, la science du comportement humain comme une relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages mutuellement exclusifs »¹⁸⁶.

On a alors, avec le néolibéralisme américain, un basculement épistémologique puisque l'économie et le raisonnement en termes d'*homo œconomicus* deviennent les outils qui vont permettre de réélaborer à nouveaux frais les connaissances dans les divers champs des sciences sociales :

« Ce que l'analyse économique doit essayer de dégager, c'est quel a été le calcul, qui d'ailleurs peut être aveugle, qui peut être insuffisant, mais quel a été le calcul qui a fait qu'étant donné des ressources rares, un individu ou des individus ont décidé de les affecter à telle ou telle fin plutôt qu'à telle autre. L'économie ce n'est donc plus

183. *Ibid.*, p. 225.

184. *Ibid.*, p. 326.

185. Michel Senellart, « Situation du cours », *NBP*, p. 335.

186. Ici, Foucault cite une phrase d'un livre des années 1930 de l'économiste Lionel Robbins, phrase qui est elle-même citée par Becker.

l'analyse de processus, c'est l'analyse d'une activité. Ce n'est donc plus l'analyse de la logique historique de processus, c'est l'analyse de la rationalité interne, de la programmation stratégique de l'activité des individus. »¹⁸⁷

Ainsi, on a affaire à une entreprise de colonisation des sciences humaines par l'économie. Mais là n'est pas le plus important : fondamentalement, on a un changement complet d'objet d'analyse car il ne s'agit plus seulement de rendre compte de processus historiques et c'est désormais l'activité, sous toutes ses multiples formes individuelles, qui devient l'objet et le cœur du travail théorique. Ce double déplacement – déplacement de l'économie au-delà de ses frontières académiques reconnues et déplacement quant à l'objet même des sciences humaines – a une conséquence déterminante : l'individu au travail ne sera plus regardé comme une force de travail passivement soumise à l'offre et à la demande sur un marché. Il devient « un sujet économique actif »¹⁸⁸. On entre ainsi de plein pied dans la représentation d'un sujet entrepreneur de lui-même qui, dans tous les aspects son existence, de l'éducation à la consommation en passant par la délinquance ou le travail, raisonne et calcule quotidiennement en termes de coûts d'opportunité et de bénéfices. On est donc bien face à une nouvelle forme de subjectivation, celle qui va façonner le “sujet néolibéral”.

L'imprécision des sources de Foucault

Il reste un aspect encombrant à évoquer : la façon dont Foucault travaille à l'occasion de ce cours 1978-79. Une lecture attentive de l'abondant et rigoureux appareil critique qui accompagne sa publication en 2004 permet de relever au moins deux travers troublants et, chez lui, inhabituels. Il y a, en premier lieu, pour les cours consacrés à l'ordolibéralisme, des emprunts très nombreux et systématiques à une unique source, une thèse de doctorat : lors de la leçon du 14 février, les notes ne relèvent pas moins de quatorze emprunts à la thèse de F. Bilger, *La Pensée économique libérale de l'Allemagne contemporaine* (1964). Les autres leçons consacrées à l'ordolibéralisme multiplient aussi les références à cette source universitaire, qui a la particularité d'être une synthèse de toute l'École de Fribourg. Il s'agit de toute évidence de la source principale d'information de Foucault, et donc d'une information “indirecte”, de seconde main. Les emprunts au texte de la thèse sont, par ailleurs, assez systématiquement passés sous silence par Foucault (mais ils sont relevés avec une grande précision par les notes de fin de chapitre).

187. *NBP*, p. 229.

188. *Ibid.*

Il y a plus étrange encore : cette source majeure d'inspiration conduit fréquemment Foucault à attribuer par erreur des extraits de cette thèse à des penseurs connus et reconnus (Hayek, Röpke, etc.) : les fausses citations abondent et les approximations fourmillent. Comment expliquer que le souci scrupuleux de la recherche des sources en vienne, cette année-là, à abandonner l'archiviste méticuleux ? Le déplacement dans la méthode de travail ne consiste donc pas seulement à "oublier" d'analyser les bio-pouvoirs, les mécanismes disciplinaires et les dispositifs caractéristiques du néolibéralisme, pas seulement à se contenter de restituer les arguments explicites de la littérature néolibérale ; elle affecte aussi le traitement des sources et la rigueur des références. Il serait bien téméraire de s'aventurer dans une interprétation de ce subit et étrange relâchement ; mais quiconque a la patience de lire systématiquement toutes les notes accompagnant la publication du cours ne peut qu'être frappé par les très nombreuses imprécisions et les multiples erreurs d'attribution de citations. Tout paraît se passer comme si Foucault considérait que le néolibéralisme formait un ensemble théorique homogène au point qu'il ne serait pas nécessaire de prêter rigoureusement attention à l'origine exacte de telle ou telle analyse, de tel ou tel argument. Tel théoricien néolibéral ou tel autre, peu importe : ils sont interchangeable au point qu'on ne se préoccupe pas trop de s'attarder sur d'éventuelles nuances, voire de possibles contradictions. Et les textes des néolibéraux seraient transparents au point qu'il ne serait pas utile de chercher à y déceler des non-dits, au point qu'on pourrait se dispenser d'objectiver des *incontournables* de la pensée néolibérale. L'incontournable est à prendre ici strictement dans le sens que lui donnait Foucault (selon Paul Veyne) :

« Au sens premier de cet adjectif, mis à la mode par Foucault et que la mode emploie à contresens pour désigner ce qu'il *faut* absolument avoir vu ou lu si l'on veut vivre avec son temps, alors que cet adjectif désigne au contraire chez Foucault ce qui nous bouche malheureusement la vue d'autre chose et rend impossible d'aller ailleurs. »¹⁸⁹

On peut donc s'étonner qu'en lisant et commentant ses sources, Foucault n'ait pas eu le souci d'y identifier de tels incontournables, c'est-à-dire de mettre en lumière des catégories ou des discours qui *nous bouchent la vue* et nous masquent quelque chose de la réalité normalisatrice du néolibéralisme.

Dans le droit fil de ces remarques, on peut aussi mentionner le fait que, lorsqu'il s'agit de traiter du néolibéralisme américain, Foucault utilise abondamment une source unique (qu'il ne mentionne guère), à savoir le livre de l'économiste libéral Henri Lepage, *Demain le*

189. Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Albin Michel, Paris, 2008, p. 44, note 1.

capitalisme. Comme si, là aussi, Foucault ne jugeait pas utile d'aller aux textes mêmes des penseurs que présente le livre de Henri Lepage ; avec encore quelques erreurs d'attributions de citations.

Une critique du néolibéralisme ? Que faire de *Naissance de la biopolitique* ?

Rétrospectivement, après que se soient multipliées les interprétations qui perçoivent dans le cours de 1978-79 la première des critiques de fond des politiques néolibérales à venir, il peut paraître surprenant de ne pas découvrir aisément les traces et les indices d'une telle critique dans le propos du Foucault de cette année-là. Il se trouve cependant que certains, sur le moment, ne s'y sont pas trompés et n'ont pas éprouvé le besoin d'ajouter une intention critique au propos explicite de Foucault. Dès le mois de septembre 1979, la revue *Autrement* publie un numéro consacré à ce qui serait une nouvelle économie. Le titre de ce numéro est tout un programme : *Et si chacun créait son emploi ?*¹⁹⁰ La liste des signataires des articles indique qu'il ne s'agit pas, alors, d'une publication que l'on pourrait qualifier unilatéralement, sans autre forme de procès, de libérale ou de néolibérale : Jacques Delors, Michel Rocard, Charles Piaget (syndicaliste CFDT, animateur du conflit Lip), Jean-Louis Moynet (syndicaliste CGT), etc. Mais on trouve aussi la signature de Bernard Stasi ou celle de l'économiste indiscutablement ultra-libéral Jean-Jacques Rosa¹⁹¹. Le thème du numéro, les signataires des articles et les contenus choisis invitent manifestement à une réconciliation de la gauche avec le néolibéralisme : très clairement, la "deuxième gauche" est à la recherche de ses soubassements théoriques. Le texte introductif, rédigé par Jules Chancel et Pierre-Eric Tixier, est intitulé « Le désir d'entreprendre ». Il synthétise la réorientation espérée de la gauche en une formule frappante (qui sert d'intertitre¹⁹²) : « des barricades à la coopérative » (ensuite, une fois engagée sur cette pente, dans les années 1980, il ne restera plus à cette gauche recentrée qu'à glisser discrètement de la coopérative à la valeur pour l'actionnaire). La fin de cet article pose la question suivante : « gérer sa vie comme une entreprise ? ». Et, ici, les deux auteurs font explicitement référence au cours de Foucault. Ils résument ce cours – dont ils semblent avoir fort bien saisi la portée politique et les intentions conjoncturelles – en

190. *Autrement* n°20, « Et si chacun créait son emploi ? Le retour des "entrepreneurs" : ils inventent collectivement une économie différente », septembre 1979.

191. Pour se convaincre de son penchant ultra-libéral, il suffit de lire sa contribution à *L'Économie retrouvée. Vieilles critiques et nouvelles analyses*, op. cit. – contribution dont il a déjà été question.

192. *Autrement* n°20, op. cit., p. 12.

deux idées fondamentales. La première consiste à définir le néolibéralisme en tant que politique de société :

« Qu'est-ce que le néo-libéralisme ? Avant tout un retour à la régulation économique par les mécanismes du marché et de la concurrence ; concrètement, un abandon partiel des pratiques interventionnistes (keynésiennes), ce qui ne signifie pas, tant s'en faut, le retour au laisser-faire et à l'État gendarme. Les pouvoirs publics ne doivent plus prendre en charge des pans entiers de l'économie (et surtout ne plus nationaliser), mais ils gardent un rôle essentiel pour permettre que les conditions de la concurrence – les conditions sociales de la concurrence – soient enfin réunies. »¹⁹³

Et la seconde va au cœur de ce qui devrait être le changement – encore à venir – des modes d'existence individuelle :

« Au centre de cette pensée néo-libérale, la notion d'entreprise, d'« éthique sociale de l'entreprise » précise Foucault. Cela ne veut pas dire qu'on revient à l'esprit des pionniers du capitalisme. Il s'agit bien plutôt d'une forme de mobilisation à [sic] la concurrence (nationale et internationale) qui passe par la généralisation du modèle entreprise : l'individu doit gérer sa vie – personnelle et professionnelle – comme une véritable entreprise, acceptant les bénéfices du risque et les aléas de la concurrence. »¹⁹⁴

Il n'aura donc pas été nécessaire d'attendre Tony Blair ; dès 1979, en France, une certaine pensée de gauche se rallie ouvertement aux vertus du marché et attend des individus qu'ils se prennent en charge dans un monde concurrentiel. Fin du *welfare*, début du *workfare*. Ce basculement intellectuel, ce tête-à-queue idéologique, s'opère explicitement sous les auspices du travail récent de Foucault au Collège de France.

On a avec *Naissance de la biopolitique* un texte dérangeant à plus d'un titre. Globalement, il semble que l'analyse s'éloigne de la démarche foucauldienne connue, c'est-à-dire celle qui vise à mettre au jour des dispositifs de savoir-pouvoir, des technologies de normalisation, des mécanismes de pouvoir ou des techniques d'assujettissement des esprits et des corps. Elle ne fouille plus les archives de l'Administration, de la Justice ou de la Police. Mais elle opte pour la restitution, sans arrière-pensée soupçonneuse et sans guère de distance, du socle de convictions des penseurs néolibéraux. Le travail de Foucault consiste alors à nous démontrer que ces convictions s'inscrivent dans le droit fil de la dynamique historique de la gouvernementalité et qu'elles s'achèvent dans une critique radicale de la gouvernementalité d'État. Comme si l'on avait affaire à une sorte de « fin de la gouvernementalité », d'aboutissement historique. Cela conduit Foucault à formuler des orientations de politique

193. *Ibid.*, p. 14.

194. *Ibid.*

gouvernementale dont on ne sait jamais trop si elles sont celles auxquelles vont ses sympathies ou celles qui attirent son regard d'historien des systèmes de pensée du XX^e siècle. Globalement, il n'y aurait plus désormais que deux options contemporaines de gouvernementalité, l'État totalitaire et l'État libéral ; le socialisme serait donc sans originalité historique et il serait lui-même condamné à choisir entre l'État libéral et l'État totalitaire. Il n'y a pas de gouvernementalité alternative, pas d'autre monde possible. Face à ce choix qui n'en est pas un, il faut se rendre à l'évidence : pour éviter que l'État soit prisonnier du parti unique et qu'il se transforme en machine à contrôler, il va falloir accepter qu'il soit libéré par la concurrence. La société devra se modeler sur l'éthique d'entreprise. Et, du côté de l'État, il ne devra plus y avoir ni plan, ni intervention, ni politique redistributive.

Il semble donc audacieux et risqué de faire comme s'il allait de soi que le cours de 1978-79 soit une critique du néolibéralisme : ce sont bien plutôt les critiques existantes du libéralisme et celles à venir du néolibéralisme qui ressortent laminées de l'exposé de Foucault. Peut-on, pour autant, renvoyer, sans autre forme de procès, Foucault dans le "camp" des évangélistes du marché et de la concurrence et faire de lui un converti venu, sur le tard, se perdre dans la compagnie d'autres néolibéraux plus prévisibles et attendus ? Peut-on faire comme s'il était, dès la fin des années 1970, un précurseur prophétique du social-libéralisme qui va balayer les gauches européennes durant les décennies qui vont suivre ?

Ce serait faire peu de cas du reste de son œuvre et de l'ensemble de son travail théorique. Peut-être peut-on alors envisager de mobiliser les outils – élaborés antérieurement – de l'analyse de la biopolitique et de celle des mécanismes disciplinaires pour les appliquer à ce cours afin d'en faire... la critique : Foucault avec Foucault, c'est-à-dire user du Foucault critiquant les dispositifs de pouvoir/savoir contre le Foucault exposant l'extension du modèle de la concurrence et de l'entreprise. Certains s'y sont essayé ; nous verrons qu'ils ont ainsi donné au cours de 1978-79 une coloration critique qui est aujourd'hui reçue, en France, comme une quasi-évidence.

Le destin critique du cours de Foucault

Le cours de 1978-79 ne sera publié, en France, qu'en 2004. Pourtant, avant cette date, il aura déjà fait retour dans les réflexions critiques qui invitent à la résistance contre les réformes néolibérales et contre la mondialisation. Des traductions italiennes ou allemandes circulent bien avant que l'édition scientifique et rigoureuse du cours soit publiée en France

en 2004. Il y a plus important encore : dans les années de la fin du XX^e siècle, Thomas Lemke travaille le concept foucauldien de gouvernementalité. Ce qui le conduit ensuite à analyser la « gouvernementalité néo-libérale »¹⁹⁵ et à alimenter de la sorte une perspective critique, alors originale, dans ce qu'on appelait encore à l'époque « l'anti-mondialisation libérale »¹⁹⁶. Dans les années qui suivront, les réflexions de Wendy Brown sur le néolibéralisme – réflexions qui tournent autour de la capacité de ce dernier à vider discrètement la démocratie de son contenu – viennent renforcer une critique qui se construit et s'organise à partir des concepts élaborés par Foucault. Mais ce sont surtout Pierre Dardot et Christian Laval qui vont, en France, consacrer un travail d'analyse, méticuleux et de longue haleine, au néolibéralisme, un travail qui sera fondamentalement structuré par les catégories de Foucault plus que par celles de Marx¹⁹⁷.

Il existe donc un important – et influent – destin *critique* du cours de Foucault. Il est intéressant d'essayer de saisir le contexte de la réception, en France, de cette critique ouvertement inspirée des analyses de Foucault. Pour le saisir, il convient de partir d'un constat : si le cours de 1978-79 ne contient pas de critiques explicites du néolibéralisme (on l'a vu dans ce qui précède), il est aisé de « réinjecter » dans ses contenus des concepts et des outils – comme ceux de dispositif, de discipline, de biopolitique ou de gouvernementalité – pour lui donner une profondeur critique qui n'est pas immédiatement manifeste. En quelque manière, il s'agit de « réinjecter » du Foucault dans Foucault. C'est donc en approfondissant l'idée d'un sujet entrepreneur de soi que l'on peut donner une dimension à l'analyse qui déborde la simple identification du néolibéralisme avec la financiarisation de l'économie ; on peut alors ne pas se limiter aux ravages économiques et sociaux de la mondialisation (délocalisations, inégalités, précarité, chômage de masse, effondrement de la protection sociale, bulles spéculatives) et envisager la possibilité que toute cette mécanique objective s'enracine dans un processus de subjectivation novateur qui laisse deviner qu'il pourrait bien

195. Thomas Lemke, « The birth of bio-politics : Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality », *Economy and Society*, Volume 30 Number 2, May 2001, pp. 190–207.

196. Ce n'est que dans les premières années de la décennie 2000 que l'association ATTAC dégagera et adoptera progressivement la notion d'altermondialisme. La qualification « altermondialiste » s'imposera ensuite comme une évidence pour désigner l'ensemble de celles et ceux qui ne sont pas sommairement anti-mondialisation (qui ne sont donc pas naïvement nostalgiques de ce qui a précédé la globalisation) mais celles et ceux qui œuvrent à l'émergence d'une autre mondialisation et qui postulent d'« autres mondes possibles », celles et ceux qui agissent aussi pour construire des alternatives à la globalisation capitaliste contemporaine.

197. On pense ici surtout à leur ouvrage majeur : *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009.

s'agir, avec la mise en œuvre des principes néolibéraux, d'une véritable mutation anthropologique.

L'emprise que va exercer cette interprétation du travail de Foucault sur le champ théorique de la critique du néolibéralisme ne tient sans doute pas seulement à l'extension du champ de la réflexion qu'elle ouvre (elle pose la question du sujet et plus seulement celle des effets sociaux), mais aussi au contexte idéologique qui caractérise le milieu militant de la critique du néolibéralisme. En effet, ce milieu est traversé par un clivage entre deux traditions qui sont des héritages du XX^e siècle. La pensée anticapitaliste dans le monde divisé en deux blocs était caractérisée par la rivalité entre réformisme et révolution. Mais, y compris à l'intérieur de chacune de ces deux conceptions, il se logeait un autre clivage à l'intérieur de cette division : d'un côté, ceux qui privilégiaient la question stratégique de la conquête du pouvoir d'État ; de l'autre, ceux qui estimaient que la multiplication des luttes sociales (dans toute leur diversité et dans le respect de leurs autonomies respectives) était à privilégier pour rompre avec le capitalisme. La première stratégie renvoyait plutôt à des traditions de type jacobine ou léniniste. La seconde rassemblait plutôt des traditions venues des réformistes et des libertaires. Ce clivage a profondément marqué et structuré la gauche politique française ainsi que le champ syndical français. À la fin du XX^e siècle, il a déchiré le parti socialiste et l'a conduit au renoncement à toute perspective transformatrice de l'économie de marché. On pouvait croire que, après la chute de l'URSS, ce clivage disparaîtrait. Or, paradoxalement, il semble bien qu'il ait subsisté dans la critique de la mondialisation. La crise interne intense qu'a connue l'association ATTAC dans les années 2006-2007 en est une illustration : pour qui en a été un acteur et un observateur attentif, il est évident que les deux "camps" qui se sont disputés le contrôle d'une association alors très dynamique recoupaient assez exactement le clivage opposant les deux traditions évoquées : l'un se revendiquait d'un internationalisme anti-autoritaire de principe, l'autre se souciait en priorité de la souveraineté confisquée par les marchés ; l'un souhaitait se fondre dans toutes les luttes qui agitaient la société, l'autre souhaitait prioritairement imposer à l'État la reconquête des moyens de sa souveraineté. Il serait cependant tout à fait inopérant de réduire ces deux approches divergentes de la contestation de la mondialisation libérale à des catégories bien connues pour en faire un conflit simpliste entre "libertaires" et "souverainistes". Mais il serait tout aussi désolant de se refuser de spécifier ce qui structurerait le conflit et de s'en tenir alors à une lecture polémique et caricaturale mettant en opposition des (gentils) internationalistes et des (méchants) souveraino-staliniens.

Quel peut donc bien être le rapport entre l'épanouissement – dans le champ de la théorie – d'une lecture foucauldienne de la critique du néolibéralisme et la crise conjoncturelle qui a déchiré l'association porteuse de l'altermondialisme ? Une observation fine des références des acteurs de cette crise permet de faire l'hypothèse que la réception de la critique inspirée par la lecture des travaux de Foucault a permis au courant "anti-autoritaire" (rassemblant diverses variétés de "réformistes" et de "libertaires") de se démarquer de ses adversaires. Il est d'ailleurs remarquable de constater que les sociologues bourdieusiens engagés dans l'association ATTAC (celles et ceux qui, par exemple, animent l'association Savoir-Agir) se trouvaient à peu près tous, paradoxalement, dans l'autre "camp" (or, s'il fallait réutiliser l'opposition grossière entre libertaires et léninistes, tous ces sociologues se reconnaîtraient pourtant dans la première catégorie et pas dans la seconde). Ceci devrait amener philosophes, sociologues et historiens des idées à mesurer combien le destin posthume d'une pensée tient à des situations conjoncturelles qui sont fort éloignées du ciel pur et éthéré où sont censées s'affronter des "idées" qui porteraient en elles-mêmes une force rationnelle intrinsèque, une force qui leur garantirait une trajectoire assurée et une postérité d'emblée identifiable. Il en est des idées comme des hommes : leur force tient souvent aux hasards des rencontres et leur destin dépend de conflits conjoncturels, contingents, voire capricieux.

Les *governmentality studies*

Indépendamment de ce destin posthume critique, les réflexions de Foucault sur l'art libéral de gouverner ont connu, chez les anglo-saxons, une tout autre interprétation, beaucoup plus académique et beaucoup moins politiquement contestataire : celui des *governmentality studies*. Dans un entretien de 2005, Jacques Donzelot et Colin Gordon entreprennent de présenter la logique de ce champ d'études directement inspiré des catégories inventées par Foucault pour construire le concept de gouvernementalité. Jacques Donzelot, propose d'emblée une définition de la gouvernementalité : « concept forgé pour désigner "la conduite des conduites" des hommes, c'est-à-dire en jouant de leur autonomie et non de la coercition »¹⁹⁸. On relève d'emblée une lecture particulière du concept de gouvernementalité qui l'inscrit dans l'opposition contrainte/autonomie ; cela suggère une façon de problématiser la question de l'art de gouverner susceptible de la rabattre sous un cadre théorique qui

198. Jacques Donzelot et Colin Gordon, « Comment gouverner les sociétés libérales ? L'effet Foucault dans le monde anglo-saxon. Discussion entre Jacques Donzelot et Colin Gordon », *Esprit*, novembre 2005, p. 82.

retourne à l'opposition classique du pouvoir et du sujet, là où, avec Foucault, on pouvait et devait interroger, à l'inverse, ce qui rapproche et unifie pouvoir et sujet (en jouant sur le double sens des mots sujet et assujettissement). Tout se passe donc comme si on avait d'emblée une volonté de lire Foucault dans une perspective qui sera celle adoptée par "l'individualisme contemporain", c'est-à-dire celle d'un sujet se libérant au fil de l'histoire contemporaine des interdits et des limites imposés par les institutions, celle d'un sujet gagnant progressivement une autonomie de plus en plus grande. Ce parti-pris de lecture n'est pas plus illégitime que n'importe quel autre choix d'interprétation ; mais il décale immédiatement Foucault de sa réception proprement critique, celle qui postule une continuité des théorisations du disciplinaire jusqu'à celles du souci de soi.

Cette intention de se démarquer de la réception critique dominante pousse la discussion à situer le cours de 1978-79 dans le contexte politique français de l'époque et à essayer de préciser le regard que Foucault portait sur ce contexte. Colin Gordon indique que le cours a été conçu en prise directe avec la conjoncture politique issue de la défaite de la gauche aux élections législatives de mars 1978. Cette défaite aurait fait du néolibéralisme « la rationalité politique moderne » et aurait amené à faire le constat que « le socialisme démocratique n'avait pas engendré une rationalité gouvernementale »¹⁹⁹.

Quand il s'agit de résumer de manière synthétique la logique et les contenus des *governmentality studies*, Colin Gordon formule plusieurs observations de niveau fort différent : dans un premier temps, il met en avant le fossé qui séparerait, selon lui, Foucault de Deleuze en parlant de leur « désaccord » ; il exécute Deleuze en quelques mots : « un génie en philosophie mais pas en politique »²⁰⁰. C'est donc une manière indirecte d'affirmer que l'appropriation critique du cours de 1978-79 est une infidélité à la pensée et à l'engagement politiques de Foucault. Dès 1976, Foucault aurait pris « ses distances avec l'engagement militant »²⁰¹. Cette prise de distance correspondait, selon Jacques Donzelot, avec une hostilité de plus en plus marquée au Parti Socialiste, une collaboration avec la CFDT d'Edmond Maire (encore autogestionnaire mais déjà tentée par le « recentrage »), des convergences avec Pierre Rosanvallon²⁰² et une complicité avec les rocardiens. Il est donc évident, selon Jacques

199. *Ibid.*, p. 83.

200. *Ibid.*, p. 85.

201. *Ibid.*, p. 84.

202. Parrain avec François Furet de la Fondation Saint-Simon, *think tank* français dont le moins que l'on puisse dire est qu'il aura été un propagandiste zélé des réformes néolibérales en France.

Donzelot et Colin Gordon, que la notion de gouvernementalité est politiquement tout autre chose qu'un instrument de critique des politiques libérales contemporaines.

La seconde caractérisation avancée pour définir les *governmentality studies* porte sur la diversité des travaux qui les ont constituées : de nombreuses études « resserrés sur les écrits canoniques de Foucault »²⁰³ mais aussi des recherches sur le management (Peter Miller), sur les biotechnologies (Paul Rabinow et Nikolas Rose) ou sur le système américain de justice pénale (Jonathan Simon). Somme toute assez peu de choses dès lors qu'il s'est agi de déborder le seul commentaire des écrits canoniques de Foucault.

C'est bien pourquoi la troisième observation prend un relief particulier. Elle porte explicitement sur l'ambition politique des *governmentality studies*. Pour éviter d'être soupçonné de caricaturer cette ambition, le plus sage est de citer intégralement ce qu'en dit Colin Gordon en 2005 :

Est-ce que ce travail implique une orientation politique particulière ? D'une manière générale, nous constituons une faction de la diaspora apparue après la nouvelle gauche et qui continue à chercher son identité morale et idéologique. Il s'agit plus spécialement d'un épisode de la gauche digérant l'arrivée et le triomphe partiel du libéralisme. Il y a peu d'impact évident de notre littérature sur le domaine politique. Mais je pense que certaines formulations de Bill Clinton ou Tony Blair sur la troisième voie ainsi que les nouveaux démocrates réalisent une partie de l'opération à laquelle Foucault semblait défier les socialistes de s'atteler : l'incorporation sélective, dans une social-démocratie revue et corrigée, d'éléments de la rhétorique et de la stratégie néolibérale. Il s'agit, d'une certaine manière, d'une reprise du mouvement initié par Schmidt en Allemagne, Giscard en France, Healey en Angleterre dans les années 1970 et par Thatcher ensuite : le franc-parler du gouvernement comme tuteur moral des citoyens selon une éthique d'entreprise et de responsabilité. »²⁰⁴

Il n'y a donc aucun doute dans l'esprit de Colin Gordon : les *governmentality studies*, parce qu'elles s'inspirent au plus près des écrits « canoniques » de Foucault sur la gouvernementalité, avaient pour ambition d'alimenter Clinton et Blair en idées et en prescriptions néolibérales.

En réponse aux propos de Colin Gordon, Jacques Donzelot s'efforce de donner une lecture plus spéculative des *governmentality studies*. Selon lui, elles partent de l'idée que le néolibéralisme n'est pas un « retrait de l'État » mais une « désétatisation du gouvernement », une « forme de gouvernement à distance ». Cela se développe sur le fond du risque et de la

203. *Ibid.*, p. 85.

204. *Ibid.*, p. 86.

responsabilisation qui l'accompagne nécessairement. Ainsi, les individus sont « invités à devenir experts d'eux-mêmes ». Tout cela aboutit à une redéfinition de la citoyenneté :

« la citoyenneté ne se réalise plus tant dans une relation avec l'État ou une sphère publique devenue difficilement perceptible en tant que telle, que dans une grande variété de pratiques privées, corporatives ou quasi publiques, qui vont du travail à la consommation. »²⁰⁵

Mais quel est le statut d'une telle analyse ? S'agit-il seulement d'observer une évolution ou s'agit-il de la dynamiser, de la construire, de la renforcer ? Jacques Donzelot évoque à ce sujet une gêne : il ne s'agit pas pour lui de se laisser aller au « simplisme » (sic) des marxistes et des altermondialistes²⁰⁶, mais quand même de sortir d'une ambiguïté encombrante : « ces recherches paraissent tantôt produire une critique de la rationalité politique, tantôt servir une rationalisation de cette même politique. »²⁰⁷ Jacques Donzelot concède donc l'existence d'une incertitude gênante : avec les *governmentality studies*, on ne sait jamais trop si l'on est dans une activité de recherche pure portant sur des structures et des mécanismes historiques ou si l'on est dans l'élaboration de prescriptions politiques très *conjoncturelles*.

Ainsi, il semble indiscutable que les *governmentality studies* ne partagent en aucune manière les intentions ouvertement critiques que Lemke, Brown ou Dardot et Laval prêtent au travail de Foucault sur le néolibéralisme. Mais elles contiennent une ambiguïté – analyser le mouvement de rationalisation néolibérale ou contribuer à la production idéologique du sujet de cette rationalisation – qui est aussi celle qui traverse tout le cours de 1978-79 (une ambiguïté qui conduit le lecteur à une gêne du même type que celle éprouvée par Jacques Donzelot à la lecture des *governmentality studies*). Une telle remarque nous conduit à constater que, quand la philosophie s'intéresse au monde qui lui est contemporain, elle n'est pas confrontée à un choix à trois possibilités : constater et analyser sans plus (le savant) ; ou critiquer et s'engager contre (le politique sur le versant contre) ; ou participer activement à la dynamique historique dans laquelle elle est impliquée (le politique versant pour). En réalité, il n'y en a que deux : d'un côté, le constat abstrait qui se confond avec une implication active dans la production de ce qu'il prétend juste analyser ; de l'autre, la critique engagée qui analyse pour résister. Il y a toujours du militant (plus ou moins explicite, plus ou moins refoulé) dans le savant. Et encore plus chez le savant qui le dénie et revendique sa « pureté ».

205. *Ibid.* p. 88.

206. « [...] les *governmentality studies* décrivent la matérialité des technologies sociales et évitent par exemple de reproduire les procès du néolibéralisme dans les termes habituels d'une rhétorique idéologique visant à masquer une théorie économique fautive et un anti-humanisme pratique comme le font les marxistes et autres alter-mondialistes. » (p. 89)

207. *Ibid.*

Penser le monde contemporain, c'est toujours et nécessairement prendre parti. Et cela est encore plus vrai pour les sciences sociales que pour la philosophie. La "science" et l'"engagement" ne forment pas des univers hermétiques qui seraient étanches l'un à l'autre.

Pour en revenir au concept de gouvernementalité, Jacques Donzelot fait un constat assez simple qui résume bien son ambiguïté politique : « le concept de gouvernementalité anticipe sur la globalisation parce qu'il prend acte – par avance en quelque sorte – de la relativisation des États et des nations [...] ». Et ce concept correspond à « la réduction du rôle direct des États dans l'économie et les rapports sociaux »²⁰⁸. Tout le problème tient dans cette curieuse formulation : prendre acte par avance. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Il y a là, de toute évidence, un paradoxe : en effet, on *prend acte* de ce qui existe déjà. Et on pense *par avance* ce qui n'existe pas encore. Donc, prendre acte par avance, qu'est-ce d'autre qu'annoncer comme inéluctable une évolution historique ? Ce qui revient à la présenter comme *souhaitable*. En l'occurrence, ici, c'est annoncer comme horizon incontournable (et donc souhaitable en raison) la fin des nations et des pouvoirs des États-nations, au profit d'un marché mondialisé (donc des puissances d'argent qui s'y épanouissent). Annoncer une telle inéluctable fin n'est-ce pas tout simplement mener la bataille des idées pour faire basculer le monde en servant d'auxiliaires aux puissances d'argent qui orchestrent la mondialisation ?

Dans un tel paysage politique et théorique, on ne s'étonne pas que cette discussion entre Jacques Donzelot et Colin Gordon s'achève par une commune célébration de « l'Europe », celle de la concurrence libre et non faussée. On est aux antipodes de la critique du néolibéralisme que certains veulent lire dans le cours de 1978-79 de Foucault.

II-3) L'État pénal

Il est une tout autre "entrée" dans l'analyse du néolibéralisme que celle de la gouvernementalité et de son histoire (ce que nous venons de voir en empruntant les voies ouvertes par Foucault) ; c'est celle proposée par la sociologie de la domination de Bourdieu et de ses collaborateurs. Parmi ces derniers, Loïc Wacquant, qui avait cosigné avec Bourdieu, en

208. *Ibid.*, p.93.

2000, un article publié dans *Le Monde diplomatique*. Le cœur de cet article tient dans ces deux longues phrases :

« [...] ces lieux communs que le ressassement médiatique transforme en sens commun universel parviennent à faire oublier qu'ils ne font bien souvent qu'exprimer, sous une forme tronquée et méconnaissable, y compris pour ceux qui les propagent, les réalités complexes et contestées d'une société historique particulière, tacitement constituée en modèle et en mesure de toutes choses : la société américaine de l'ère postfordiste et postkeynésienne. Cet unique super-pouvoir, cette Mecque symbolique de la Terre est caractérisée par le démantèlement délibéré de l'État social et l'hypercroissance corrélative de l'État pénal, l'écrasement du mouvement syndical et la dictature de la conception de l'entreprise fondée sur la seule « valeur-actionnaire », et leurs conséquences sociologiques, la généralisation du salariat précaire et de l'insécurité sociale, constituée en moteur privilégié de l'activité économique. »²⁰⁹

On y retrouve, de manière condensée les points saillants de la critique bourdieusienne du néolibéralisme²¹⁰ (dans le cas de Bourdieu, à l'inverse des ambiguïtés de Foucault, l'abord du néolibéralisme est expressément critique et combatif) : on part du constat que le « modèle » néolibéral – alors présenté à l'opinion comme la promesse enchantée d'une sortie radieuse du vieux monde sclérosé de l'État-providence et de son *welfare*²¹¹ – est une marchandise idéologique d'importation qui nous vient des États-Unis et du reaganisme. Cette marchandise bénéficie en France – comme en Europe en général – d'une fascination qui se traduit par un « ressassement médiatique » qui sature le sens commun²¹². Aux USA comme en Europe, il

209. Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, « La nouvelle vulgate planétaire », *Le Monde diplomatique*, mai 2000, p. 6.

210. Points saillants qu'elle partage avec les critiques portées par l'altermondialisme et la gauche de gauche (que Bourdieu n'a jamais prétendu réduire à la configuration de la gauche de la gauche).

211. Pensons, par exemple, à l'émission de « pédagogie » diffusée par la chaîne de télévision TF1 (alors pas encore privatisée) et concoctée par Yves Montand et Laurent Joffrin sous le slogan « Vive la crise ! » (voir Frédéric Lebaron, « Genèses du néolibéralisme. Contribution à une analyse sociologique du cas français », mai 2014 (conférence prononcée en 1998), en ligne : <http://www.grand-angle-libertaire.net/geneses-du-neoliberalisme-par-frederic-lebaron/>).

212. La très forte concentration de la propriété des médias français dans les mains des quelques puissances d'argent qui sont les bénéficiaires immédiats de la mondialisation libérale cause le pesant envoûtement journalistique pour la « mondialisation heureuse » des années 1990-2000 (devenue la mondialisation sans retour des années 2000-2010). Le « cercle de la raison » d'Alain Minc prend au XXI^e siècle la forme du spectre de la « dette » léguée à nos enfants et petits-enfants. La médiocrité scientifique de ce discours ne peut faire illusion qu'à la condition de le soustraire au souci du pluralisme de l'information économique et sociale (la rubrique *Social* a disparu depuis de longues années d'un quotidien — dit « de référence » — comme *Le Monde*) : on a donc sur les ondes, les plateaux TV et dans les colonnes de la presse écrite, un monopole quasi exclusif du discours économique orthodoxe (un discours qui se réduit chez les experts du commentaire politique – la vingtaine d'indéboulonnables éditorialistes qui quadrillent l'intégralité des médias – à quelques slogans rabâchés jusqu'à plus soif). Et, quand il n'a plus la patience de s'appuyer sur de sommaires montages de chiffres et de données, ce discours recourt à son argument-massue privilégié : critiquer le libre-échange et l'extension universelle de la concurrence, c'est être un souverainiste nostalgique de l'État hypertrophié (étant admis comme une vérité

existe de nombreux *Think Tanks* qui alimentent et diffusent ce catéchisme justificateur – pour ne pas dire apologétique – de la mondialisation libérale, de sa nécessité historique et de ses vertus salvatrices²¹³. Cette diffusion d’argumentaires préconstruits et uniformes occulte systématiquement tous les éléments qui pourraient les nuancer ou les invalider. Elle s’opère de préférence, non auprès du grand public, mais auprès des *décideurs* (entrepreneurs, experts universitaires, journalistes dominants, communicants, managers, intellectuels à gages – la plupart cumulant individuellement plusieurs de ces “compétences” convertibles l’une dans l’autre) avec pour objectif de contrôler idéologiquement les lieux de pouvoir, d’influence et, surtout, de décision. La stratégie de ces *Think Tanks* – qui bénéficient des moyens confortables qui leur sont généreusement alloués par de grosses entreprises et, aussi, par des subventions publiques de l’Union européenne ou de certains États – réitère celle qui a si bien réussi à la Société du Mont-Pèlerin quand il s’est agi de renverser l’État-Providence et d’expulser progressivement le keynésianisme des sphères gouvernementales.

Pour le grand public, on se contentera de slogans caricaturaux et épais pour stigmatiser la « mamma étatique » – expression utilisée par Claude Imbert (défunt éditorialiste du *Point*), qui la servait « avec une constance proche du radotage » pour « dénoncer l’intervention d’un État bridant, avec sa cohorte de fonctionnaires assistés, les merveilleuses initiatives des “entrepreneurs” privés »²¹⁴. On le voit : quand il s’agit de vanter les bienfaits d’une mondialisation irréversible, la réflexion néolibérale se charge d’une (apparente) complexité savante dont elle se dépouille subitement dès qu’il s’agit de matraquer les esprits avec des clichés dont la grossièreté fait frémir. Dès lors qu’il s’agit de marteler les slogans du catéchisme néolibéral (trop d’État, trop de dépenses publiques, trop de dette publique, trop de fonctionnaires, trop de taxation du capital, etc.), on dissimule la propagande sous les oripeaux de la « pédagogie ». Il faut fabriquer le consensus, rééduquer les envoûtés du “populisme”, embrigader les esprits frustes qui ne peuvent accéder aux démonstrations élégantes du discours néolibéral. Les porte-drapeaux de la dénonciation du “populisme” et de la défense

d’évidence que l’État et ses fonctionnaires sont forcément archaïques, gaspilleurs et potentiellement totalitaires) ; se livrer à une telle critique, c’est donc être un pitoyable xénophobe, un inquiétant populiste (fasciné, de fait, par un protectionnisme odieux qui n’est rien d’autre que la version contemporaine du fascisme). Presse “de gauche” et presse de droite, médias « populaires » et médias « cultivés » peuvent benoîtement communier dans ces clichés et nous les resservir quotidiennement.

213. À ce propos, voir Antoine Schwartz, « Les *think tanks* et la consolidation d’une vision économique du social », *Informations sociales* 2010/1 (n° 157), p. 60-68.

214. Serge Halimi, *Le Grand Bond en arrière*, Fayard, Paris, 2004, p. 30, note 1. Cette note se poursuit en relevant un paradoxe savoureux : « La règle ne semble pas cependant s’appliquer à François Pinault, propriétaire du *Point*, qui fut largement comblé par la “mamma” lorsqu’il racheta à vil prix des actions du Crédit Lyonnais, alors nationalisé. »

des élites se recrutent prioritairement dans les rangs des quelques éditorialistes et *fast thinkers* qui flétrissent de l'adjectif "populiste" toute critique de la globalisation et qui célèbrent une "complexité" inaccessible aux catégories socio-professionnelles populaires (des catégories composées d'individus frustes et menaçants qui seraient intoxiqués par quelques agitateurs aveuglés par un anti-libéralisme dogmatique). Les contempteurs du "populisme" brandissent la "complexité" comme un brevet de subtilité et de respectabilité ; mais ils ne semblent jamais disposer du temps nécessaire pour déployer la complexité sous la forme d'une argumentation détaillée (le temps indispensable aux méandres de l'esprit de finesse n'entre plus dans le format contraint du travail médiatique contemporain). Chiens de garde et nouveaux chiens de garde travaillent en meute ; en aboyant selon des mélodies qui ne sont guère variées ou nuancées.

On trouve ensuite dans l'article cosigné par Bourdieu et Loïc Wacquant en 2000 les caractéristiques essentielles des politiques néolibérales : l'écrasement du mouvement syndical (Thatcher, une fois parvenue au pouvoir, avait entamé son œuvre politique par une lutte à mort contre le syndicat britannique des mineurs) ; la dictature exercée par la finance sur les entreprises (l'actionnaire a pris le pouvoir sur l'industriel, et il engloutit des dividendes sans cesse de plus en plus importants) ; la précarisation toujours grandissante du travail et la généralisation d'une insécurité sociale chaque jour plus menaçante. En quelque sorte, la lente agonie d'un État-providence attaqué de tous côtés. Il y a cependant, une autre caractéristique qui a été mentionnée d'emblée parce qu'elle est encore plus importante ; en effet, elle est plus déterminante que les constats précédents parce qu'elle est l'axe central de l'analyse des politiques néolibérales par la sociologie de Bourdieu et c'est celle qui résume et condense toutes les autres : le néolibéralisme modifie l'équilibre entre l'État social et l'État pénal, il contracte l'État social et, corrélativement, gonfle l'État pénal par un effet de vases communicants. Avec le néolibéralisme, l'État se coupe la main gauche (celle qui redistribue) et hypertrophie sa main droite (celle qui réprime).

L'incarcération de masse aux États-Unis

C'est bien des États-Unis que nous vient cette évolution. Elle a été analysée par Loïc Wacquant. Et l'étude des données chiffrées de l'emprisonnement aux USA, dans le dernier quart du XX^e siècle, est particulièrement éloquente :

« Entre 1975 et 2000, les États-Unis ont multiplié par cinq leur population sous écrou pour devenir le leader mondial de l'incarcération avec 2 millions de détenus –

chose que j'ignorais alors et dont je ne tenais aucun compte analytique, comme tout sociologue travaillant sur race et classe en Amérique (le premier qui l'a fait est un juriste, Michael Tonry, dans *Malign Neglect*, un livre-clef paru en 1995, qui a attiré mon attention parce que je voulais utiliser ce titre pour un de mes ouvrages). »²¹⁵

On peut préciser et actualiser les chiffres impressionnants données par Loïc Wacquant, en 2008, au sujet de la croissance exponentielle de l'État pénal aux USA : en 1971, il y avait 200 000 prisonniers ; en 2014, on en dénombre 2,4 millions. Et ceci sans compter les près de 5 millions d'individus placés sous contrôle judiciaire. Les États-Unis représentent aujourd'hui environ 5 % de la population mondiale, mais ils constituent environ 25 % de la population carcérale du monde. En 2008 l'Allemagne comptait 93 détenus pour 100 000 habitants et les USA 750.²¹⁶ Dans la population incarcérée, la surreprésentation des Afro-américains est plus que frappante. Cette surreprésentation a un peu diminué durant les années 2000 ; mais c'est parce que la population hispanique a, à son tour, connu un développement spectaculaire de son taux de condamnations et d'enfermements, avec une prolifération des sanctions pénales. Cette politique de démultiplication de l'emprisonnement a connu des étapes successives : c'est la présidence Nixon qui enclenche le processus en déclarant la « guerre à la drogue ». Cette guerre justifie l'augmentation des budgets de la sécurité (police et prisons). La présidence Reagan poursuit et aggrave cette politique. Cette présidence fait des choix budgétaires très significatifs : le taux d'imposition des très grosses fortunes baisse vertigineusement alors que les dépenses sécuritaires augmentent énormément. Bien entendu, cela signifie concrètement que l'on taille dans les budgets sociaux. L'État pénal remplace spectaculairement l'État social ; la fin de l'État-providence, c'est le gonflement de l'État qui punit et enferme. La présidence Clinton ne modifie pas cette tendance, au contraire elle l'aggrave : en 1994, Clinton fait voter le *Violent Crime Act Contrôle and Law Enforcement Act* : un budget de 30 milliards de dollars, une création de 100 000 postes de policiers, la peine de mort étendue à 60 nouveaux crimes, la construction de nouvelles prisons, la généralisation de la « loi des trois coups » (qui oblige les juges à prononcer une peine d'emprisonnement perpétuel pour la troisième condamnation²¹⁷). Et, parallèlement, Clinton « sonne la fin du régime de protection sociale ».²¹⁸ Sous la présidence Bush, le *Patriot Act*

215. Loïc Wacquant, « Le corps, le ghetto et l'État pénal. Entretien réalisé par Susana Duroo », *Labyrinthe* n° 31, 2008, texte non paginé.

216. Voir Keeanga-Yamahtta Taylor, *Black Lives Matter. Le renouveau de la révolte noire américaine*, trad. C. Izoard, Agone, Marseille, 2017, p. 204 et Michelle Alexander, *Incarcération de masse et nouvelle ségrégation raciale aux États-Unis*, trad. A. Scherrer, Syllepse, Paris, 2017, p. 17.

217. La Présidence Trump a supprimé la loi des trois coups en décembre 2018.

218. Pour tout cela, voir Keeanga-Yamahtta Taylor, *op. cit.*, pp. 206-207.

autorise l'Armée à transférer ses surplus à la police. En quelques années, des centaines de milliers de dollars de matériels militaires deviennent ainsi la propriété de la police. Cela augmente significativement la puissance de l'armement de la police et « transforme en soldats les policiers des ghettos des centres-villes »²¹⁹. On peut parler d'une militarisation de la police (donc on ne peut guère ensuite s'étonner que la police des États-Unis tue nettement plus que n'importe quelle autre police de pays développés). On assiste aussi à une transformation de la législation : alors que la délinquance est régulièrement en baisse depuis 1991, on rend condamnables les « incivilités » et les atteintes à la « qualité de la vie ». Ainsi, s'asseoir sur un trottoir est aujourd'hui un délit dans plus de la moitié des villes américaines ; 9 % de ces mêmes villes interdisent de donner ou de partager de la nourriture avec des sans-abris. Bien entendu, « la multiplication de ces infractions est allée de pair avec le sabrage ou l'élimination des emplois ou des aides aux travailleurs pauvres ». On est toujours dans la même logique : moins de social, plus de pénal. Cette inflexion de la législation a un effet non négligeable ; en effet, condamnations et amendes se multiplient et les municipalités américaines se financent de plus en plus grâce à cette ressource :

« Du fait de la frilosité des politiciens à augmenter les impôts des contribuables aisés ou des grandes entreprises, les municipalités du XXI^e siècle sont en effet de plus en plus dépendantes financièrement des contraventions dressées pendant ou après les contrôles : les policiers jouent un rôle croissant dans la collecte des revenus municipaux »²²⁰

Ainsi, on en arrive à un paradoxe inquiétant : les grosses villes américaines réduisent les budgets sociaux (voire ferment des écoles comme à Chicago en 2013), mais paient des sommes colossales pour mettre un terme aux poursuites auxquelles elles doivent faire face à propos des nombreuses violences commises par leurs policiers.

Toute cette évolution multiplie les pauvres et, simultanément, elle les criminalise. Mais cela ne suffit pas à l'État pénal : il faut encore faire payer les pauvres. Les amendes et les frais de justice se multiplient. Et, s'ils ne sont pas payés, ils se démultiplient. Ce qui peut aboutir à une nouvelle condamnation. Et cette condamnation va s'accompagner de nouvelles amendes et de nouveaux frais. « En 2004, selon les chiffres du Département de la Justice, 66 % des détenus étaient “redevables de frais de justice, d'indemnités, d'amendes et de frais divers” – contre 21 % en 1991. »²²¹ L'État pénal emprisonne de la sorte le pauvre dans un

219. *Ibid.*, p. 208.

220. *Ibid.*, p. 217.

221. *Ibid.*, p. 219.

endettement insurmontable dont il ne peut jamais sortir, ce qui le conduit à de nouvelles condamnations, ce qui l'expose à de nouveaux emprisonnements ; et ainsi de suite à l'infini. Où l'on retrouve le mécanisme de la dette comme un dispositif caractéristique de l'assujettissement dans les sociétés néolibérales. Mais sous une forme inattendue.

Il existe encore deux aspects notables de cette extension impressionnante de l'État pénal : la pénalisation de la pathologie psychique et le traitement réservé aux enfants. Ces deux aspects conduisent à une interrogation simple : la stratégie d'enfermement qui s'est développée aux USA ne correspond-elle pas, jusque dans ses cibles, à ce que Foucault décrivait comme des dispositifs disciplinaires ? En effet, il va de soi que la première cible de cette stratégie, c'est le pauvre, c'est-à-dire celui qui, *a priori*, est le plus susceptible de faire gripper le mécanisme de la reproduction de la domination (non par choix, mais par effet de structure). De plus, les fous et les enfants sont également des cibles de l'État pénal américain. Commençons par ce qui concerne la pathologie psychique : « les prisons d'État sont devenues la principale destination des malades mentaux auteurs de délits. »²²² Cela s'explique de manière fort simple : la compression des budgets sociaux (il faut bien trouver les moyens pour financer en priorité la police et les prisons) conduit les villes américaines à réduire drastiquement le nombre des lieux d'accueil pour les pathologies psychiques. Donc, quand un individu souffrant de troubles psychiques commet un délit, sa "prise en charge" ne peut plus s'effectuer dans un service spécialisé. Il est condamné pour le délit commis et enfermé dans une prison. Ainsi, en 2017, 17 % des détenus américains sont considérés comme atteints de maladie mentale. Plus impressionnant encore : « au moins la moitié des personnes tuées par la police depuis 2000 étaient atteintes d'une forme ou d'une autre de maladie mentale. »²²³ On s'aperçoit donc que, sur le territoire américain, là où l'art néolibéral de gouverner trouve son expression la plus large, sous le régime de l'État pénal, on enferme les fous, mais dans des prisons, avec les délinquants de toutes sortes. C'est le crime ou le délit qui prime sur la pathologie mentale. Ce qui change aussi sans doute profondément par rapport aux dispositifs disciplinaires analysés par Foucault, c'est que la volonté de dresser les corps a probablement largement disparu. Le renoncement à l'ambition disciplinaire explique sans doute qu'un nombre significatif de supposés délinquants atteints de pathologies mentales manifestes soient, de fait, physiquement éliminés (pour rappel : comparée aux polices des autres pays développés, la police américaine est celle qui tue le plus). On n'est pas dans une logique

222. *Ibid.*, p. 212.

223. *Ibid.*, p. 213.

d'extermination, mais on ne peut pas non plus considérer ces chiffres et les évolutions qu'ils indiquent comme dénués de signification. Et cette évolution trouve probablement son explication dans un changement assez simple à constater : pour qu'il existe des dispositifs disciplinaires, il faut une bonne raison pour discipliner. Cette raison, c'est que la population doit être "employable", c'est-à-dire qu'elle puisse être mise au travail pour être productive. Or, à l'ère des sociétés néolibérales, une partie significative de la population, de ce point de vue, ne présente plus guère d'intérêt : l'économie (en tout cas l'économie officielle) n'a plus besoin des bras de tous ces travailleurs potentiels. Une partie de la population devient donc inutile, comme en surplus, de trop :

« La logique de la "société" civile produit inévitablement une classe croissante d'individus qui ne sont pas seulement menacés de pauvreté, ou d'injustice, mais qui sont tout simplement "de trop". »²²⁴

Que faire du surplus ? Il se trouve qu'une partie de ce surplus de population peut sans doute se consacrer à l'économie souterraine (la France s'apprête à intégrer dans le calcul de son PIB les revenus du trafic de drogue ou de la prostitution²²⁵). Mais que faire du reste ? Il y a d'abord la prison ; mais une prison de masse conçue non pour discipliner mais pour retirer du monde, pour reléguer, pour parquer. Et il y a aussi l'élimination occasionnelle par une police surarmée. On voit donc concrètement se mettre progressivement en place, avec l'État pénal, une tendance des sociétés biopolitiques qui avait été esquissée par Foucault : l'élimination de fait d'une partie "inutile" de la population (une partie qu'on va considérer comme "dégénérée", anormale).

Le traitement des enfants par l'État pénal américain illustre la même tendance. Dans les sociétés disciplinaires, l'école ou l'atelier sont là pour préparer les corps à la discipline du travail afin que les enfants deviennent de futurs producteurs efficaces. Dans les sociétés biopolitiques les enfants sont une richesse, une ressource à gérer. Dites ainsi, les choses sont un peu caricaturales car il n'y a pas d'un côté des sociétés disciplinaires et d'un autre côté des sociétés biopolitiques, il n'y pas une époque disciplinaire qui précéderait une époque biopolitique. Les différents types de dispositifs s'emboîtent et se superposent. On peut cependant considérer que les mécanismes biopolitiques prennent du volume et de l'importance avec le libéralisme et le néolibéralisme (c'est du moins ce que suggère

224. Bertrand Ogilvie, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Éditions Amsterdam, Paris, 2012, p. 72.

225. Voir Romaric Godin « Intégrer le trafic de drogue dans le PIB, ou la preuve des limites d'un fétiche économique », article publié par *Mediapart* le 6 février 2018.

Foucault). Or, aux États-Unis, l'école devient un moyen d'alimenter la machine pénale²²⁶. En effet, certains États ont légiféré pour que l'absentéisme soit un délit et que les enfants puissent être poursuivis. Ainsi, par exemple, le Texas poursuit en correctionnelle les enfants de 12 à 18 ans qui manquent les cours. Et le nombre de condamnations de ces enfants (ils sont considérés comme majeurs, donc leurs parents ne peuvent intervenir ou les représenter) n'est pas marginal :

« En 2013, le Texas a condamné 115 782 enfants pour "non-assiduité scolaire", ce qui lui a permis d'engranger 16 millions de dollars de frais de justice et d'amendes. Le pourcentage de noirs et d'Hispaniques chez les enfants condamnés s'élève au chiffre remarquable, mais guère surprenant, de 83 %. »²²⁷

On le voit, des populations d'enfants deviennent un gisement, une ressource pour alimenter le financement de l'État pénal. Et, simultanément, certains d'entre eux sont très tôt identifiés comme faisant partie des individus potentiellement considérés comme inutiles et improductifs. Et d'emblée ces individus sont spécifiés selon des critères raciaux. En effet, pour les enfants comme pour l'ensemble des condamnés (ou pour les victimes de violences policières), l'État pénal américain présente un caractère racialement discriminant qui est fort impressionnant.

La couleur de l'État pénal

L'incarcération de masse qui, aux États-Unis, s'est mise en place à compter de la moitié des années 1970 possède une dimension fondamentale : elle frappe massivement la population noire. Au début des années 2000, on estimait qu'un jeune afro-américain sur trois était destiné à faire de la prison et que, dans les grandes villes, « plus de la moitié des jeunes adultes noirs se trouveront sous main de la justice – en prison, en conditionnelle ou en mise à l'épreuve »²²⁸. Tous les chiffres en témoignent : la justice, aux USA, a une couleur. Et ce sont les afro-américains qui sont criminalisés dans des proportions qui vont bien au-delà de ce que, proportionnellement, ils représentent dans la population américaine. Pour rendre compte de ce phénomène, on doit d'abord écarter deux mauvaises explications.

226. Depuis une loi de 2002, les lycées des quartiers les plus défavorisés proposent cependant une alternative à l'engrenage pénal : une option "armée" permet aux adolescents hispaniques ou noirs de se militariser et de s'engager très précocement dans les forces armées des États-Unis (voir ce documentaire : <https://info.arte.tv/fr/usa-les-petits-soldats-de-lamerique>). Pour les adolescents les plus défavorisés, aux États-Unis, le choix se réduit à l'alternative suivante : prison ou armée ?

227. Keeanga-Yamahtta Taylor, *Black Lives Matter*, op. cit. p. 220.

228. Michelle Alexander, *Incarcération de masse...*, op. cit., p.20.

La première mauvaise explication c'est celle qui part de l'idée, exacte et pertinente, que la criminalisation vertigineuse qu'ont connue les USA depuis les années 1970 vise les populations pauvres. Or, noirs et hispaniques, parce qu'ils sont surreprésentés parmi ces populations, seraient mécaniquement aussi surreprésentés parmi les condamnés du système pénal américain. Le problème, c'est que l'analyse des courbes de l'incarcération aux USA durant la période concernée ne cadre pas avec cette explication : on voit très vite progresser les incarcérations de jeunes noirs dans toute la période qui va jusqu'aux années 2000, avant une relative accalmie et une subite augmentation de l'incarcération des hispaniques. Il semble donc bien qu'il faille totalement inverser le raisonnement : l'État pénal américain est un dispositif pour maintenir la population noire dans la pauvreté ; et même pour aggraver cette pauvreté.

La seconde mauvaise explication est plus perverse parce qu'elle donne un fondement à une espèce de sens commun raciste. Elle part de l'image d'Épinal que la société américaine s'auto-attribue : aux États-Unis, l'ascension sociale est toujours possible pour celle ou celui qui travaille courageusement. Donc, la réussite ou l'échec social de chacun est l'indice de son caractère. Il suffit de déplacer ce préjugé de l'individu au groupe social pour aboutir à une pure conception raciste : « par extension, l'échec d'un groupe racial à s'élever façonne très négativement l'image du groupe entier. »²²⁹ On l'a compris, si la population noire est surreprésentée parmi les individus incarcérés ou sous contrôle judiciaire, c'est que le "caractère" des afro-américains ne les porte pas à "s'en sortir" et qu'il condamne un grand nombre d'entre eux à rester pauvres. On reconnaîtra sans doute sous les sophismes qui conduisent à présenter un préjugé – historiquement formé et transmis – comme le constat d'une "nature", une variation sur le thème de l'individu entrepreneur de lui-même dont Foucault nous dit qu'il est le principe organisateur de la pensée néolibérale : celui qui échoue n'est pas suffisamment entreprenant et responsable de lui-même. De là à penser que ce qui vaut pour l'individu mérite d'être étendu au groupe racial, il n'y a qu'un pas. Et ce pas peut être vite franchi. L'ethnicisation de la criminalité obéit donc à la logique inverse de la logique déterministe vu précédemment : il ne s'agit plus de dire que les noirs sont plus condamnés que les autres parce qu'ils sont plus pauvres, mais de dire qu'ils le sont parce qu'ils ne font pas le nécessaire pour réussir dans une société qui serait angéliquement ouverte à l'ascension de tous ceux qui veulent réussir.

229. *Ibid.*, p. 25.

Une fois ces deux raisonnements caricaturaux écartés, on est confronté à une explication simpliste et superficiellement arithmétique en vertu de laquelle il y aurait une augmentation constante de la criminalité qui aboutit mécaniquement à une inflation des incarcérations et à la nécessité d'inventer des dispositifs de contrôle sans cesse plus répressifs :

« Comment s'explique cette hyperinflation carcérale ? La première réponse, celle de l'idéologie dominante et de la recherche officielle, est de dire qu'elle est liée au crime. Mais la courbe de la criminalité a stagné de 1973 à 1993 avant de chuter fortement, au moment même où l'emprisonnement s'envolait. »²³⁰

Là encore on le voit, l'explication à prétention scientifique ne tient pas la route : il n'existe aucun lien entre le taux de criminalité et le taux d'incarcération. Ce qui, d'ailleurs, peut aussi ouvrir la porte à un discours parfaitement démagogique : si la criminalité régresse – ce qui est le cas aux USA depuis 1991 – c'est justement grâce à la politique pénale répressive qui a été mise en place. Le problème, c'est que l'on peut constater que les infléchissements respectifs de la courbe de l'incarcération et de celle de la criminalité (à la hausse pour l'une, à la baisse pour l'autre) ne se produisent pas, dans le temps, sur la même période. Il semble assez évident qu'il y a déconnexion entre ces deux courbes.

Alors, que nous reste-t-il comme explication plausible ? Nous devons nous ranger à l'idée que l'État pénal américain est un dispositif destiné à perpétuer la ségrégation raciale en la faisant passer par d'autres chemins que ceux qu'elle empruntait tant que l'égalité des droits n'était pas formellement acquise : « alors que la proportion des Noirs dans chaque "cohorte" de criminels est allée en diminuant pendant vingt ans, leur part de la population carcérale, elle, n'a cessé d'augmenter »²³¹. En fait, il s'agit de continuer à faire exister et fonctionner la ségrégation sous le régime de l'égalité des droits :

« La dure réalité est que, pour des raisons presque sans rapport avec les véritables caractéristiques de la criminalité, le système judiciaire américain est devenu un système de contrôle social unique dans l'histoire mondiale. L'ampleur de ce système pourrait faire croire qu'il touche la plupart des Américains, mais ses cibles principales sont essentiellement définies sur une base raciale. »²³²

Michelle Alexander explique que, paradoxalement, c'est l'indifférence à la couleur de peau qui permet à la ségrégation de se perpétuer : comment imaginer que l'État pénal est un système de ségrégation raciale puisqu'il vise à poursuivre et neutraliser la criminalité dans

230. Loïc Wacquant, « Le corps, le ghetto et l'État pénal. Entretien réalisé par Susana Duraó », *op. cit.*.

231. *Ibid.*

232. Michelle Alexander, *Incarcération de masse...*, *op. cit.*, p. 19.

une nation qui ne prête plus d'attention à l'ethnie et à la couleur de peau ? D'un dispositif explicitement fondé sur la prise en compte de la couleur de peau, la ségrégation est passée à un dispositif qui exclut massivement toujours les mêmes (les afro-américains – auxquels, cependant, viennent progressivement s'agréger les hispaniques) mais sans avoir besoin de se focaliser explicitement sur la couleur de peau. On pourrait presque dire qu'on passe d'un dispositif brutalement disciplinaire à un dispositif plus "biopolitique" de gestion des populations. Et cela s'accompagne, sans surprise, d'un changement d'objectif du dispositif : le premier ambitionne de mettre à disposition de la production une main d'œuvre docile et peu coûteuse. Le second vise à isoler et marginaliser une population devenue inutile dont la production n'a plus besoin.

C'est ce que formule très clairement Michelle Alexander pour résumer le chapitre 5 de son livre :

« Le chapitre 5 explore également certaines différences entre l'esclavage, Jim Crow²³³ et l'incarcération de masse : tandis que cette dernière est conçue pour entasser une population considérée comme superflue, non nécessaire au fonctionnement de la nouvelle économie globale, les systèmes de contrôle antérieurs étaient destinés à exploiter et contrôler la force de travail noire. »²³⁴

Cela suggère au moins deux pistes de réflexion et d'analyse : la première et la plus vaste, c'est celle qui porte sur l'émergence contemporaine, dans les sociétés développées et "démocratiques" de cette idée qu'il existe une partie de la population qui est devenue « superflue ». Que faire de ce superflu ? C'est manifestement une question souterraine du néolibéralisme. Et c'est probablement une des caractéristiques des formations sociales contemporaines dont Foucault avait eu l'intuition lorsqu'il affirmait brutalement que la gouvernementalité biopolitique s'accompagnait nécessairement du racisme²³⁵. La seconde piste porte sur la mise au jour des mécanismes de ce contrôle social qui relègue des populations au rang d'une humanité désormais en trop parce que sa force de travail est devenue inutile. C'est ce que disait Loïc Wacquant en 2008 :

« il faut sortir du schéma "crime et châtement" et repenser la prison comme une institution politique, une composante centrale de l'État. Et l'on découvre alors que le surgissement de l'État pénal est le résultat d'une politique de pénalisation de la misère qui répond à la montée de l'insécurité salariale et de l'effondrement du

233. Il s'agit du système de ségrégation qui a sévi dans les États du Sud des États-Unis jusqu'aux années 1960.

234. Michelle Alexander, *Incarcération de masse...*, *op. cit.*, p. 30.

235. *IFDS*. À ce sujet, voir toute la fin du cours du 17 mars 1976, pp. 226-234. Nous y reviendrons dans la partie IV.

ghetto comme mécanisme de contrôle d'une population doublement marginalisée – au double plan matériel et symbolique.²³⁶

L'interprétation du sociologue vise donc à mettre en regard la montée de « l'insécurité salariale » avec celle de l'incarcération. On part donc bien de l'observation selon laquelle le néolibéralisme modifie le salariat parce qu'il constate que la force de travail d'une partie de la population n'est désormais plus suffisamment nécessaire pour qu'on la discipline ou qu'on la protège. Il convient alors de la gérer autrement, c'est-à-dire de la marginaliser et de la parquer dans des espaces de relégation. Bien entendu, la prison est un des premiers outils dont l'État peut alors user pour “traiter” cette population superflue. On a donc un mécanisme qui, simultanément, précarise le travail, crée l'insécurité sociale, génère la misère et invente l'incarcération de masse. Nous sommes donc très clairement confrontés à une régression de l'État social corrélative à un développement de l'État pénal. Dans une telle logique, on a à la fois une marginalisation matérielle (l'enfermement dans la prison, dans le ghetto, dans la misère) et une marginalisation symbolique (le racisme).

Mais quels sont les mécanismes qui font fonctionner l'État pénal américain, ce « système de contrôle social unique dans l'histoire » ? Pour les déterminer, il faut commencer par bien reconnaître que la machine à punir dont il est question ne se réduit pas aux seuls murs de la prison. La population qui est visée par la police, la justice et la prison est mise sous contrôle à l'intérieur comme à l'extérieur des lieux d'enfermement : « une fois libérés, les ex-détenus pénètrent dans un monde occulte de discrimination légale et d'exclusion sociale permanente »²³⁷. C'est ce qui fait dire à Michelle Alexander que « le système d'incarcération de masse est fondé sur la marque de la prison, pas sur le temps passé en prison »²³⁸. L'État pénal américain a plusieurs facettes :

- D'abord l'incarcération en prison, bien entendu.
- Mais aussi, ensuite toute une gamme de discriminations : à l'emploi, aux contrats de location, aux aides au logement, aux demandes de prêts, aux inscriptions scolaires, aux allocations diverses. En effet, sur tous les formulaires, il y a toujours une « case à cocher » qui signale que vous avez déjà été condamné.
- Le lynchage n'existe plus mais cela ne met pas à l'abri de violences parfois extrêmes puisque la police doit contrôler et pourchasser tous ceux qui “ont l'air” de criminels.
- Vous êtes aussi prisonnier de la dette carcérale (que nous avons évoquée précédemment).

236. Loïc Wacquant, « Le corps, le ghetto et l'État pénal. Entretien réalisé par Susana Duraó », *op. cit.*

237. *Ibid.* p. 24.

238. *Ibid.*, p. 26.

- On vous retire le droit de vote (durant l’incarcération, mais aussi après, voire à vie dans quelques États).

Si vous ajoutez à cet arsenal répressif la réforme Clinton de la protection sociale de 1996, vous entrez dans une boucle infernale : il faut travailler pour bénéficier d’allocations. Or, votre condamnation vous exclut presque à coup sûr du marché du travail et vous cantonne à l’économie souterraine. De plus, la loi TANF (Temporary Assistance for Needy Family Program) interdit toute aide sociale sur fonds fédéraux aux condamnés pour faits de drogue²³⁹. Or, la majorité des condamnations sont des condamnations pour faits de drogue, surtout dans la population noire ou hispanique.

Il apparaît donc que le “modèle américain” dont parlaient Bourdieu et Loïc Wacquant dans *Le Monde diplomatique* s’organise autour du thème de l’insécurité. Mais l’insécurité que l’incarcération de masse prétend combattre n’est que le rideau de fumée qui cache l’insécurité sociale. Et cette insécurité sociale n’est pas la conséquence des caprices de quelques “souverains” dissimulés dans des lieux de pouvoir. C’est le corrélat nécessaire du fait qu’une partie – de plus en plus significative – de la population mondiale devient superflue parce que sa force de travail ne peut plus trouver à se vendre dans l’économie globalisée contemporaine. Le capitalisme peut se passer de plus en plus de bras. Et il ne s’agit pas seulement de viser ceux qui résident en des territoires éloignés et qui vivent hors de cette économie globalisée – bien que, quand ceux-là quittent ces territoires, il convienne de les stopper, de les ignorer, de les enfermer, de les laisser se noyer, de les traiter comme une menace pour “la” sécurité. Il s’agit aussi de gérer ceux, de plus en plus nombreux, qui deviennent inutiles à l’intérieur même des pays développés où règnent la marchandise et son fétichisme. À ces derniers on peut même commencer à appliquer une logique d’incarcération en criminalisant les mouvements sociaux – des mouvements sociaux qui sont eux-mêmes mécaniquement alimentés par cette insécurité sociale “de l’intérieur”.

L’insécurité salariale

Cette explosion de l’incarcération aux États-Unis durant les décennies 1980 et 1990 s’est accompagnée d’une pression très forte sur le monde du travail. On peut même affirmer que le mécanisme général de toute cette évolution peut se résumer ainsi : le capitalisme peut – et même doit – se passer de plus en plus de bras. Et cela a deux conséquences :

239. *Ibid.* Sur tous ces aspects « techniques » des mécanismes de l’État pénal américain, voir pp. 201-228.

1/ Les employeurs vont pouvoir exercer une forte pression sur le travail : réduction des salaires, réduction du droit du travail, réduction du (peu de) pouvoir des syndicats.

2/ Pour la frange de la population appauvrie qui est encore en surplus au regard de cette compression du travail, il va y avoir l'enfermement.

Par conséquent, il s'agit bien d'un double phénomène : appauvrissement d'un côté et enfermement punitif de la pauvreté de l'autre. Le néolibéralisme fabrique la misère qu'il punit.

Il faut commencer par le début, c'est-à-dire le sort fait aux travailleurs dans le "modèle" américain. L'usage du mot "modèle" est ici à prendre au pied de la lettre. En effet, à la fin des années 1990, le prêchi-prêcha néolibéral ne cessait de vanter le modèle américain, notamment en faisant valoir un taux de chômage environ trois fois plus faible que celui de la France, par exemple. C'est donc toute l'Europe qui était invitée à prendre le chemin ouvert par les États-Unis ; et c'est effectivement ce chemin qu'elle a emprunté. Tout s'est donc passé comme si l'on pouvait considérer la société américaine, à la fin du XX^e siècle, comme une sorte de « laboratoire social »²⁴⁰ du néolibéralisme (et pas seulement de laboratoire pénal dans le traitement de la misère).

Qu'en est-il du taux de chômage aux États-Unis à la fin du XX^e siècle (un taux tant et tant utilisé pour stigmatiser la fabrique à chômeurs que serait la protection sociale en Europe) ? La comparaison des taux des différents pays européens avec celui des USA ne permet pas de dégager une conclusion claire puisque l'Autriche, la Suisse, les Pays-Bas ou la Norvège présente un taux inférieur à celui des États-Unis. Et si l'on pousse un peu l'analyse, on constate que le taux affiché par les USA est obtenu grâce à des modifications décisives de la structure du monde du travail : en 1999, huit millions d'américains occupent deux emplois ou plus. Cela signifie que les emplois précaires se sont multipliés. De plus, de nombreux emplois à temps partiel sont dissimulés : Wal-Mart, Starbucks ou Mc-Donald estiment qu'un emploi à temps plein est de 20 heures ou 28 heures. Cela permettait d'afficher des statistiques reluisantes qui faisaient pâlir d'envie les États qui n'ont pas encore suffisamment détruit leurs propres systèmes de protection sociale. Mais la conséquence de cette précarisation, c'est que, en 1999, « un travailleur sur quatre exerce un emploi atypique »²⁴¹. On peut aussi s'apercevoir que le taux de chômage est positivement affecté par... l'emprisonnement massif d'une partie

240. Rick Fantasia, « Dictature sur le prolétariat. Stratégies de répression et travail aux États-Unis », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/3, n° 138, p. 3.

241. *Ibid.*, p. 4. Pour toutes les données chiffrées, l'article de Rick Fantasia dresse une synthèse saisissante, et fort utile, de l'état du monde du travail après deux décennies d'expérimentation sociale néolibérale.

de la jeunesse (noire et hispanique) : ces jeunes disparaissent des statistiques pendant qu'ils sont en cellule.

Mais qu'en est-il des salaires ? La réponse est simple : même si la situation a été légèrement corrigée après 1995, et parce que « le revenu hebdomadaire moyen de 80 % des Américains, jusque-là ajusté à l'inflation, a chuté de 18 % entre 1973 et 1995 », il faut admettre que les travailleurs ont vu leur sort se dégrader significativement. Dans le détail, seuls les cadres dirigeants, les professions libérales et les techniciens ont vu leur revenu augmenter. Plus spectaculaire encore :

« Pendant cette période la proportion des travailleurs dont le salaire se situait au seuil de pauvreté s'est élevée dans tous les secteurs et a été particulièrement importante chez les Hispaniques et les Noirs.

Entre 1973 et 1999 le pourcentage d'Hispaniques de sexe masculin gagnant un salaire égal au seuil de pauvreté s'éleva de 25,1 % à 40,3 % ; le pourcentage de Noirs de 24,8 % à 29,5 % ; et le pourcentage de Blancs de 10,7 % à 16,1 %. »²⁴²

On constate aussi que moins le niveau de formation est élevé, plus la baisse du revenu salarial est importante. On est donc très clairement dans une logique inégalitaire qui appauvrit les plus pauvres. On voit aussi que l'assurance maladie patronale (si importante dans un pays où le système de santé privé coûte très cher) est en régression forte. *Idem* pour le financement des retraites par les employeurs. Sur la même période, les États-Unis sont le seul pays de l'OCDE à avoir vu leur temps de travail annuel augmenter. Le tableau est un peu fastidieux à dresser, mais tout converge dans la même direction : appauvrissement et précarisation du salariat. Des réalités que le “modèle” va transmettre aux pays européens.

Il n'est par conséquent pas si difficile que cela de comprendre la dynamique néolibérale : dans le cadre d'un monde “ouvert”, la concurrence a d'abord la vertu d'exercer une pression à la baisse sur le coût du travail. Dans les pays développés, elle permet alors de pouvoir se passer de la force de travail de certains et de rémunérer celle des autres à bas prix ; elle autorise aussi la généralisation d'une précarité de plus en plus asphyxiante. Que faire alors de la frange misérable de population dont ce processus rend l'existence superflue ? Que faire de ceux dont la force de travail est peu ou pas du tout “employable” ? Réponse : la criminaliser et l'emprisonner. Tout se passe donc comme si l'on assistait dans le capitalisme à une sorte d'importation des “exclus” : pendant longtemps ils existaient uniquement en périphérie, loin des pays développés, c'est-à-dire loin du centre. Désormais, ils sont aussi au

242. *Ibid.*, p. 5.

cœur des métropoles impérialistes. On est toujours dans un impérialisme d'exclusion²⁴³, mais les exclus sont désormais aussi au cœur des pays développés, ils sont autant au centre qu'en périphérie. Ce sont les exclus de l'intérieur. Quant aux exclus de la périphérie, ils ne sont, bien évidemment, absolument pas les bienvenus dans les pays du centre : ces derniers ont "leur" misère à gérer, c'est-à-dire leurs humains superflus à traiter. Ils ne peuvent accepter d'accueillir toute la misère du monde. La "leur" leur suffit amplement pour peupler leurs ghettos, leurs quartiers de relégation ou leurs prisons. C'est la forme contemporaine que le néolibéralisme donne à ce que Kurz décrit comme la caractéristique du capitalisme, à savoir « la constitution d'un espace d'inclusion excluante et d'exclusion incluante qui [...] se présente comme l'espace de la consommation, aux fins de l'économie d'entreprise, d'énergie abstraitement humaine »²⁴⁴.

Durant les décennies 1960 à 1990, le patronat américain a consacré des moyens importants à la lutte contre le syndicalisme, à la fois dans les idées et, concrètement, dans les entreprises. Il a créé des lieux de réflexion pour fabriquer le discours qui va provoquer le consentement aux évolutions évoquées ci-dessus. Et il va s'organiser, à l'aide de sociétés de conseil et de consultants externes, pour intervenir concrètement dans les entreprises et faire reculer – souvent disparaître – les sections syndicales existantes. Le droit de grève est compensé par un droit de remplacer les grévistes : à partir des années 1970, le patronat américain va user et abuser de ces remplacements (qui peuvent s'éterniser puisque, plusieurs années après la fin de la grève – fin qui correspond à un échec des grévistes – certains salariés ne sont parfois pas encore réintégrés). Cette bataille de grande envergure gagnée par le patronat américain contraint Rick Fantasia, dès 2001, à reconnaître la défaite du monde du travail aux USA : « Il n'est pas exagéré de dire que l'érosion des droits fondamentaux (création de syndicats, négociation collective et droit de grève) a été telle que pour la plupart des travailleurs ils sont inexistantes. »²⁴⁵ Bien entendu, cela ne s'est pas passé tout naturellement : le salarié a été mis sous une surveillance de plus en plus étroite. Les grèves ont été brisées par l'embauche de « remplaçants permanents ». Les travailleurs syndiqués ont été harcelés. La méfiance et l'hostilité des salariés envers les syndicats ont été provoquées et cultivées. Les relations entre salariés et employeurs ont donc été marquées par ce que Rick Fantasia qualifie de violence : pour obtenir un « environnement sans syndicat », on a pu

243. Voir Robert Kurz, *Impérialisme d'exclusion et état d'exception*, Éditions Divergence, 2018. Recueil de deux textes écrits en 2003, mais qui semblent cependant avoir été rédigés hier.

244. *Ibid.*, p. 83.

245. Rick Fantasia, *op. cit.*, p. 8.

parfois en passer « par ce qu'il faut bien nommer un "gangstérisme d'entreprise" »²⁴⁶. Insécurité sociale, insécurité salariale et violence sont donc des mécanismes que le néolibéralisme fait cohabiter en un dispositif homogène avec l'emprisonnement de masse. Mais le dispositif ne serait pas complet si ne venaient s'ajouter aux pressions exercées contre le travailleur les pressions exercées en faveur de la consommation : « Les pressions à la consommation sont presque aussi fortes que celles qui se manifestent dans le travail. Et, dans leurs actions en tant que consommateurs, les Américains n'ont pas d'autre choix que d'agir contre leurs propres intérêts en tant qu'ouvriers. Aux États-Unis, quand "le consommateur a toujours raison", l'ouvrier a des problèmes. »²⁴⁷ C'est bien la leçon que l'on peut tirer du laboratoire américain et de son "modèle" : un sujet balloté entre l'insécurité salariale, l'insécurité sociale, la menace de l'emprisonnement et l'injonction à consommer plus.

Du *welfare* au *prisonfare* en passant par le *workfare*

Les États-Unis ont été le laboratoire des politiques néolibérales qui se sont ensuite exportées vers l'Europe et le reste du monde. C'est très clairement la loi sur le soutien familial qui en 1988 modifie profondément la logique de l'assistance aux démunis aux USA. Et cela sous deux aspects :

1/ D'une logique de droits on passe à une logique de devoirs : il ne suffit plus d'être pauvre et socialement en difficulté pour avoir le *droit* d'être aidé ; il faut encore démontrer que l'on mérite d'être aidé. Et pour mériter de l'être, il faut travailler : « les bénéficiaires de l'aide sociale devraient fournir un travail en échange de l'argent qui leur est versé »²⁴⁸. L'attribution d'une aide sociale est donc désormais conditionnée par la démonstration de la volonté de travailler. L'argument moralisateur qui justifie cette exigence consiste à invoquer la vertu qui s'attache aux efforts fournis pour satisfaire au devoir de subvenir aux besoins de ses enfants. Derrière ces arguments éthiques, on reconnaît très aisément le discours, devenu furieusement banal aujourd'hui, qui dénonce la trappe à pauvreté que serait l'aide sociale : elle désocialiserait en installant dans le confort d'une situation artificiellement garantie en-dehors du marché du travail et de ses contraintes vertueuses. Et, par un étonnant tour de passe-passe, dans une telle perception de l'inégalité sociale, il va de soi que ce n'est plus le contexte économique qui détermine la pauvreté et l'exclusion ; c'est le fait même d'aider qui les

246. *Ibid.*, p. 12

247. *Ibid.*, p. 18.

248. Michael Katz, « À l'ombre du marché. Histoire récente de la réforme du Welfare », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 115, décembre 1996, p. 100.

entretient et les perpétue l'une et l'autre. Il devient donc urgent de rompre la « dépendance liée à l'aide sociale »²⁴⁹.

2/ D'une logique de redistribution on passe à une logique de marché : la finalité de la politique sociale ne doit plus être de "corriger" les effets les plus dévastateurs du marché mais, à l'inverse, d'introduire la logique de marché auprès de ceux qui survivent en marge du marché. On est là dans le registre de la croyance : il faut croire que le marché est la solution à tous les problèmes. Rien ne devrait donc plus faire obstacle à la nécessité de rejoindre le marché du travail, surtout pas une aide qui dispense de se soumettre aux vertus morales d'un marché aussi concurrentiel que celui du travail.

On perçoit fort bien la nature du renversement complet de représentations opéré par la substitution du *workfare* au *welfare*. Ce renversement provoque-t-il cette substitution ou ne fait-il que l'accompagner ? Il est difficile de trancher. Il semble bien cependant qu'une telle révolution ne puisse s'institutionnaliser, au point de prétendre organiser la vie des individus, sans devenir hégémonique dans la bataille des idées. On peut encore ajouter que, aux USA, la loi de 1988 a été renforcée sous la présidence Clinton, en 1996, par une réforme poussant jusqu'à son terme la logique initiée huit ans plus tôt : « en 1996, le moteur de la réforme du système d'aide sociale américain a été la fusion entre la logique des marchés et les grandes dynamiques qui présidaient à la redéfinition du système de l'État-providence. »²⁵⁰ On a donc une convergence pleinement réalisée, aux USA, au milieu de la décennie 1990, entre la réforme de l'État-providence et les principes néolibéraux de la mise en concurrence d'individus responsables de leur capital humain. Avec, en bout de course, un effet non négligeable : cette réforme de l'aide sociale, inspirée par la logique de marché et la liquidation de l'État-providence, affecte indirectement l'idée même de citoyenneté : « les nouvelles données de la politique sociale changent les prérequis de la citoyenneté. Pour jouir d'une citoyenneté pleine et entière il est désormais nécessaire d'avoir un travail rémunéré sur le marché officiel du travail. »²⁵¹ En effet, la notion de citoyenneté contient au cœur de sa définition l'existence de droits garantis au citoyen. Mais cette "définition" est, elle aussi, susceptible de varier en fonction des circonstances historiques et de l'évolution des systèmes de pensée. Et la réforme américaine de l'assistance aux plus démunis génère une variation de ce type puisqu'elle consiste très exactement à opposer la logique du marché à l'idée de

249. *Ibid.*

250. *Ibid.*, p. 101.

251. *Ibid.*

“droits” : une aide ne sera plus un droit puisque, sur un marché, ce qui donne un droit de posséder c’est soit le fait d’acheter soit le fait d’avoir produit par son travail. Le pauvre ne pouvant, bien entendu, pas acheter son droit à l’aide, il doit le gagner par le travail. Et c’est la notion de responsabilité qui prend alors le pas sur celle de droit : il faut d’abord être responsable de soi pour pouvoir prétendre à un droit. En dernière analyse, c’est donc l’idée même de citoyenneté qui doit être bouleversée en usant du même raisonnement que celui qui justifie le conditionnement de l’aide à la volonté de travailler : si le citoyen possède des droits, c’est uniquement à la condition qu’il accède *au préalable* au marché du travail, c’est donc uniquement à la condition d’avoir un emploi ou, au minimum, de chercher activement un emploi (et d’accepter des “petits boulots”). On peut mesurer la conséquence d’un tel raisonnement : la citoyenneté et ses droits deviennent, paradoxalement, des privilèges réservés par principe à celles et ceux qui travaillent, ou du moins à celles et ceux qui ne s’excluent pas du marché du travail. Il n’y a pas plus de droit à l’aide que de droit au travail²⁵² ; c’est le travail qui seul ouvre des droits.

Ce déplacement de la notion de citoyenneté sous le régime de *workfare* bouleverse aussi l’appréhension de la notion de démocratie : « à l’aune des modèles de marché, la démocratie se conçoit elle aussi comme un choix du consommateur et cette nouvelle définition accentue les inégalités et exclut les démunis »²⁵³. On le verra ultérieurement, c’est un thème récurrent chez les penseurs néolibéraux que celui qui soumet la démocratie à la consommation : dans la logique de marché qui spécifie la société marchande, l’archétype du choix c’est celui que fait sans cesse le consommateur par l’achat ; à chaque instant, en achetant ou en s’abstenant de le faire, il choisit. L’exercice concret de la citoyenneté relève davantage de l’acte de consommation que de la participation au jeu électoral puisque le consommateur choisit en permanence alors que l’électeur ne peut le faire que de loin en loin. C’est donc au jeu électoral de se modeler sur la consommation et non à la consommation d’être réglementée par les caprices de l’élection. Avec une telle représentation de la démocratie, il devient évident que ceux qui n’ont pas les moyens de participer activement à la

252. Bien avant les néolibéraux, les libéraux s’opposaient déjà au droit au travail. Avec un raisonnement fort simple : si un tel droit venait à exister, il faudrait que l’État fournisse le travail que le marché ne réussit pas à créer. L’État deviendrait donc un industriel. Et, à terme, il éliminerait tous les autres industriels. Ce serait le socialisme. Voir à ce propos le discours de Tocqueville prononcé à l’Assemblée constituante le 12 septembre 1848 (*Contre le droit au travail*, Les Belle Lettres, Paris, 2015, particulièrement p. 37). On a donc chez les libéraux une alternative politique (socialisme ou démocratie) alors que chez les néolibéraux on avance un discours ouvertement moralisateur (les droits se gagnent grâce aux vertus démontrées par l’effort laborieux).

253. Michael Katz, *op. cit.*, p. 101.

consommation marchande deviennent des exclus à la fois de la marchandise *et* de la démocratie. C'est d'ailleurs quelque chose dont témoigne la sociologie électorale : dans les "grandes" démocraties, l'abstention n'a cessé de progresser au fur et à mesure de l'avancée des réformes de libéralisation. Et, parmi ces abstentionnistes, ce sont les individus les plus défavorisés qui s'excluent d'eux-mêmes de la participation électorale et du débat d'idées. Tout se passe donc comme si la "démocratie libérale" excluait ceux qui auraient le plus intérêt à changer l'ordre des choses ; et elle réussit cette épuration en faisant en sorte que les démunis s'excluent d'eux-mêmes de la politique et du jeu institué de la démocratie :

« La science politique a depuis longtemps enregistré le fait qu'une part importante des personnes interrogées "s'abstenaient" de répondre aux questions sur la politique et que ces "non-réponses" variaient de manière significative en fonction du sexe, de l'âge, du niveau d'instruction, de la profession, du lieu de résidence et de la tendance politique, mais sans en tirer aucune conséquence, et en se contentant de déplorer cette "abstention" coupable. Il suffirait de remarquer que ce "marais" se recrute pour une bonne part dans ce que d'autres appellent le "peuple" ou les "masses" pour soupçonner la fonction qu'il remplit dans le fonctionnement de la "démocratie libérale" et la contribution qu'il apporte au maintien de l'ordre établi. L'abstentionnisme est peut-être moins un raté du système qu'une des conditions de son fonctionnement comme *système censitaire méconnu, donc reconnu*. »²⁵⁴

On le voit la mise en œuvre des choix néolibéraux achève en quelque sorte la démocratie libérale parce qu'ils mènent au plus loin un mécanisme censitaire inavoué et inaperçu qui perpétue l'ordre des choses. Et il semble bien qu'il existe une corrélation forte entre la volonté de s'exclure de soi-même du jeu démocratique et le fait d'être exclu du marché du travail.

Avec la réforme de l'aide sociale, les États-Unis ouvrent donc la voie à une quadruple logique d'exclusion des plus dominés : l'exclusion de l'aide bien entendu, mais aussi l'exclusion des droits, l'exclusion de la citoyenneté et l'exclusion du choix politique. Il ne reste guère alors aux plus dominés que l'économie souterraine, la précarité ou la machine à punir.

Pourquoi parler à cet instant de la machine à punir ? Parce que le choix unilatéral opéré par le néolibéralisme en faveur du marché et de la responsabilité individuelle aboutit à une redéfinition radicale de l'État : du *welfare* antérieur, il glisse progressivement vers une double fonction, à savoir le *workfare* d'un côté et le *prisonfare* de l'autre :

« *Workfare* : on désigne ici génériquement par le terme "*workfare*" les politiques d'aide sociale visant à pousser les récipiendaires sur le marché du travail (parfois politiques d'"activation", comme le dispositif de Revenu de Solidarité Active [...]).

254. Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, 1979, p. 464.

Ces politiques substituent à un dispositif protecteur basé sur un droit catégoriel un rapport de type contractuel et conditionnel par le truchement duquel le bénéficiaire de prestations se voit contraint d'accepter des emplois précaires. Le pendant de la notion de *workfare* sur le versant pénal de l'État est le concept de *prisonfare* [...]. »²⁵⁵

On a donc très clairement un processus qui transforme la logique de l'aide sociale : d'un droit garanti pour les plus démunis (*welfare*), on passe à une situation contractuelle dans laquelle le pauvre doit faire preuve d'activité sur le marché du travail (*workfare*) pour gagner le droit d'être aidé. Il convient cependant de ne pas idéaliser naïvement le *welfare* : derrière la générosité charitable de la puissance publique, on trouve toujours le souci de marquer, donc de contrôler et de discipliner une population dont la domination, si elle était trop évidente et brutale, ferait craindre des débordements, voire l'explosion. Le *welfare* était un instrument de contrôle au service de la domination qui masquait sa nature derrière les apparences de la solidarité ou de la charité. Avec le *workfare*, on a affaire à un mécanisme de contrainte qui se présente ouvertement comme tel. Comment satisfait-on à cette contrainte ? Poser cette question, c'est se demander comment on fait preuve d'activité sur le marché du travail. La réponse est simple et bien connue : en acceptant n'importe quel emploi précaire et n'importe quelles conditions de travail. Si l'on n'accepte pas une telle précarité, on est derechef exclu du travail et de l'aide. Que faire alors de ces "exclus" inventés par le *workfare* ? C'est là que le *prisonfare* apparaît comme mécanisme de traitement de ces populations à la fois victimes de l'insécurité sociale et radicalement marginalisées.

Le concept de *prisonfare* a été créé par Loïc Wacquant. Voici la définition qu'il en propose :

« *Prisonfare* : construite par analogie avec la notion expansive de "*welfare*" (programmes d'aide sociale ciblés sur les pauvres dépendants, tendant à les stigmatiser et les discipliner), je désigne par "*prisonfare*" l'ensemble des dispositifs par lesquels l'État donne une réponse pénale aux désordres matériels et moraux causés par la diffusion de l'insécurité sociale et de la marginalité urbaine, ainsi que l'imagerie collective, les discours et les savoirs experts qui se cristallisent autour du déploiement corrélatif de la police, la justice et la prison et leurs extensions. La pénalisation, la socialisation et la médicalisation représentent ici trois stratégies alternatives de "traitement" des populations et territoires à problèmes. »²⁵⁶

Nous aurions donc différents mécanismes pour prendre en charge – c'est-à-dire confiner et stigmatiser – les populations marginales : la socialisation, la médicalisation et la pénalisation.

255. Loïc Wacquant, « La tornade sécuritaire mondiale : néolibéralisme et châtement à l'aube du XXI^e siècle », *Mouvements* n° 63, juillet-septembre 2010, p. 153.

256. *Ibid.*, p. 152.

Le propre du *welfare* est bien, dans une logique biopolitique et/ou disciplinaire de gestion des populations, de prendre en charge la vie de ces populations en jouant sur les trois registres, c'est-à-dire l'aide, le soin et l'enfermement. La volonté néolibérale de rompre avec le *welfare* en construisant le *workfare* a une conséquence patente : la propagation de l'insécurité sociale. Et, dans une logique de *workfare*, il n'est plus question de traiter les populations marginalisées par cette insécurité avec la socialisation et la médicalisation, avec l'aide et le soin. Il reste la pénalisation, c'est-à-dire la mise en place d'un État pénal hypertrophié qui déploie ses trois tentacules : la police, la justice et la prison. C'est cela qui donne à l'État pénal une signification et une portée qui va bien au-delà de ce que le sens commun veut bien lui attribuer : pour le sens commun, il y aurait une perte des repères moraux qui provoquerait une hausse constante de la délinquance et de la criminalité, et cette hausse justifierait à son tour la croissance exponentielle de l'enfermement.

Or, pour comprendre l'État pénal, il faut commencer par mettre de côté le préjugé naïf qui fait de l'emprisonnement la simple conséquence de la criminalité. Il n'existe pas de corrélation probante entre la courbe de la criminalité et celle de l'emprisonnement. Il faut même raisonner en sens inverse car c'est l'expansion de l'enfermement carcéral qui induit le gonflement du discours sécuritaire qui s'alarme d'une criminalité galopante :

« Les institutions policière, judiciaire et carcérale ne sont pas de simples outils techniques avec lesquels les autorités réagissent à la criminalité – comme le voudrait la conception de sens commun consacrée par le droit et la criminologie – mais des capacités politiques essentielles par le truchement desquelles le Léviathan entend tout à la fois produire et administrer l'inégalité, la marginalité et les identités, mais aussi signifier sa souveraineté. »²⁵⁷

L'État "identifie" les populations qui seront marginalisées parce qu'elles seront les victimes de l'insécurité sociale. Il les invisibilise ensuite en les confinant dans des lieux de relégation (ghettos ou banlieues) ou dans des prisons. Quant à l'analyse de la prison proprement dite, on rencontre ici une réflexion qui, simultanément, se rapproche et s'éloigne de Foucault :

1/ Elle s'en rapproche puisque la prison a toujours pour fonction de produire et d'administrer les individus. Ce n'est donc pas qu'un simple lieu d'enfermement et de punition destiné à régénérer et ré-humaniser certains individus.

2/ Elle s'en éloigne puisque la prison n'a plus pour but premier de discipliner des corps. Elle gère des populations, notamment les populations représentées comme inutiles dans les sociétés biopolitiques du néolibéralisme. Il s'agit en quelque sorte de prolonger le travail en le

257. *Ibid.*

repreuant là où Foucault l'a abandonné en chemin : Foucault envisage les techniques disciplinaires, puis en analysant la gouvernementalité biopolitique, il rencontre le néolibéralisme. Mais il ne poursuit pas : que deviennent les institutions disciplinaires dans les sociétés biopolitiques ? Quelles mutations connaissent-elles ? Il est regrettable – pour notre projet d'anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral – que ces questions aient été mises entre parenthèses par le penseur de la discipline et le créateur du concept de biopolitique car un des enjeux essentiels de l'analyse du néolibéralisme – si ce n'est l'enjeu fondamental et déterminant – est précisément l'intelligence de la mutation contemporaine d'institutions comme la prison, l'école, l'hôpital, l'asile ou l'entreprise quand domine la gestion des populations en régime "de croisière" néolibéral. Il est probable que poser ces questions de cette manière, c'est sans doute davantage s'approcher des « sociétés de contrôle » de Deleuze que de l'art biopolitique de gouverner de Foucault.

Il reste une interrogation conjoncturelle à laquelle il serait malvenu de se soustraire : le "modèle" d'État pénal américain s'est-il exporté en Europe et, plus particulièrement en France ?

À cette question simple, on peut proposer plusieurs éléments de réponse. À un premier niveau, il s'agit de regarder les chiffres : en Europe et en France, le nombre d'emprisonnés a partout augmenté durant les deux dernières décennies du XX^e siècle. Mais de façon inégale selon les pays. On constate aussi en France une augmentation importante du nombre d'individus « sous main de justice »²⁵⁸. La tendance s'est confirmée au XXI^e siècle. Tout ce processus s'accompagne d'un discours sécuritaire – importé des États-Unis – que Loïc Wacquant baptise « *pidgin* savant de la pénalité néo-libérale »²⁵⁹. Les chiffres de l'incarcération rapportés à la population totale restent cependant encore bien inférieurs en France et en Europe à ce qu'ils sont aux États-Unis.

Il existe une autre différence essentielle entre le *prisonfare* américain et l'incarcération en France :

« plutôt qu'un basculement du social vers le pénal, on observe en France, comme dans nombre d'autres pays du continent à forte tradition étatique, une *intensification conjointe du traitement social et pénal* des catégories durablement

258. Pour tout cela, voir Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère*, Raisons d'agir, Paris, 1999, particulièrement tableau 4, p. 97.

259. *Ibid.*, voir pp. 55-63.

marginalisées par la mutation du salariat et le redéploiement correspondant des politiques de protection. »²⁶⁰

On a donc en France et en Europe un traitement social de la marginalité qui persiste et, en parallèle, la solution pénale. Mais l'on peut s'interroger sur la perpétuation dans le temps de ce modèle mixte pénal/social : n'est-on pas confronté à une mutation qui transite provisoirement par un "arrangement" qui s'accommode de mécanismes de natures différentes avant de basculer définitivement vers le modèle néolibéral de l'État pénal américain ? La question n'est pas absurde si l'on veut bien prendre en compte la nature du moteur de toute cette évolution, c'est-à-dire le modèle institutionnel et le discours "savant" (la criminologie) qui viennent des États-Unis. On aurait donc une persistance momentanée d'un héritage continental (le traitement social comme forme de stigmatisation) avec l'émergence et le développement d'un modèle importé des États-Unis (l'État pénal comme forme qui associe le confinement à la stigmatisation).

Les différences et les nuances qu'on aperçoit entre le traitement des populations marginalisées aux États-Unis et en France sont des héritages de traditions historiques divergentes. En disant cela, on ne révèle rien de bien original. Il faut cependant ne pas fermer les yeux sur l'unité profonde de la dynamique néolibérale que partagent les USA avec l'Europe. C'est cela que Loïc Wacquant constatait dès 1999 en s'efforçant de définir la politique néolibérale comme une addition du « consensus de Washington » avec l'inflation pénale :

« On désigne couramment par l'expression de "*Washington consensus*" [...] les politiques néo-libérales qui ont triomphé dans tous les pays capitalistes avancés au cours des deux dernières décennies : austérité budgétaire et régression fiscale, compression des dépenses publiques, privatisation et renforcement des droits du capital, ouverture à tout va des marchés financiers et des échanges, flexibilisation du salariat et réduction de la couverture sociale. Il convient désormais d'étendre cette notion afin d'y englober le traitement punitif de l'insécurité et de la marginalité sociales qui sont les conséquences logiques de ces politiques. »²⁶¹

Il y a donc un rapport de cause à conséquence entre la stratégie économique des néolibéraux et leur engagement sécuritaire et pénal : le *workfare* va avec le *prisonfare*. Il ne s'agit pas de modèles rivaux et incompatibles ; tout au contraire, le second est le complément nécessaire du premier. Le *workfare* génère l'insécurité sociale ; et l'insécurité sociale doit être gérée par le *prisonfare*.

260. *Ibid.*, p. 99-100.

261. *Ibid.*, p. 62.

À cet instant, il devient nécessaire de déborder la définition étroitement économique que le néolibéralisme prétend donner de lui-même :

« Contre la conception “fine”, étroitement économique, du néolibéralisme comme simple empire du marché, qui participe de l'*idéologie* néolibérale, je propose une caractérisation sociologique “épaisse” du *néolibéralisme réel* qui articule quatre logiques institutionnelles : la marchandisation, la surveillance disciplinaire par le biais du *workfare*, un État pénal activiste et le trope culturel de la “responsabilité individuelle” »,²⁶²

De la sorte on s'aperçoit que le néolibéralisme est bien autre chose qu'une simple option économique. C'est le choix d'un bouleversement anthropologique qui lie intimement l'individu entrepreneur de lui-même avec le triomphe de la marchandise (ce que Foucault ne percevait pas du tout), qui mêle la “vieille” discipline de la force de travail avec l'emprisonnement de ceux dont la force de travail n'est plus utile. Des passions réglées sur la marchandise, une culture du calcul coûts/bénéfices, des hommes dont la force de travail mérite sans cesse d'être plus exploitée, mais aussi des individus devenus superflus qui, eux, méritent d'être exclus de ces trois dimensions. Et, à la racine de tout cela, un État qui, loin de renoncer à sa souveraineté la réaffirme en étant à la fois un instrument au service du marché et un instrument qui enferme celles et ceux dont le marché ne veut pas (ou plus).

Ghetto ?

Aux États-Unis, l'État pénal n'est pas sans rapport avec le ghetto. En effet le contrôle et le confinement de la population noire a connu historiquement des formes d'institution différentes : la première a été l'esclavage, la seconde le système dit de Jim Crow et la troisième le ghetto. Cependant, à partir des années 1960, le ghetto s'est profondément transformé et il est entré en résonance avec l'incarcération de masse. Loïc Wacquant parle d'un « nouveau complexe institutionnel composé des *vestiges du ghetto noir et de l'appareil carcéral* auquel le ghetto est venu se lier par un rapport étroit de symbiose structurale et de suppléance fonctionnelle »²⁶³. La prison se substitue au ghetto sans le faire disparaître : le ghetto change de fonction parce qu'il continue à avoir un fondement racial mais, en plus, il “contient” désormais exclusivement les individus de couleur qui sont socialement les plus déclassés. Cette évolution s'explique par le fait qu'il s'agit désormais de contraindre les Afro-

262. Loïc Wacquant, « La tornade sécuritaire mondiale : néolibéralisme et châtement à l'aube du XXI^e siècle », *op. cit.*, p. 152.

263. Loïc Wacquant, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Agone, Marseille, 2004, p. 225.

américains à accepter « le régime émergent du salariat désocialisé » ; or, c'est ce que nombre d'entre eux refusent en s'échappant vers « l'économie informelle de la rue »²⁶⁴. Il existe donc très clairement une cohérence qui lie le ghetto avec l'incarcération de masse :

« ces deux organisations ressortissent d'une même classe, à savoir les *institutions d'enfermement contraint* : le ghetto est une manière de "prison sociale" tandis que la prison fonctionne à la façon d'un "ghetto judiciaire" ; tous deux ont pour mission de confiner une population stigmatisée de sorte à neutraliser la menace matérielle et/ou symbolique que celle-ci fait peser sur la société dont elle a été pour ainsi dire extirpée. »²⁶⁵

Mais alors, qu'est-ce qui différencie ces deux mécanismes de stigmatisation et de confinement ? Globalement, on peut suggérer que c'est la nature de l'exploitation économique à laquelle l'un et l'autre vouent la population ciblée : jusqu'aux années 1960, le ghetto visait encore l'exploitation de la force de travail en l'appuyant sur une « ostracisation sociale »²⁶⁶. La prison, quant à elle, neutralise des forces de travail devenues sans utilité (on pourrait dire sans ironie : sans emploi). Et quand ces forces ne sont pas en prison, elles sont littéralement emprisonnées dans le ghetto et dans son économie informelle ; avec une seule possibilité pour s'en échapper : accepter des emplois précarisés et désocialisés. Tout semble donc s'être passé aux États-Unis, à la fin du XX^e siècle, comme si, en accompagnement de l'incarcération de masse, le ghetto était devenu un « hyperghetto »²⁶⁷.

Il reste cependant à préciser une chose : peut-on considérer le ghetto comme un mécanisme de domination exportable – et exportée – hors du territoire américain ? Et, pour le dire plus directement : peut-on assimiler les ghettos états-uniens avec les banlieues françaises ? On peut s'en douter, la réponse à une telle question mérite d'être nuancée. Il existe des traits communs mais aussi des différences incontournables. Les traits communs renvoient à la fonction que remplissent ces lieux de relégation dans le cadre de sociétés façonnés par les politiques néolibérales. Les différences prennent naissance dans des histoires différentes qui ont produit des contextes différents.

Pour essayer de schématiser les choses, on peut relever trois différences frappantes :
1/ Le ghetto repose sur une ségrégation que l'on pourrait qualifier d'ontologiquement raciale : c'est la définition même du ghetto que de parquer des individus sur des critères d'appartenance ethnique. Du côté de "nos" banlieues, on peut faire empiriquement le même

264. *Ibid.*, p. 226.

265. *Ibid.*, p. 228.

266. *Ibid.*

267. C'est avec cette notion que Loïc Wacquant souligne les changements qu'a connus le ghetto étatsunien.

constat. Mais il s'agit d'un constat empirique et l'on ne peut pas affirmer que par essence les banlieues ont pour fonction de mettre à part une population sélectionnée sur des critères exclusivement ethniques. La banlieue et ses « quartiers » ont toujours eu pour fonction première d'éloigner du centre, de repousser en périphérie, les milieux populaires. Cette fonction existe toujours ; mais elle prend au fil du temps une « coloration ». Donc, si le ghetto et la banlieue se ressemblent empiriquement, ils se différencient aussi par leurs principes respectifs : on a d'un côté de l'Atlantique un héritage de l'histoire de la ségrégation que l'on n'a pas de l'autre côté.

2/ La présence ou la quasi-totale absence de l'État constituent l'autre différence fondamentale. En effet, l'hyperghetto américain est un territoire d'où l'État et ses institutions se sont totalement retirés. Alors que, en France, l'État maintient le principe de sa présence dans les banlieues : écoles, hôpitaux, agences HLM, aide sociale, pompiers, transports en commun, tribunaux, forces de l'ordre. C'est ce qui fait dire à Loïc Wacquant que l'isolement caractéristique de la banlieue française est « mitigé par une forte présence des institutions publiques »²⁶⁸. C'est peut-être cette « force » dans la présence qui mérite d'être interrogée : ne peut-on faire l'hypothèse que la présence de l'État dans les banlieues s'effrite progressivement et que cela contribue à rapprocher tendanciellement la logique de la banlieue de celle de l'hyperghetto ? Toujours est-il que, empiriquement, on constate « des niveaux incomparablement plus élevés de dégradation, d'isolement et de dislocations dans le cas du ghetto étasunien »²⁶⁹.

3/ Cette absence ou cette présence de l'État s'articule avec l'homogénéité ou l'hétérogénéité démographique et culturelle pour générer des attitudes différentes des habitants du ghetto et de ceux des banlieues des grandes agglomérations européennes. L'homogénéité raciale du ghetto américain aboutit à créer des « communautés » demandeuses de « reconnaissance ». L'hétérogénéité des banlieues européennes donnerait naissance, selon Loïc Wacquant, à des exigences toutes différentes :

« [...] les revendications de leurs habitants sont foncièrement sociales, ayant trait non pas à la différence ou à la "diversité" (dernière tarte à la crème des secteurs mondains du champ intellectuel) mais à l'égalité face à la police, l'école le logement, la santé et surtout l'emploi. Elles relèvent de la sphère de la citoyenneté et non de

268. Loïc Wacquant, *Parias urbains. Ghetto – Banlieues – État*, La Découverte, 2006, p. 9.

269. *Ibid.*, p. 8.

celle de l'ethnicité (qu'elle se définisse sur une base nationale ou confessionnelle). »²⁷⁰

On aurait donc aux USA une logique ethnique et communautaire à l'intérieur du ghetto, alors qu'on serait face à une logique citoyenne et égalitariste, en Europe, à l'intérieur des banlieues. On ne peut s'empêcher ici de s'interroger sur la pertinence de cette opposition qui pourrait bien n'être qu'une illusion héritée de l'opposition abstraite entre les traditions idéologiques de la ségrégation, d'une part, et de l'universalisme républicain, d'autre part.

Il existe deux aspects déterminants qui semblent être partagés par le ghetto américain et par les banlieues européennes :

1/ Le ghetto comme la banlieue sont des lieux de relégation qui sont des modes de traitement du « nouveau régime de pauvreté »²⁷¹, nouveau régime qui est lui-même le résultat des recettes néolibérales et de l'insécurité sociale qu'elles fabriquent. Que faire de tous ces nouveaux pauvres qui viennent s'ajouter aux précédents en vertu de l'augmentation constante des inégalités sociales ? Dans la logique néolibérale, il est impensable d'envisager l'inversion du processus de libéralisation (traduire : impensable d'arrêter l'augmentation sans cesse accélérée de l'accumulation du capital) et de déréglementation (traduire : impensable de revenir sur la précarisation croissante du travail). Il faut donc faire un autre choix, celui de la contention spatiale de ce nouveau régime de pauvreté :

« Certains de ces districts servent de gisements actifs et durables de main d'œuvre déqualifiée ; d'autres sont de simples entrepôts pour population surnuméraires qui n'ont plus d'utilité économique ou politique identifiable dans le nouveau capitalisme polarisé ; d'autres enfin font office de conteneur spatial servant à l'ostracisation de catégories sociales et d'activités indésirables. »²⁷²

On peut donc identifier trois fonctions sociales distinctes, et sans doute superposables, des zones de relégation que sont le ghetto étatsunien et la banlieue européenne : un réservoir de main d'œuvre pour les "emplois" précaires et sous-rémunérés (l'armée de réserve d'un capitalisme financiarisé qui surconsomme du "service") ; un territoire isolé pour mettre en quarantaine les activités d'une économie informelle et plus ou moins criminelle (sans avoir à les éliminer) ; et un simple lieu de stockage pour des individus devenus inutiles et surnuméraires.

2/ Cette dernière fonction conduit à concevoir que le ghetto et la banlieue existent l'un et l'autre parce que le capitalisme néolibéral, en généralisant le mécanisme de la concurrence, se

270. *Ibid.*, p. 292.

271. *Ibid.*, p. 293.

272. *Ibid.*, p. 14.

trouve encombré par des individus inadaptés à ses nouvelles contraintes et à ses futures ambitions. Ces individus ne sont pas inadaptés par un défaut de volonté – c’est cependant ce que le discours néolibéral suggère en permanence en s’attaquant aux supposés “assistés”. Ils sont fabriqués comme inadaptés par le capitalisme néolibéral parce qu’il ne sait pas que faire de leurs forces de travail. Il ne veut plus et ne peut plus “employer” toute cette force de travail. Le néolibéralisme fabrique constamment des individus “en trop”. L’hyperghetto ou la banlieue sont le mode de traitement qu’il leur impose. Et c’est bien pourquoi l’hyperghetto et la banlieue vont avec l’État pénal. La cohérence de cet ensemble c’est l’émergence d’une marginalité qui ne relève plus simplement de la pauvreté mais bien de l’inutilité, du surnuméraire : pour le néolibéralisme, il y a des populations en trop.

Camp et État pénal : deux paradigmes de la biopolitique ou un seul ?

L’État pénal, avec les dimensions impressionnantes qu’il a prises aux États-Unis, se caractérise par une incarcération de masse. La mise en œuvre d’une telle incarcération implique la multiplication effective des lieux d’emprisonnement. Il existe donc de nombreux espaces fermés où incarcérer des centaines de milliers de personnes. On peut ainsi parler d’un développement concret de quelque chose qui renvoie à la catégorie de camp. Or, en essayant de concevoir les modalités de la gestion biopolitique des populations depuis le XX^e siècle, Giorgio Agamben a développé une analyse bien connue autour du camp et de l’extermination. Toute cette analyse prend naissance dans la distinction entre *zoé* et *bios*, entre l’être vivant et le sujet politique. Au XX^e siècle, selon Giorgio Agamben, la biopolitique conduit à la réduction de certains êtres vivants à la « vie nue », ce qui revient à dire qu’elle efface toute la dimension politique de l’existence de certains êtres humains qui, alors, sont regardés comme de simples vivants. L’individu ainsi réduit à n’être plus qu’un être vivant est un *homo sacer*, c’est-à-dire un homme devenu tuable parce que le pouvoir le réduit à la « vie nue ». Ici, il faut prendre deux précautions essentielles pour éviter des confusions (que Giorgio Agamben a pris grand soin de dissiper) :

1/ Dire qu’il y a des hommes tuables, ce n’est pas considérer que ces hommes le sont parce qu’ils seraient sacrificiables. La connotation religieuse du sacrifice n’est pas du tout en jeu dans *l’homo sacer*. L’extermination des juifs par le nazisme n’a rien de religieux ; elle n’a pas de dimension sacrée. Tout au contraire, elle consiste à ne voir dans le juif qu’une « vie nue » qu’on peut éliminer sans autre justification à avancer que la préservation de la pureté

biologique du corps collectif allemand. Et cette opération effroyable de réduction à la vie nue – qui inaugure le camp d’extermination comme choix politique – consiste donc à priver certains êtres humains de tous leurs droits de sujets humains. Cela est rendu possible par un renversement du rapport de dépendance entre la nature et le droit : le droit n’a plus à surmonter la nature ; à l’inverse, il doit se soumettre à la réalisation du projet d’assainir la nature ; il doit la respecter et la sanctuariser. C’est pour satisfaire sa préoccupation essentielle pour la nature que le nazisme estime qu’il y a des vies qui ne méritent pas de vivre. C’est bien pourquoi les nazis aimaient les animaux et exterminaient juifs, tziganes, malades mentaux, porteurs de maladies héréditaires, homosexuels :

« contrairement à ce qu’on dit souvent, [la hiérarchie du vivant propre au nazisme] ne consiste pas en une échelle plaçant des Aryens en haut et des Juifs en bas, mais en une topologie plus complexe – en haut les Aryens et tous les animaux de proie, les humanités mélangées, puis les Slaves, les Noirs et les Asiates en bas. Les Juifs sont à coté, ailleurs : ni proprement humains ni vraiment animaux, ils ressortissent au bactériologique plus qu’au droit commun biologique. »²⁷³

À la lecture des archives nazies, l’historien redécouvre le mécanisme que le philosophe a construit par l’analyse de notions : le juif est à exterminer parce qu’il n’est qu’une vie qui ne mérite pas de vivre puisqu’elle est dangereuse et toxique pour la vie (comme la bactérie peut rendre malade et conduire à la dégénérescence). C’est ce qui conduit Giorgio Agamben à douter de la pertinence de l’usage du mot holocauste pour qualifier le génocide juif :

« La vérité, difficilement acceptable pour les victimes elles-mêmes mais que nous devons pourtant avoir le courage de ne pas recouvrir d’un voile sacrificiel, est que les juifs ne furent pas exterminés au cours d’un holocauste délirant et démesuré, mais littéralement, selon les mots mêmes de Hitler, “comme des poux”, c’est-à-dire en tant que vie nue. »²⁷⁴

La réflexion sur le génocide juif permet donc de concevoir que l’être humain réduit à la vie nue devient tuable sans que, pour autant, on ait besoin de lui concéder quoi que ce soit de sacré, sans qu’on lui accorde la qualité qu’on prête à la victime dans un rituel sacrificiel.

2/ La seconde confusion à éviter est celle qui considère, à l’opposé de la conception sacrificielle, qu’un homme est tuable parce qu’il est condamnable au nom du droit, c’est-à-dire d’un droit qui se distingue – et le distingue – de la simple nature. En réalité, parler de vie nue, c’est donc dire que l’on n’est ni dans le registre de la religion ni dans celui du droit. C’est le pouvoir souverain qui décide de suspendre le droit et de retirer à l’individu sa qualité de

273. Johann Chapoutot, *La Loi du sang. Penser et agir en nazi*, Gallimard, 2014, p. 43.

274. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997, p. 125.

sujet pour le réduire à une vie nue. En effet, le pouvoir souverain institue le droit ; ce qui signifie que l'effectivité de son pouvoir c'est aussi, et avant tout, de prendre l'initiative de faire exception au droit qu'il institue²⁷⁵. Il peut donc à tout moment ouvrir des espaces d'exception qu'il réserve aux sujets qu'il réduit à la seule vie nue. Cet espace d'exception, c'est le camp. Une telle articulation des notions de souveraineté, de vie nue et de camp rend poreuse la frontière rassurante qui est communément instaurée entre démocratie et totalitarisme : le sens commun aime à considérer que la démocratie nous préserve contre le camp. Cela nous dispense d'avoir à regarder en face l'extension contemporaine de lieux d'enfermement qui ne s'encombrent guère des droits des individus qu'on y retient. Et les démocraties sont fort loin d'être immunisées contre cette extension.

Toute la cohérence de l'analyse de Giorgio Agamben est limpide et condensée par Bernard Aspe et Muriel Combes avec ces trois phrases :

« *L'homo sacer* est celui qui, déchu de ses droits, peut être tué sans que cela ne constitue un meurtre, et ne peut pas davantage être l'objet d'un sacrifice selon les formes rituelles. De sorte qu'il se trouve exclu à la fois du droit humain et du droit divin, appartenant à une zone floue où nature et droit ne se distinguent plus. C'est en ce sens qu'il va être dit par Agamben l'habitant du camp, la vie nue, tuable, mais non sacrificable, exposée à la décision souveraine. »²⁷⁶

Mais, si le statut d'exception de *l'homo sacer* ne relève ni du religieux ni du juridique, par quoi peut-il être produit ? Par la biopolitique : « la dimension dans laquelle l'extermination a eu lieu n'est ni la religion ni le droit, mais la biopolitique »²⁷⁷. Et l'on voit alors que le camp et l'extermination sont des figures tout à fait caractéristiques de la biopolitique (ce qui faisait écrire à Giorgio Agamben que le nazisme avait été le « premier État radicalement biopolitique »²⁷⁸). Il devient alors tentant de poser la question de savoir si l'État pénal est un dispositif biopolitique ; cela le rapprocherait des mécanismes biopolitiques qui convergent pour faire advenir le camp : vie nue ? Hommes tuables ? Population biologiquement inutile, voire dangereuse ? Peut-être s'agit-il de plus qu'un rapprochement : ne peut-on inscrire l'État pénal, qu'illustre l'emprisonnement de masse aux États-Unis (avec toutes ses dimensions

275. Voir la définition du souverain de Carl Schmitt qui a déjà été évoquée (cf. Partie I-2).

276. Bernard Aspe et Muriel Combes, « Retour sur le camp comme paradigme biopolitique », *Multitudes* n°1, mars 2000, p. 36.

277. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir...*, op. cit, p. 125.

278. *Ibid.*, p. 154. À la fin du cours du 17 mars 1976, Foucault avait mis en relation bio-pouvoir, droit de tuer et racisme. Il suggère alors qu'il existe un rapport entre socialisme et racisme. De même, dans la leçon du 14 mars 1979, à partir de la notion de capital humain, il revient sur la relation entre biopolitique et racisme en s'interrogeant sur l'eugénisme. Il n'est pas question de suggérer que Giorgio Agamben serait tout entier dans Foucault ; mais il est peu discutable que la réflexion du premier développe et actualise des intuitions du second à propos de la notion de biopolitique.

connexes : ghetto, endettement, privation des droits, exclusion du marché du travail et des droits sociaux), dans la logique biopolitique du camp ? L'État pénal ne serait-il pas la figure "démocratique" du camp dans le contexte de la biopolitique contemporaine ? Questions sans doute téméraires, mais qu'on peut dans un premier moment justifier en acceptant de partir d'un double constat : on peut apercevoir dans le phénomène historique de production de l'État pénal deux traits apparents qui le rapprochent de la dynamique biopolitique telle qu'elle est mise en évidence par Giorgio Agamben. En premier lieu, il y a une évidence triviale : l'incarcération de masse consiste bien à multiplier ce qui ressemble à des camps (un espace d'enfermement, des murs, des gardiens, des enfermés). Et, en second lieu, on constate que cette incarcération de masse vise prioritairement et massivement des populations qu'on exclut des droits (voir ce qui précède) et qu'on regarde comme superflues et inutiles (voire nuisibles). Si l'on ne souhaite pas s'arrêter à ces observations de surface – qui, à elles seules, ne peuvent suffire à justifier une assimilation de l'État pénal au « camp comme *nomos* de la modernité »²⁷⁹ –, on doit s'efforcer de mettre en avant des arguments qui plaident dans le sens du rapprochement entre l'*homo sacer* et l'État pénal. Mais il existe aussi d'autres arguments qui contredisent cette inscription de l'État pénal à l'intérieur d'un dispositif biopolitique dont l'horizon lointain, il faut le dire, pourrait être l'extermination.

Le premier argument en faveur de l'identification de l'État pénal au camp de la biopolitique, c'est le fait (déjà évoqué) que la prison de l'incarcération de masse semble avoir abandonné l'ambition disciplinaire qui caractérisait la prison à sa naissance. Pour interpréter ce constat, il faut bien entendu confronter les réalités de l'État pénal avec la ligne directrice de l'analyse de la naissance de la prison par Foucault. Cette ligne, on le sait, c'est la description des mécanismes constitutifs de la discipline à la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle : la prison est un des dispositifs mis en œuvre pour obtenir des « corps dociles », c'est-à-dire des corps réglés par des exercices répétés et adaptés aux contraintes du travail productif dont l'industrie naissante a alors besoin : « le corps ne devient utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujéti ». Et c'est pourquoi, « dans nos sociétés, les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine "économie politique" du corps ». Cette économie politique use de savoirs et de techniques qui constituent une « technologie politique du corps ». Et cette technologie n'est localisée « ni dans un type défini d'institution ni dans un appareil étatique »²⁸⁰. Elle traverse des institutions multiples. L'une de ces institutions, c'est la prison. Il ne s'agit plus de

279. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir...*, op. cit., pp. 179-194.

280. *SP*, pp. 30-31.

supplicier le condamné mais de le rendre docile – et même, pour le dire plus rigoureusement, de rendre son corps docile – pour qu’il puisse (re)devenir une force de travail exploitable.

Peut-on considérer que l’État pénal possède encore quelque chose de cette logique disciplinaire ? Si l’on prend en considération l’ensemble des caractéristiques qui accompagnent l’État pénal, on est bien obligé de reconnaître que le but de l’emprisonnement n’est plus de préparer des corps dociles pour l’appareil productif. Tout à l’inverse, il est désormais question de maintenir dans un espace de relégation des individus dont la production ne sait plus trop que faire. Exclus du travail, relégués dans le ghetto, emprisonnés à l’occasion, privés de droits, tenus par la dette, les individus pris dans les multiples contraintes de l’État pénal sont une population dont il faut s’occuper au sens biopolitique, c’est-à-dire s’occuper pour protéger la population saine de la gangrène que représenteraient potentiellement ces populations inutiles et dangereuses dont on ne sait trop quoi faire de plus que les éloigner et les isoler. On ne s’en occupe plus au sens disciplinaire. Il ne s’agit plus pour le pouvoir d’en assujettir les corps ; il s’agit d’en neutraliser les corps en les isolant (pour protéger le reste de la population). Principe de précaution en quelque manière. On s’approche donc, de la sorte, assez clairement de la logique du camp : enfermer, isoler par précaution. En créant dès lors des individus sans droits.

On peut avancer un second argument qui plaide en faveur d’un rapprochement de l’État pénal avec la logique biopolitique du camp : l’emprisonnement ne vise pas indistinctement tous les ”délinquants”. On le sait, si l’on examine de près les données connues pour les crimes et délits commis par l’ensemble de la population américaine, les condamnations visent essentiellement deux populations : les afro-américains et les hispaniques. Cela est particulièrement nette pour les infractions liées à la drogue. Or, c’est tout ce qui concerne le trafic et la consommation de drogues qui motive l’essentiel des condamnations touchant ces deux populations. C’est bien ce constat qui conduit Michelle Alexander²⁸¹ à conclure que l’incarcération de masse est la forme contemporaine de la ségrégation raciale aux États-Unis ; en effet, les distorsions constatables dans le traitement pénal (police, justice, prison) des différentes communautés ne peuvent pas s’expliquer autrement que par la ségrégation. Le mouvement *Black Lives Matter* trouve son origine dans le même constat. On peut ajouter à ce tableau l’idée (déjà évoquée) qu’il s’agit de “gérer” des populations devenues inutiles dont les pouvoirs ne savent plus que faire. C’est la différence

281. Voir *La Couleur de la justice*, *op. cit.*

avec les formes antérieures de ségrégation : auparavant, les populations victimes de la ségrégation étaient considérées comme de la main d'œuvre bon marché. Il s'agissait donc d'en exploiter la force de travail. Désormais, c'est le contraire : il existe de la force de travail en surplus. Ce seront donc les populations victimes de ségrégation qu'il va s'agir d'isoler pour les retirer de la production. On passe d'une ségrégation qui additionne une force de travail très bon marché à toutes les autres forces de travail à une ségrégation qui soustrait par principe des forces de travail potentielles au champ de la production car on n'a plus besoin d'elles pour produire. On passe donc d'une logique d'assujettissement et d'exploitation extrême à une logique de camp, c'est-à-dire d'isolement d'individus considérés *a priori* comme inutiles. Tout sera alors fait pour renforcer cette perception et fabriquer la représentation d'individus dangereux, de parasites encombrants et irrécupérables : le discours de l'insécurité vient justifier le mécanisme du camp (internement et mise à l'écart d'individus idéologiquement vite réduits à de la vie nue) et détourne le regard de l'insécurité sociale que généralise la thérapie néolibérale.

Il ne manquera pas à cet instant quelques belles-âmes pour s'émouvoir d'une telle inclusion de l'État pénal (américain) dans la biopolitique du camp (dont nous nous accordons tous à trouver la limite insupportable dans le camp nazi). Peut-on mettre, en quelque sorte, dans le même panier biopolitique la démocratie américaine et le totalitarisme nazi ? On va le voir, il existe plusieurs arguments pour distinguer ce que l'on semblait allègrement confondre. Mais avant d'examiner ces arguments, il faut prendre le temps d'une mise en garde : on ne voit pas pourquoi il conviendrait d'user de l'opposition entre démocratie et totalitarisme (une opposition cultivée à l'envi par les apôtres du libéralisme et du néolibéralisme) pour bloquer *a priori* tout examen attentif de l'hypothèse selon laquelle les démocraties, parce qu'elles sont elles-mêmes biopolitiques, peuvent créer des camps pour la vie nue des individus qu'elles exceptent des droits reconnus, en théorie, à tous les individus. On le sait, avec prudence, Giorgio Agamben a explicitement avancé « la thèse d'une solidarité profonde entre démocratie et totalitarisme »²⁸². Pour justifier cette thèse audacieuse, on peut essayer de synthétiser son raisonnement de la manière suivante : contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord, il y a bien de la vie nue à l'origine de la démocratie, comme il y a de la vie nue à la racine du nazisme. Bien entendu, il ne s'agit pas de la même émergence de la vie nue dans les deux cas. La vie nue du nazisme concerne les vivants qui mettraient en péril la santé biologique de l'humanité, c'est-à-dire ceux qui menaceraient le vivant de

282. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir...*, op. cit., p. 18.

dégénérescence. La vie nue dont il est question comme fondement des droits l'homme et des démocraties est bien différente de celle qui structure le nazisme. Giorgio Agamben fait remonter l'origine de la démocratie à l'*Habeas corpus* de 1679 qui garantit la liberté individuelle en garantissant le *corps* des individus contre les abus du pouvoir. Avec cette garantie fondatrice, « la démocratie européenne naissante place au cœur de son combat contre l'absolutisme non pas *bios*, la vie qualifiée du citoyen, mais *zoé*, la vie nue dans son anonymat, prise comme telle dans le ban souverain »²⁸³. En effet, pour que la garantie existe, il faut préalablement postuler que *le corps existe avant la loi* et que, ensuite seulement, la loi a pour finalité de « prendre soin de ce corps »²⁸⁴. Le propre de la démocratie, c'est donc de ne pas abolir la vie sacrée mais de la disséminer « dans chaque corps singulier »²⁸⁵. C'est ce qui constitue, selon Giorgio Agamben, sa « contradiction intime » : elle pose à son origine l'existence de la vie nue ; donc elle nous expose en retour au pouvoir souverain. Mais, en même temps, elle pose la garantie individuelle qui impose au souverain la limite de la loi pour s'emparer du corps de ses sujets. C'est ce qui fait écrire à Giorgio Agamben que « *Corpus est un être ambivalent, porteur aussi bien de l'assujettissement au pouvoir souverain que des libertés individuelles* »²⁸⁶. Ce souci du corps, en tant que vie nue précédant la loi, conduit à penser que la démocratie et le totalitarisme s'inscrivent dans une commune logique biopolitique. Cela place le sujet sous la dépendance du pouvoir souverain qui peut toujours faire exception au(x) droit(s) et réduire certains individus à la vie nue. Si l'on suit Giorgio Agamben, on ne peut donc exclure que la démocratie s'accommode des camps. D'autant que, avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, sera établie une continuité entre naissance et citoyenneté. Dès lors, la démocratie va pouvoir faire des exceptions : il y a eu le colonisé ; il y a aujourd'hui le réfugié et le migrant. « Dans la biopolitique moderne, le souverain est celui qui décide de la valeur ou bien de l'absence de valeur de la vie en tant que telle. »²⁸⁷ Pour être complet, il faut préciser que le nazisme pousse cette biopolitique moderne à sa limite extrême : avec les droits de l'homme, c'était la vie qui était investie du principe de souveraineté ; alors que dans le nazisme la vie est « elle-même le lieu d'une décision souveraine »²⁸⁸. On peut alors entrevoir que le camp de la démocratie est sans commune mesure avec celui du totalitarisme nazi. Mais cette différence de degré n'est pas une

283. *Ibid.*, p. 134.

284. *Ibid.*, p. 135.

285. *Ibid.*, p. 134.

286. *Ibid.*, p. 135. La phrase est entièrement rédigée en italiques dans le texte.

287. *Ibid.*, p. 154.

288. *Ibid.*

différence de nature : il y a de la vie nue, du pouvoir d'exception et du camp des deux côtés. Il serait donc absurde de congédier sans examen l'idée que l'État pénal serait une forme contemporaine du camp sous prétexte que la démocratie n'aurait absolument rien de commun avec le(s) totalitarisme(s).

Cependant, à l'aide de la distinction entre démocratie et nazisme qui vient d'être posée, on peut formuler un premier argument pour considérer qu'il est abusif d'inclure sommairement l'État pénal dans le paradigme du camp. Si l'on lit Giorgio Agamben, on s'aperçoit vite qu'il pense constamment dans la perspective de l'extermination. Et cela pour une raison simple : l'*homo sacer*, parce qu'il est par définition réduit à la vie nue, c'est l'homme tuable. L'*homo sacer* est tuable parce que le souverain considère qu'il fait exception au droit et il le prive donc du statut de sujet politique. Il devient alors possible pour le pouvoir souverain de le faire travailler jusqu'à le faire mourir ; ou de décider de le faire mourir immédiatement. Il existe par conséquent une trajectoire continue qui part du fait que le pouvoir souverain peut toujours décréter l'état d'exception, puis qui passe par la considération qu'il existe des vivants qui sont en trop et qui ne méritent pas de vivre, puis qui conçoit le camp où on fait travailler ces hommes réduits à la vie nue, puis qui aboutit à l'extermination. On ne peut donc pas confondre unilatéralement la logique de l'incarcération de masse avec le paradigme du camp : en prison (ou sous contrôle judiciaire), il ne s'agit pas de faire travailler jusqu'à la mort ni d'exterminer. On doit cependant concéder que l'État pénal n'est pas sans rapport avec le travail : bien qu'il ne s'agisse pas de travail forcé, l'ensemble du dispositif (police, justice, prison) s'inscrit dans la conception néolibérale qui veut mettre les "assistés" au travail et qui recourt à la menace de l'internement et du suivi judiciaire pour pousser au travail (un travail qui devra être accepté dans n'importe quelles conditions). Il semble donc plus que risqué d'instaurer une continuité historique et théorique qui mènerait du camp nazi à la prison américaine actuelle. Bien qu'elles se rattachent à une racine commune (la vie nue), les diverses formes prises par la biopolitique contemporaine ne sont pas nécessairement toutes équivalentes. Cette précaution prise, il n'est cependant pas impossible de s'interroger sur d'éventuels glissements à venir d'une forme vers l'autre : entre l'État pénal actuel et le camp d'extermination nazi il existe à coup sûr tout une vaste gamme de variations possibles. Cela appelle attention et vigilance car, dans l'État biopolitique contemporain, rien n'autorise à exclure en théorie de possibles passages de la rétention simple au mauvais traitement, puis au travail forcé, puis à l'élimination. De plus, dans ce type d'État, le sort réservé à la vie nue ne

relève pas exclusivement de l'enfermement : on peut aussi, par exemple, finir noyé dans la Méditerranée (et dans une indifférence quasi générale).

Les quelques remarques qui précèdent doivent conduire à affiner le concept de camp car, si le camp peut être considéré comme le « nomos » de la modernité (en suivant l'analyse de Giorgio Agamben), pour autant il n'existe manifestement pas qu'une seule sorte de camp :

« Selon les fonctions qu'on privilégie, les camps peuvent globalement être divisés en trois types : les camps d'internement, qui visent à isoler temporairement des individus suspects ou dangereux – par exemple, les camps pour isoler des citoyens d'un pays ennemi ; les camps de concentration, structures durables qui conduisent à l'abrutissement, à la rééducation et à l'anéantissement par le travail ; enfin les camps d'extermination qui sortent, en réalité, de la catégorie spécifique des camps. »²⁸⁹

Cette tripartition peut nous aider pour traiter la question que nous nous posons relativement à l'évaluation de la logique de l'État pénal au regard du paradigme du camp. Elle ne va pas cependant sans poser quelques problèmes. En effet, pour commencer par la fin, on ne voit pas très bien pourquoi il faudrait considérer que le camp d'extermination "sortirait" de la notion de camp : en effet, il s'agit bien d'y enfermer (même très provisoirement) des individus réduits à la vie nue pour s'en débarrasser. Par ailleurs, dans la définition du camp de concentration est évoqué « l'anéantissement par le travail » ; on devine alors que la frontière entre camp de concentration et camp d'extermination est, pour le moins, perméable. Il suffit d'ailleurs de considérer les camps du nazisme pour constater qu'une partie de la population à éliminer l'était par l'anéantissement par le travail forcé et l'autre l'était par les chambres à gaz. Simple différence de modalités de "gestion" d'êtres vivants qui sont jugés tous nuisibles, mais individuellement et ponctuellement plus ou moins utiles. Il apparaît peu discutable que l'État pénal ne peut entrer dans aucune de ces deux catégories, très proches l'une de l'autre : l'État pénal n'extermine pas et ne condamne pas au travail forcé. Il reste donc la catégorie de camp d'internement qui isole temporairement des « individus suspects ou dangereux ». On a l'impression que cette catégorie convient mieux à la description de l'État pénal. Il existe cependant au moins cinq différences essentielles entre un "banal" camp d'internement et l'État pénal américain :

1/ À l'inverse du fonctionnement d'un camp d'internement, il ne s'agit pas de viser une population dont l'effectif est objectivement limité : on est dans un dispositif d'incarcération de masse.

289. Patricia Chiantera-Stutte, article « Camps » dans *Lexique de biopolitique. Les pouvoirs sur la vie* (coord. O. Marzocca), Érès, 2009, p. 67.

2/ Le camp d'internement est *théoriquement* transitoire puisqu'il vise spécifiquement une population qui fait problème en raison d'une conjoncture particulière (conjoncture destinée à disparaître). Avec l'État pénal, nous ne sommes pas du tout dans du temporaire. L'incarcération de masse est destinée à durer, voire à s'éterniser.

3/ L'État pénal est un dispositif autrement plus sophistiqué que le camp d'internement : il suppose la collaboration de la police, de la justice, de la prison et des services sociaux en charge des aides, du travail, du logement, de l'éducation, de la santé, etc.

4/ Le camp d'internement n'a pas besoin d'outils théoriques élaborés pour justifier son existence et pour construire les techniques de sa gestion. L'État pénal, au contraire, a besoin d'un savoir pour pouvoir se penser lui-même et s'organiser : c'est fondamentalement le rôle et la fonction de la criminologie en tant qu'elle est la connaissance des populations "à risques" et le savoir des modalités de leur prise en charge.

5/ Il reste une dernière distinction entre État pénal et camp d'internement qui est décisive : le camp d'internement prend pour cible une population définie en vertu de son identité collective (on peut reprendre ici l'exemple proposé des citoyens d'un pays ennemi). L'État pénal condamne des individus en vertu d'actes criminels ou délictueux. C'est du moins sa logique apparente car on peut se demander si derrière cette apparence ne se cache pas autre chose : en effet, la ségrégation raciale qu'on peut mettre en évidence en analysant l'incarcération de masse aux États-Unis laisse supposer que sont à l'œuvre des mécanismes qu'il serait absurde de caractériser naïvement comme ceux d'une institution judiciaire qui condamne un individu uniquement pour ce qu'il a fait et non pour ce qu'il est.

L'article du *Lexique de biopolitique* mentionne aussi de manière incidente une autre distinction :

« il faut distinguer entre les camps d'internement temporaires des démocraties et les camps typiques du totalitarisme : si, dans le premier cas, la ségrégation est momentanée et ne vise pas à l'anéantissement ou à la "transformation" totale de l'interné, dans le second cas le camp a pour signification la reconstitution de l'ordre social et politique »²⁹⁰

On le comprend rapidement, cette distinction a pour fonction d'englober le camp communiste avec le camp nazi sous une unique catégorie à opposer au camp des démocraties libérales (et sans doute est-elle censée combler ce qui peut passer pour une lacune chez un Agamben qui reste grandement focalisé sur le nazisme). Cependant cette citation suggère implicitement une nuance secondaire : le camp communiste aurait pour ambition de reconstruire l'individu pour

290. *Ibid.*, p. 70

en faire l'homme nouveau d'une société nouvelle ce qui le différencierait du camp nazi qui a pour finalité l'anéantissement. Cette fois encore, la frontière implicitement tracée entre le camp du communisme et le camp d'extermination nazi paraît fragile et poreuse ; en effet, sous ses formes extrêmes, le camp construit sous le signe de la construction d'une société nouvelle peut, lui aussi, se résoudre à éliminer les individus qui se révèlent trop peu ré-éducables (il serait facile ici d'évoquer le cas des Khmers rouges qui transformèrent tout un pays en un vaste camp de travail forcé). Remarquons en passant que le discours convenu qui oppose camp "démocratique" et camp "totalitaire" repose sur une équation idéologique simple : le totalitarisme aurait deux variétés qui ne se distingueraient que par des nuances. Et l'essence du totalitarisme, c'est le camp. Donc, ce que partage le communisme avec le nazisme, c'est le camp. Pourtant, dès 1976, Primo Levi avait proposé un argument définitif pour dégonfler la baudruche "anti-totalitaire" (baudruche dont la fonction, dans le dernier quart du XX^e siècle, sera de dégager le terrain intellectuel pour les idées néolibérales) : « il est possible, facile même, d'imaginer un socialisme sans camps, comme il a du reste été réalisé dans plusieurs endroits du monde. Un nazisme sans *Lager* n'est pas concevable. »²⁹¹.

Acceptons cependant, provisoirement, la distinction ici proposée entre camp d'internement "démocratique" et camp totalitaire. Où situer l'État pénal américain ? Spontanément, on va l'orienter vers le camp "démocratique". Et pourtant... Si l'on veut bien prendre au sérieux l'expression de « ségrégation momentanée », on doit convenir qu'elle est inadaptée pour décrire l'État pénal américain : il s'agit bien d'une ségrégation, mais d'une ségrégation qui dure – et même que l'on fait perdurer indéfiniment après l'instauration de l'État pénal. De plus, l'État pénal a quelque chose de commun avec celui d'un système totalitaire : il ne s'agit ni de l'anéantissement ni de la transformation totale de l'interné, mais du fait que l'internement s'inscrit dans un ensemble de mécanismes qui débordent largement le simple emprisonnement. Et, d'une certaine manière, il s'agit bien aussi de faire naître l'homme nouveau de la société rêvée par le néolibéralisme : l'*homo œconomicus*, celui du calcul rationnel coûts/bénéfices, celui du risque et de la responsabilité de soi. Ainsi, pour les individus trop pauvres et trop colorés pour s'adapter à ce modèle jugé naturel, il ne reste que le néant du ghetto ou celui de la prison. On a donc un assez curieux lexique de biopolitique qui semble opposer la "démocratie" à l'État biopolitique. C'est une incohérence : la démocratie libérale est aussi une forme de gestion biopolitique des populations. Et le camp est un horizon biopolitique partagé par toutes les formes de gouvernementalité biopolitique.

291. Primo Levi, *Si c'est un homme*, appendice, trad. M. Schruoffeneger, Julliard-Pocket, Paris, 1987, p. 203.

Il est donc bien difficile de distinguer des types de camp et de ranger l'État pénal sous l'un de ces types. Il y a pourtant une ultime remarque dans le *Lexique de biopolitique* qui ouvre des perspectives intéressantes (qui ne sont pas du tout explorées puisque l'article s'interrompt à cet instant) :

« Aujourd'hui, de nombreux chercheurs constatent la diminution du nombre et de l'incidence des camps de concentration. Cette tendance ne serait pas nécessairement le signe d'un plus grand respect des droits des individus et des peuples mais pourrait être l'effet d'une transformation plus complexe des mécanismes de contrôle de la population. L'institution de prison comme Guantanamo et le renforcement du contrôle sur le déplacement des populations et sur les informations pourrait indiquer une autre transformation des formes de normalisation et de maintien de l'ordre. »²⁹²

L'optimisme attribué à « de nombreux chercheurs » (?) ne laisse pas d'étonner. Il semble ignorer le phénomène contemporain qu'on a baptisé "épuration ethnique" : persécuter une population, la menacer d'anéantissement pour la contraindre à l'exil. Et, une fois exilée, elle se retrouve dans... des camps. Des camps qui ne sont pas d'internement puisqu'ils sont dits "de réfugiés". Les palestiniens sont bien placés pour savoir que le caractère « temporaire » de ce type de camps peut devenir du temporaire qui s'éternise. Autre problème : l'auteure de l'article et les nombreux chercheurs qu'elle appelle à la rescousse ne paraissent rien savoir de l'incarcération de masse. Suffit-il donc qu'il y ait un jugement pour que l'enfermement ne relève plus du mécanisme biopolitique du camp ? Si l'on répond positivement à cette question, il devient délicat de différencier l'internement en démocratie de la rééducation en régime autoritaire : tous les régimes savent habiller de formes juridiques l'état d'exception décrété par le pouvoir souverain. Même le nazisme savait le faire : le processus qui conduisit en 1933 au pouvoir absolu de Hitler et à la fin des libertés commença par le recours à l'article 48 de la Constitution de Weimar. Et, pour finir, sur le terrain de l'exception, on ne peut que se féliciter de voir mentionner Guantanamo. Mais il n'est rien dit de plus de Guantanamo : dans quelle catégorie situer ce camp inventé par une démocratie libérale ? Il semble bien qu'il incarne jusqu'à la caricature l'état d'exception du pouvoir souverain qui réduit des individus à la vie nue et les soustrait radicalement au droit. Comment ne pas voir que Guantanamo illustre crûment la continuité – qu'on soupçonne à la lecture de Giorgio Agamben – entre démocraties et totalitarismes dans la mise en œuvre du paradigme biopolitique du camp ? Tout se passe donc comme si le camp devait bien être considéré comme « la matrice cachée, le *nomos* de l'espace politique dans lequel nous vivons

292. Patricia Chiantera-Stutte, *op. cit.*, p. 71

encore »²⁹³. Bien entendu, si l'on reprend la définition du camp proposé par Giorgio Agamben – « *Le camp est l'espace qui s'ouvre lorsque l'état d'exception commence à devenir la règle* »²⁹⁴ — on ne sait trop comment situer Guantanamo : un état d'exception, c'est certain. Mais un état d'exception devenu règle ? Cela semble abusif. Et pour ce qui concerne notre objet du moment, l'État pénal, cette définition ne semble pas du tout convenir. Il reste cependant une double question délicate : que faut-il entendre par « règle » et à quel moment peut-on considérer que l'état d'exception devient la règle ? Les premiers camps de concentration institués par les nazis dès leur arrivée au pouvoir ne comptaient que quelques centaines d'internés. À quel moment considérer qu'ils sont devenus la règle ? Est-ce uniquement une question juridique (l'état d'exception serait devenu la règle quand les libertés individuelles ont été suspendues pour une durée indéfinie) ou une question comptable (l'état d'exception serait devenu la règle quand on a atteint des chiffres relevant d'une incarcération de masse) ?

S'il est difficile de s'appuyer sur une typologie claire des différentes sortes de camp pour savoir si l'État pénal est une réalisation possible du paradigme biopolitique du camp, il y a cependant une question qui permet peut-être d'éclaircir un peu les choses : c'est celle du travail, ou plutôt du travail forcé. La réduction de certains individus à la vie nue ouvre la possibilité de les contraindre au travail forcé. Un type de travail qui satisfait à la fois un objectif général d'utilité et l'objectif spécifique du camp de concentration : l'anéantissement. Et cet anéantissement peut se donner pour finalité l'avènement de l'homme nouveau par destruction de l'homme ancien (l'individu supposé rééduqué par le travail forcé) ou celle, définitive, de la mort par épuisement au travail. Le travail forcé est ainsi, pour l'habitant du camp, la promesse de rester encore en vie pour une durée indéterminée – même s'il s'agit exclusivement de vie nue – et, contradictoirement, la certitude que la fin sera l'extermination. Or, si l'on considère l'État pénal et son incarcération de masse pour les Afro-américains et les Hispaniques, il n'y est pas question de travail forcé. On a même le sentiment d'avoir affaire à un mécanisme qui fonctionne à l'inverse de la logique propre au travail forcé des camps de concentration du XX^e siècle : il s'agit plutôt de stocker et de gérer des populations que le pouvoir souverain estampille *a priori* comme inutiles et superflues précisément parce qu'on n'a pas besoin d'elles pour le travail productif ; ainsi, on les isole et on les relègue parce

293. Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 179.

294. *Ibid.*, p.182 (en italiques dans le texte d'Agamben). Cette définition arrive au terme de l'examen de l'histoire du *Lager* en Allemagne (voir pp. 179 à 182).

qu'on les estime "en trop" au regard de la force de travail dont l'appareil productif peut avoir besoin dans une période donnée. On est donc confronté à des États biopolitiques dont le problème nouveau au XXI^e siècle tient à ce que le capitalisme consomme sans doute une quantité de travail vivant de plus en plus nettement inférieure à ce que la population mondiale, dans un monde globalisé, rend abstraitement disponible pour le travail. On constate d'ailleurs que, bien que le camp n'ait pas disparu au XXI^e siècle, il prend aujourd'hui plus rarement – voire quasiment jamais – la forme du travail forcé. Selon l'Organisation Internationale du Travail, le travail forcé concerne aujourd'hui environ trois personnes sur mille et ces travailleurs esclaves sont pour l'essentiel victimes d'entreprises privées et non de structures étatiques qui enferment ou emprisonnent. L'époque de la mondialisation et du néolibéralisme semble donc donner au paradigme du camp des manifestations nouvelles liées au capitalisme contemporain. En tout état de cause, cette évolution dans le rapport au travail devrait conduire à bien distinguer les mécanismes de l'État pénal de ceux du camp de concentration ou d'extermination.

Si l'on poursuit dans la direction indiquée par ces remarques sur le travail forcé, on est conduit à concevoir quelque chose qui prend une orientation légèrement différente de celle que construit Giorgio Agamben à partir de son analyse serrée du camp de concentration : l'État biopolitique ne met plus au cœur de sa gestion des populations la nécessité de régénérer l'humanité (ou la race) en la protégeant contre des êtres humains qui la menaceraient. Il a à gérer des individus en trop, inutiles pour le travail productif. Ces individus, il les somme de devenir « entrepreneurs d'eux-mêmes », en sachant que cela conduit à les abandonner à leur pauvreté et à ce qu'on pourra ensuite qualifier d'incapacité. Que faire de ces individus qu'on a alors la possibilité d'étiqueter comme incapables, inadaptés, assistés, inemployables, etc. ? Il faut les isoler, les parquer, les maintenir dans des lieux de relégation : le ghetto, la prison, le suivi judiciaire. La force de travail de ces individus sera peut-être utilisable un temps. Mais sans plus. Et, en bout de course, on pourra la laisser mourir au bord du chemin. Nous avons sous les yeux l'exemple des migrants qui meurent aux portes de l'Europe ou des sans domiciles fixes qui meurent dans nos rues. Et, si l'on conçoit l'intention charitable de les empêcher de mourir, on va alors proposer de les enfermer (dans des camps de rétention, des foyers, etc.). Ce que cette logique du camp dans la mondialisation libérale semble devoir conserver du camp au XX^e siècle, c'est la "biologisation" des populations visées. En cela, l'État pénal du XXI^e siècle s'inscrit dans la continuité de l'État biopolitique. Sans s'inscrire (encore ?) franchement dans une logique « exterministe ». Ou, du moins, sans encore se situer

explicitement dans une perspective d'extermination. Mais il faut rester prudent car il serait périlleux de faire l'hypothèse que, étrangement, l'État biopolitique change de cap et se dirige miraculeusement vers l'enfermement de masse en faisant l'économie de l'extermination. Ceci étant dit, il faut bien admettre que le camp et la prison (de l'incarcération de masse) sont deux figures distinctes – mais pas sans de nombreux traits de parenté – de l'État biopolitique.

III/ Résister ? Se libérer ?

Si un homme néolibéral caractéristique d'une gouvernementalité néolibérale existe effectivement – un homme sommé d'être entrepreneur de lui-même et maître de son capital humain, mais aussi, pour certains exemplaires de cet homme, menacé d'être de trop, d'être saisi par l'État pénal, d'être réduit à la vie nue –, l'on doit être en mesure de dégager les formes spécifiques de pouvoir ou de domination qui déterminent et mettent en mouvement l'homme de cette rationalité politique. Pour procéder à cette mise au jour il convient d'abord de redéfinir les notions de pouvoir et de domination, notions dont on devine d'emblée la proximité, mais dont il faut aussi dégager les différences et les conflits éventuels.

En première approche, on peut considérer que la domination est tout simplement l'exercice d'un pouvoir : le pouvoir exercé par un dominant sur un dominé. En quelque sorte, un rapport vertical – il y a un haut et un bas – structuré par la circulation descendante d'un pouvoir. Cette représentation spontanée mérite examen ; ne serait-ce que pour la raison qu'elle est contestée aussi bien par Foucault que par Bourdieu.

III-1/ Pouvoir et résistance

La question du pouvoir, on le sait, aura été une des préoccupations permanentes de Foucault. Cette préoccupation est problématisée différemment selon les périodes de l'œuvre : pouvoir et exclusion ; les dispositifs de savoir-pouvoir et leur archéologie ; les pouvoirs disciplinaires ; le pouvoir sur les corps ; le pouvoir sur la population ; le pouvoir sur soi (le sujet). Cette recension ne prétend pas être exhaustive : Foucault renouvelle fréquemment le questionnement. Et le foisonnement des approches n'est pas accidentel : il est voulu et explicitement justifié.

Le pouvoir est une relation, pas une substance

Foucault s'explique à plusieurs reprises sur un refus qui reste constant chez lui : il n'est pas envisageable de céder à la tentation de construire une théorie synthétique *du* pouvoir

(au singulier), c'est-à-dire de se laisser aller à élaborer une approche globalisante et universalisante du concept de pouvoir. Cependant, une telle synthèse théorique serait tentante car elle aurait pour premier intérêt de fédérer, de rassembler, les différents objets de recherche qui se sont présentés successivement (la folie, la clinique, les sciences humaines, la prison, la sexualité, le gouvernement des autres, le gouvernement de soi) et de nous procurer un outil utilisable pour l'analyse future de nouveaux objets. Elle ressemblerait même à une sorte de couronnement philosophique de tout le travail entrepris.

Mais Foucault récuse une telle entreprise car il n'est pas envisageable de remplacer la détermination par l'économie du marxisme par une détermination par « le pouvoir » ; cette substitution doit être écartée pour la raison toute simple, énoncée par Foucault dans un entretien en 1977, que « le pouvoir, ça n'existe pas »¹. Et Foucault ne manque pas d'expliquer immédiatement la signification de cette négation expéditive² :

« Je veux dire ceci : l'idée qu'il y a à un endroit donné, ou émanant d'un point donné, quelque chose qui est un pouvoir, me paraît reposer sur une analyse truquée, et qui, en tout cas, ne rend pas compte d'un nombre considérable de phénomènes. Le pouvoir c'est en réalité des relations, un faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins coordonné de relations. »³

On peut dans ce passage repérer les trois idées forces qui pousseront Foucault à considérer, sans varier sur ce point, que l'analyse des pouvoirs se fait toujours en situation, dans des formes, des lieux et des configurations spécifiques (la famille, l'entreprise, l'école, l'asile, la prison, la sexualité, le pouvoir pastoral, etc.), mais jamais au prisme d'une catégorie homogène que l'on pourrait transposer d'une institution, ou d'une relation, à une autre :

1/ Le pouvoir n'est jamais en un lieu, en une institution, en une personne. Ce n'est *pas une chose, une substance*. Il est donc impossible de le généraliser et de le formaliser pour disposer ensuite d'un concept utilisable – comme un outil toujours prêt et disponible – pour décrypter toutes les situations particulières et conjoncturelles.

2/ Le pouvoir est une *relation* : il n'y a pas d'un côté celui qui exercerait le pouvoir et de l'autre celui qui le subirait ; comme si l'un pouvait exister indépendamment de l'autre. Il n'y

1. DE n°206, « Le jeu de Michel Foucault », tome III, p. 302.

2. Négation sans doute décevante pour ses interlocuteurs du jour. Mais elle est aussi ironique : en effet, Foucault dit cela à l'occasion d'un échange, en 1977, avec de "jeunes lacaniens" (Alain Grosrichard, Gérard Miller, Judith Miller, Jacques-Alain Miller, etc.) venus l'interroger pour la revue *Ornicar*. Difficile de ne pas supposer que Foucault joue alors malicieusement, par analogie, avec la célèbre formule lacanienne selon laquelle « le rapport sexuel, ça n'existe pas ». Pas de sexe dans la psychanalyse, pas de pouvoir chez Foucault. Pas de rapport sexuel mais des sexualités, d'un côté. Pas de pouvoir mais des pouvoirs, de l'autre.

3. *Ibid.*

a pas d'un côté une institution et de l'autre des sujets soumis, l'une existant et fonctionnant indépendamment des autres. Il faut donc récuser la conception naïvement binaire du pouvoir. Et si le pouvoir sépare, divise et oppose, c'est bien parce que, dans un premier temps, il lie et relie : un se divise en deux. Le dispositif se divise en sujet assujettissant et sujet assujetti.

3/ Le pouvoir est donc un *réseau*. Et ce réseau fonctionne au moins autant horizontalement que verticalement. Cependant, on remarquera que Foucault hésite quelque peu : il concède une nature « plus ou moins pyramidalisé » au faisceau des pouvoirs. Il ne s'agit donc pas de dissoudre et d'ignorer tout rapport s'exerçant de haut en bas. Mais chaque cas spécifique (un type spécifique de relations lui-même produit dans une conjoncture historique déterminée) implique un mélange particulier et imprévisible d'horizontalité et de verticalité, de ce qui descend d'en haut, de ce qui vient d'en bas et de ce qui circule ou se partage à un même niveau.

Cette conception du pouvoir n'est pas une invention ou une découverte de 1977. Quatre années plus tôt, dans la leçon du 7 novembre 1973, Foucault donnait déjà la même appréhension de la notion de pouvoir (notion qu'il doit alors définir puisque l'année de cours va analyser « le pouvoir psychiatrique ») :

« ... le pouvoir, ce n'est jamais ce que quelqu'un détient, ce n'est jamais non plus ce qui émane de quelqu'un. Le pouvoir n'appartient ni à quelqu'un ni d'ailleurs à un groupe ; il n'y a pouvoir que parce qu'il y a dispersion, relais, réseaux, appuis réciproques, différences de potentiel, décalages, etc. »⁴

On retrouve donc déjà dans cette caractérisation du pouvoir les deux idées centrales développées en 1977 : d'une part, le pouvoir n'est pas une chose (on ne le possède pas, on ne s'en sert pas) ; d'autre part le pouvoir s'interprète en termes de réseau (ce n'est donc pas quelque chose qui s'exerce du haut vers le bas).

Et si l'on remonte encore un petit peu plus loin dans le temps, on trouve affirmer le même refus d'un pouvoir conçu comme une chose :

« Le pouvoir ne doit pas être assimilé à une richesse que certains possèderaient ; c'est une stratégie permanente, qu'il faut penser sur fond de guerre civile. »⁵

Il y a cependant ici une proposition qui n'apparaît plus en 1974 ou en 1977 : en 1973, le pouvoir est à penser comme guerre civile. Cette prégnance du modèle de la guerre, et plus spécifiquement de la guerre civile, disparaît rapidement du concept foucauldien de pouvoir.

4. *PP*, leçon du 7 novembre 1973, p. 6.

5. *LSP*, leçon du 28 mars 1973, p. 232-233.

Une telle approche du pouvoir peut faire l'objet de nombreux malentendus. Ainsi, par exemple, elle devrait, en toute logique, conduire à interroger le rapport homme/femme de manière plus diffuse et nuancée que celle qui, *a priori*, concentre le pouvoir dans les mains de l'homme et, de la sorte, assigne structurellement à la femme la position de victime. Le pouvoir en jeu dans les relations homme/femme suppose une circulation, une diffusion des deux côtés de la barrière imaginée (mais, pour autant, pas sans effet dans le réel). La question du féminisme devient dès lors plus complexe que dans une problématisation du type "deuxième sexe" : il ne s'agira plus seulement de revendiquer une égalité – qui viendrait mettre un terme à une inégalité structurelle héritée de l'histoire – dans la distribution des pouvoirs entre deux identités d'emblée substantifiées (une substantification et une inégalité qui résultent soit d'une supposée nature, soit d'une construction, peu importe ici). Il ne s'agira pas seulement de remplacer une verticalité supposée du pouvoir par une horizontalité. D'ailleurs, si l'on admettait une telle perspective, le féminisme pourrait fort bien commencer et s'achever avec l'obtention de l'autorité parentale conjointe ou avec le droit d'ouvrir un compte bancaire sans l'autorisation de l'époux... Or, il est question de tout autre chose : il faut échapper à toute substantification du pouvoir et, ainsi, reposer à nouveaux frais la question de l'identité, envisager la construction – tout à la fois sociale et subjective – de l'identité sexuée ; celle d'un sujet inséparablement actif et soumis, maître de lui-même et dépendant des autres, se normant lui-même et, aussi, normé de l'extérieur.

Prendre le pouvoir d'État ?

Cette conception d'un pouvoir disséminé dans des relations conduit Foucault vers une conclusion politique importante : il est hors de question de réduire la politique à la question de l'État. En effet, s'il n'y a pas de source du pouvoir, cela implique que « le pouvoir n'est pas stable ni statique, mais il se renouvelle à différentes occasions au sein de la vie quotidienne. »⁶ Il devient donc impossible de regarder l'État comme *la* source de toutes les sources de pouvoir. Cette conception demeure constante chez Foucault et elle constitue un refus, toujours réaffirmé, des analyses en termes d'appareils d'État :

« Or, je ne crois pas que le pouvoir puisse être décrit d'une façon adéquate comme quelque chose qui serait localisé dans des appareils d'État. Il n'est peut-être même pas suffisant de dire que les appareils d'État sont l'enjeu d'une lutte, intérieure ou extérieure. Il me semble plutôt que l'appareil d'État est une forme concentrée, ou

6. Judith Butler, « Remettre en jeu l'universel. L'hégémonie et les limites du formalisme », *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*, Seuil, 2017, p. 32.

encore une structure d'appui d'un système de pouvoirs qui va bien au-delà et bien plus profond. Ce qui fait que, pratiquement, ni le contrôle ni la destruction de l'appareil d'État ne peuvent suffire à transformer ou à faire disparaître un certain type de pouvoir, celui dans lequel il a fonctionné. »⁷

Foucault reproche aux organisations révolutionnaires imprégnées de marxisme de s'abandonner à cette réduction abusive et facile de la politique au préalable de la conquête du pouvoir d'État. Il le dit nettement à quatre militants de la LCR, toujours en 1977 :

« on ne peut pas comprendre un rapport de force social à partir de l'État, comme en étant le foyer primitif, mais comprendre l'État comme la cristallisation institutionnelle d'une multiplicité de rapports de force qui passent par l'économie, fondamentalement, mais qui passe aussi par toute une série d'institutions, la famille, les rapports sexuels, etc. »⁸

Il faut donc inverser la logique révolutionnaire : le pouvoir ne provient pas du sommet de la pyramide, sommet dont la contrôle permettrait, ensuite, de mettre à bas l'ensemble de l'architecture qui organise la totalité des réseaux de pouvoir. Foucault est en train de dire aux militants de la LCR, assez directement, que la conquête du pouvoir d'État ne garantit en rien que les différentes formes d'exploitation et de dominations disparaîtront ensuite, au bénéfice des femmes, des enfants, des fous, des ouvriers, des homosexuels, des emprisonnés, etc. Il faut raisonner dans l'autre sens ; en effet c'est en s'attaquant localement et concrètement à une forme précise d'exploitation, en desserrant une contrainte localisée, en bousculant un élément du faisceau des pouvoirs que l'on ébranle l'État :

« En général, on privilégie le pouvoir d'État. Beaucoup de gens pensent que les autres formes de pouvoir en dérivent. Or je pense que, sans aller jusqu'à dire que le pouvoir d'État dérive des autres formes du pouvoir, il est au moins fondé sur elles, et ce sont elles qui permettent au pouvoir d'État d'exister. [...] Si l'on veut changer le pouvoir d'État, il faut changer les divers rapports de pouvoir qui fonctionnent dans la société. »⁹

S'attaquer au pouvoir d'État, c'est le saper progressivement en commençant modestement par attaquer les pouvoirs ordinaires, quotidiens et trop souvent inaperçus. L'État n'est pas l'enjeu premier de la politique ; c'est son enjeu ultime (si tant est qu'il puisse y avoir un enjeu "ultime" de la politique). Le problème n'est pas de se saisir de l'appareil d'État parce que le contrôle de l'État n'est pas le préalable de l'action transformatrice. C'est le travail de déconstruction – simultanément théorique et pratique – des différentes formes de pouvoir,

7. *LSP*, p. 233.

8. « Pouvoirs et émancipations. Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge* (juillet 1977) », *Revue du MAUSS* 2011/2 (n° 38), p. 41-42.

9. *DE* n° 231, « La société disciplinaire en crise », tome III, p. 533.

telles qu'elles s'exercent concrètement, qui finira, peut-être, par faire tomber l'État comme un fruit mûr ; par l'abolir. Si le rapport de Foucault au marxisme est chargé d'ambiguïtés, son rapport au léninisme est limpide : en termes de stratégie politique, Foucault, c'est strictement le contraire de Lénine.

Il ne faudrait pas se leurrer et considérer que cette mise au point ne s'adresse qu'aux « révolutionnaires ». Il s'agit de toute évidence d'une conception de l'action politique qui éloigne Foucault de la logique de parti en général. Ce choix le sépare aussi, plus conjoncturellement, de la gauche qui, à l'époque, se mobilise autour du Programme commun et de ses nationalisations ; en effet, la nationalisation repose sur l'illusion d'un changement des rapports sociaux à partir du pouvoir d'État (c'est le transfert de la propriété de l'entreprise du Capital à l'État qui est censé déclencher la transformation en profondeur de la société). On comprend alors pour quelles raisons de principe Foucault se rapproche, à cette époque, de la "deuxième gauche" : c'est précisément parce qu'elle déplace les enjeux de la politique du primat de la politique économique (conduite par l'État) vers une « politique de société » qui se mobilise d'abord dans des luttes spécifiques et diversifiées (l'écologie, le féminisme, les emprisonnés, les mœurs, la sexualité, etc.), sans prétendre les unifier sous un enjeu commun (enjeu commun qu'accompagne nécessairement l'idée d'une avant-garde éclairée qui peut seule faire valoir systématiquement cet enjeu premier dans chaque lutte particulière). Cette gauche "sociétale"¹⁰ est sans doute plus proche de la conception foucauldienne du pouvoir que ne l'est la gauche « archaïque » (c'est ainsi que la "deuxième gauche" la qualifiait, avec tout le mépris qui est dû à ce qui, du passé, est dépassé et fossilisé). À cet instant, on entrevoit pourquoi, dans une telle conception du pouvoir, un intérêt éventuellement bienveillant pour le néolibéralisme n'est pas aussi surprenant et inattendu que le laisse supposer la postérité foucauldienne. Dans la mesure où cette postérité élève Foucault au rang d'icône de la contestation radicale, on postule spontanément que Foucault n'a pu jeter qu'un regard critique sur les théories néolibérales. Mais c'est oublier que le néolibéralisme mérite, aux yeux de Foucault, qu'on s'y arrête pour une raison tout à fait cohérente avec sa conception constante du pouvoir : si l'on veut bien prendre le discours néolibéral au sérieux, on constate que les différentes variétés de néolibéralisme aspirent toutes à être des façons originales de reléguer

10. Le recours à l'adjectif « sociétale » s'efforce de marquer la différence entre une gauche « sociale » et une gauche « sociétale ». Comment différencier les deux ? Dans la conception de l'action politique, c'est la référence – ou l'absence de référence – à la lutte des classes, donc à la question d'une division du travail fondamentalement articulée autour de la propriété des moyens de production, qui fait la différence : soit la question sociale domine et surdétermine l'ensemble des questions de société ; soit la question sociale n'est, au mieux, qu'une question de société parmi toutes les autres (féminisme, mariage pour tous, etc.)

le pouvoir d'État au second rang puisqu'elles souhaitent toutes un État « frugal » ; et cette originalité procède de l'intention explicite de le soumettre au paradigme de l'entreprise (voire à l'emprise des grandes entreprises). Dès lors, on doit se rendre à l'évidence : l'analyse de la biopolitique au XX^e siècle ne peut pas, aux yeux de Foucault, faire l'économie du détour néolibéral puisqu'on peut y renouveler profondément la question du pouvoir et celle de l'État.

Dans une telle configuration de pensée, il reste cependant à expliquer en quoi l'entreprise ne pourrait pas être elle-même considérée comme le foyer d'où procéderaient toutes les relations de pouvoir. Or, Foucault ne se pose jamais cette question ; il n'envisage pas ce qui menace de passer pour une contradiction interne inaperçue : à force de nier l'éventuelle nature déterminante et surplombante du pouvoir d'État, lorsqu'il porte sa réflexion sur le néolibéralisme, il finit peut-être par oublier que, antérieurement, il proposait de saper le pouvoir d'État en partant du « bas », c'est-à-dire en développant des luttes spécifiques et localisées qui n'ont le pouvoir étatique ni pour cadre ni pour horizon ; il semble alors comme piégé par le fait que le néolibéralisme a bien pour cadre et pour horizon l'État (même si c'est pour lui infliger une cure d'amaigrissement). On peut donc avoir le sentiment qu'en analysant le néolibéralisme, Foucault ressuscite le schéma pyramidal du pouvoir : il se contente alors de substituer l'entreprise à l'État pour caractériser le sommet de la pyramide. Et c'est peut-être bien en réinterprétant différemment ce jeu de substitutions que le néo-foucauldisme, au début du XXI^e siècle, ressuscite, la dimension ouvertement contestataire du foucauldisme de la première moitié des années 1970 ; une dimension progressivement perdue de vue par Foucault lui-même après cette période durant laquelle il refusait de faire de l'État le sommet d'où ruisselleraient tous les pouvoirs et, parallèlement, luttait localement contre tel ou tel pouvoir qui exclut ou qui enferme. Le néo-foucauldisme va installer le modèle de l'entreprise – et pas l'entreprise elle-même, ce qui est une nuance essentielle¹¹ – en ce sommet déserté ; mais il le fait sans limiter l'influence de ce modèle à ce seul sommet ; ce modèle va, en quelque manière, ruisseler depuis le sommet. En effet, le modèle de l'entreprise se propage à toutes les relations de pouvoir : la famille, l'école, l'espace public, jusqu'au sujet désormais sommé d'être l'entrepreneur de sa propre existence. Cette reconstruction théorique permet de

11. Installer l'entreprise au sommet de la pyramide des pouvoirs, c'est l'objectif libéral classique : il s'agit de soumettre l'État et ses institutions aux exigences du marché. Installer le modèle de l'entreprise en ce sommet, c'est l'objectif néolibéral : ce modèle va alors s'imposer non seulement à l'État et à ses institutions mais encore à tous les collectifs et, surtout, aux individus eux-mêmes. En gros, on pourrait dire que d'un côté on a une société au service de l'économie ; alors que, de l'autre côté, on a une mutation anthropologique qui vise à remodeler la société *et les existences individuelles* sur le schéma – économique – de la concurrence.

renouer avec l'inspiration constante de Foucault : dans les relations de pouvoir, tout ne descend pas exclusivement du sommet vers le bas. C'est parce que le modèle de l'entreprise a colonisé toutes les relations de pouvoir (jusqu'aux plus insignifiantes) et toutes les institutions (jusqu'aux plus anodines) que s'exerce, comme naturellement, un pouvoir néolibéral diffus. Verticalement, mais aussi horizontalement.

Ce pouvoir ne peut pas se réduire à la seule domination d'entreprises obèses – comme aujourd'hui les banques dites systémiques, par exemple – qui dicteraient aux États une politique de libre concurrence et de libre-échange, sans alternative possible. Il est plus réaliste de dire que les États *se laissent* dicter leurs politiques. Pour l'expliquer, il faut en revenir au « modèle de l'entreprise » : pourquoi, dans le néolibéralisme, les États renoncent-ils à user des armes dont ils disposent (budget, fiscalité, contrôle des capitaux, etc.) ? Ils invoquent les contraintes de la mondialisation et de ses institutions internationales. Or, ces contraintes sont créées par des institutions supranationales dans lesquelles les États siègent ; et ces institutions existent parce que les États le veulent. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la BCE à laquelle les États européens de la zone euro renouvellent chaque jour le choix de céder leur souveraineté monétaire et budgétaire. Même chose, au niveau international, pour le FMI, l'OMC, etc. Les États ne sont donc pas faibles parce qu'ils seraient affaiblis par des puissances qui les domineraient (entreprises multinationales et institutions internationales). Ils se rendent faibles ; ils se saignent (austérité) et se ligotent (pas de limitations à la libre circulation des capitaux et des marchandises). La vraie question devient alors celle de savoir pourquoi ces États choisissent de s'affaiblir eux-mêmes. Cela semble contre-intuitif : toute la philosophie politique – et encore plus après certaines expériences historiques du XX^e siècle : fascisme, nazisme, stalinisme – représente l'État comme une machine à contrôler, interdire et réprimer qui, laissée à elle-même, peut vite s'emballer. Pourtant, la réponse est assez simple : les États se désarment eux-mêmes face aux « marchés » parce qu'ils portent en eux un redoutable censeur : le modèle de l'entreprise. Et cela un peu à la manière dont le névrosé porte en lui les exigences et les interdits qui deviennent ses symptômes. La faiblesse apparente des États contemporains face aux intérêts des entreprises multinationales est le symptôme d'appareils étatiques auto-tyrannisés par une sorte de redoutable surmoi néolibéral : le modèle de l'entreprise.

On ne peut donc pas se contenter d'interpréter l'univers néolibéral comme résultant d'un mécanisme d'imposition, par les entreprises transnationales, d'une « marchandisation » généralisée. Et, dans la mesure où les États ne sont pas par eux-mêmes des sujets – il ne

faudrait pas se laisser piéger par l'analogie évoquée à la fin du paragraphe précédent et se laisser aller à l'anthropomorphisme –, il va falloir envisager de descendre en-dessous du niveau des États et des appareils et des institutions liés, de près ou de loin, à l'intervention étatique (police, justice, mais aussi école ou famille). Pour que la « marchandisation » soit possible, il faut qu'il y ait des sujets néolibéraux, des sujets entrepreneurs d'eux-mêmes qui œuvrent "librement" dans des relations de pouvoir ordinaires, quotidiennes et, apparemment, politiquement insignifiantes et sans conséquences.

Le pouvoir, c'est l'affrontement

Si l'on revient au raisonnement de Foucault, on comprend bien pourquoi le pouvoir ne doit pas être considéré comme un principe explicatif : il ne s'agit pas de remplacer « une explication par l'économique par une explication par le pouvoir »¹². En effet, le concept de pouvoir, parce qu'il ne peut être défini comme une catégorie universalisable, ne peut pas non plus avoir pour fonction théorique de se substituer à la détermination en dernière instance par l'économique du matérialisme historique. La divergence entre Foucault et le marxisme ne porte donc pas seulement sur la nature de la détermination en dernière instance. En fait, c'est la démarche même de l'analyse marxiste que Foucault inverse : analyser une société et son histoire suppose qu'on s'intéresse à diverses relations de pouvoir et aux diverses luttes qu'elles génèrent. Mais « le pouvoir [...] est ce qui est à expliquer »¹³, pas ce qui sert à expliquer. Il n'existe donc aucune sorte de détermination en dernière instance.

Toujours dans l'entretien de 1977 qu'il a avec des collaborateurs de *Rouge*, Foucault est amené à s'expliquer sur la notion de lutte des classes : le bouleversement de la logique explicative marxiste conduit-il à éliminer purement et simplement la notion de lutte des classes ? Non, car, en un sens particulier, on peut et on doit conserver cette notion :

« Pour moi, à la limite, je dirais, le pouvoir, c'est la lutte de classes, c'est-à-dire l'ensemble des rapports de force, c'est-à-dire des rapports forcément inégalitaires, mais également changeants, qu'il peut y avoir dans un corps social et qui sont les actualisations, les drames quotidiens de la lutte de classes. »¹⁴

Il est donc tout à fait possible de continuer à parler de lutte de classes. Mais en disséminant la notion : il ne s'agit plus de la concevoir en se fondant sur une opposition première, structurante et génératrice (maître et esclave, seigneur et serf, bourgeois et prolétaire), mais de

12. *DE* n° 281, « Entretien avec Michel Foucault », tome IV, p. 83.

13. *Ibid.*

14. « Pouvoirs et émancipations... », *op. cit.*, p. 34.

la considérer dans toute la diversité des formes de pouvoir, dans la pluralité irréductible des luttes. On pourrait d'ailleurs proposer un raccourci simple, mais pertinent, pour bien faire comprendre cette nuance : là où le matérialisme historique parle de lutte (au singulier) des classes, Foucault parle de luttes (au pluriel) de classes.

Il reste cependant qu'il y a un mot, dans l'expression lutte des classes, que Foucault laisse, de fait, dans l'indétermination : classe. Et cela est compréhensible : comment peut-on définir une classe en faisant l'économie de sa caractérisation grâce aux rapports de production ? Que peut donc être une classe dans un corps social qui est traversé, en tous sens, par la variété des rapports de pouvoir ? Nous n'avons plus à proprement parler de classes sociales : en effet, chaque lutte de pouvoir constitue une division originale entre la classe de ceux qui exercent *ce* pouvoir et celle de ceux qui *le* subissent ; en sachant, de plus, qu'il y a interchangeabilité des rôles et des places, et que *ce* pouvoir spécifique circule d'une classe à l'autre (il n'est pas tout entier concentré d'un côté de la barricade et absent de l'autre), qu'un même individu circule d'une classe à l'autre (il n'est pas d'un seul côté de la barricade).

Si l'on analyse le pouvoir de cette façon, il faut aussi se soustraire à une représentation héritée de la contestation des années 1960, celle qui assimile le pouvoir à la répression : tout pouvoir serait répressif par essence et par destination. Cette représentation n'est pas le résultat contingent d'une conjoncture culturelle et historique passagère (quelque chose comme ce que la pensée réactionnaire caricature avec l'expression de « pensée 68 »). Elle s'inscrit dans la droite ligne de la conception du pouvoir qui constitue l'héritage de toute l'histoire de l'Occident. Dans une conférence prononcée en 1976 (et publiée en 1981 et en 1982¹⁵), Foucault entreprend d'expliquer synthétiquement la constitution historique de la notion de pouvoir : depuis le Moyen Âge, le pouvoir monarchique s'est développé et renforcé en ayant pour dynamique et pour instrument une conception juridique du pouvoir, c'est-à-dire une conception qui permet au pouvoir central, encore balbutiant, de s'affirmer en opposant des institutions judiciaires uniformes à la diversité des féodalités locales. De ce fait, la croissance de l'État s'accompagne alors du développement d'une pensée juridique : « Le pouvoir monarchique, le pouvoir de l'État est essentiellement représenté dans le droit. »¹⁶ Dans le droit fil de cette interprétation historique, on est conduit à supposer que l'effondrement du pouvoir monarchique à la fin du XVIII^e siècle s'explique par une contestation de la conception formelle et juridique du pouvoir qui en est le fondement théorique. Or, il n'en a

15. *DE* n°297, « Les mailles du pouvoir », tome IV, pp. 182-201.

16. *Ibid.*, p 185.

rien été : tout au contraire, c'est « le droit établi par la monarchie elle-même »¹⁷ qui a été l'instrument de la critique de l'institution monarchique. Foucault évoque à cet instant Rousseau dont la pensée s'appuie, de façon décisive, sur le droit : en effet, pour élaborer une théorie de l'État qui attribue la souveraineté, non plus au monarque ou à Dieu, mais au corps social dans son entier, Rousseau est contraint d'envisager que ce corps résulte de la cession par les individus de leurs droits individuels (le contrat social). Ainsi, si l'on fait l'histoire de la conception du pouvoir, il faut constater que la monarchie et la bourgeoisie partagent une seule et même conception et que cette conception est uniformément « formelle » et « juridique ». Autrement dit, elle renvoie le pouvoir à la forme de la loi. Et c'est pourquoi le pouvoir est alors appréhendé comme une « prohibition », comme le « fait de dire non », comme une réduction à la « formule “tu ne dois pas” »¹⁸. Et, pour achever ce survol historique, on est amené à constater que cette conception traverse le temps jusqu'à nous :

« Nous trouvons fréquemment chez les psychanalystes, les psychologues et les sociologues cette conception selon laquelle le pouvoir est essentiellement la règle, la loi, la prohibition, ce qui marque la limite entre ce qui est permis et ce qui est interdit. »¹⁹

La conception juridique et négative du pouvoir imprègne donc l'intégralité de la pensée politique et des sciences humaines. Et elle n'est pas exclusivement théorique : elle occulte le développement d'une tout autre approche, c'est-à-dire d'une approche qui entreprendrait d'analyser non le droit, non les formes du permis et de l'interdit, mais plus concrètement les « technologies » du pouvoir. Or, c'est cette analyse des technologies du pouvoir que, au milieu des années 1970, Foucault se propose de construire.

Malicieusement, Foucault attribue la paternité de cette approche novatrice à Marx : dans le livre II du *Capital*²⁰, Marx analyse le pouvoir en rompant avec la tradition juridique et formelle du pouvoir. Ce qui se manifeste sous trois aspects déterminants :

1/ Marx montre qu'il n'y a pas *un* pouvoir mais *des* pouvoirs (le pouvoir dans l'atelier, le pouvoir dans l'armée, etc.).

2/ Ces pouvoirs « régionaux et spécifiques » ne sont pas des effets locaux résultant d'une supposée dérivation d'un hypothétique « pouvoir central qui serait primordial ». Ce ne sont pas les divers pouvoirs locaux qui sont déterminés par le pouvoir central. Marx établit à

17. *Ibid.*, p 186.

18. *Ibid.*, p 183.

19. *Ibid.*

20. Erreur manifeste : Foucault veut parler du livre I (il semble faire une confusion entre le découpage en trois livres du *Capital* et sa publications en huit volumes aux Éditions sociales).

l'inverse que « l'unité étatique est, au fond, secondaire par rapport à ces pouvoirs régionaux et spécifiques, lesquels viennent en premier lieu »²¹.

3/ Ces pouvoirs régionaux ne se caractérisent fondamentalement ni par la prohibition ni par l'interdit. Ils ont avant tout une positivité puisqu'ils sont « des producteurs d'une efficacité, d'une aptitude »²² : il s'agit d'organiser la discipline d'atelier de manière à produire un travailleur productif, ou d'organiser la discipline militaire de manière à produire un soldat efficace, etc.

Définir le pouvoir : accords et désaccords entre Foucault et Bourdieu

Cette assimilation du pouvoir à l'affrontement est explicitement remise en cause par Foucault en 1982 :

« La "conduite" est à la fois l'acte de "mener" les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à "conduire des conduites" et à aménager la probabilité. 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". »²³

Cette définition synthétique du gouvernement et du pouvoir nous offre l'occasion d'ouvrir une parenthèse pour opérer un rapprochement entre cette définition foucauldienne du pouvoir et les notions utilisées par Bourdieu. Bourdieu pouvait-il souscrire à la caractérisation de l'exercice du pouvoir comme consistant à « conduire des conduites » ?

Il y a un premier aspect dans le propos de Foucault qui peut trouver un écho dans les concepts de Bourdieu : l'idée qu'une conduite puisse se définir comme une orientation dans un champ de possibles. En effet, lorsqu'il s'agit de définir la notion d'habitus Bourdieu prend toujours le soin de récuser le déterminisme simpliste qu'on lui attribue. Les dispositions de l'acteur social ne sont pas mécaniquement déterminées par sa position dans les structures sociales, et ces dispositions ne le conduisent pas à reproduire tout aussi mécaniquement les structures sociales qui le déterminent. Cette conception est fautive puisque « les agents

21. *Ibid.*, p 187.

22. *Ibid.*

23. *DE*, n° 306, « Le sujet et le pouvoir », tome IV, p. 237. Ce texte avait d'abord été publié sous le titre « Deux essais sur le sujet et le pouvoir » dans Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, trad. F. Durand-Bogaert, Gallimard, Paris, 1984 (1982 pour l'édition américaine), pp. 297-321. Il est repris en 1994 dans *Dits et écrits* sous le titre « Le sujet et le pouvoir ».

sociaux sont déterminés seulement dans la mesure où ils *se* déterminent »²⁴. Et cela est évident puisque :

« [l']habitus n'est pas le destin que l'on y a vu parfois. Étant le produit de l'histoire, c'est un système de dispositions ouvert qui est sans cesse affronté à des expériences nouvelles et donc sans cesse affecté par elles. Il est durable mais non immuable ».²⁵

Dire que les dispositions du sujet sont « ouvertes », cela signifie qu'elles varient et s'adaptent en fonction des interactions entre structures objectives et structures subjectives. On a donc un jeu des possibles qui est, comme l'écrit Foucault en 1982, « plus ou moins ouvert ».

On peut dégager un autre point de convergence : l'idée que l'exercice du pouvoir ne se réduit pas au modèle de l'affrontement. Si l'on fait l'effort mental d'oublier que cette remarque est écrite par Foucault, on imagine aisément pouvoir la lire sous la plume de Bourdieu. En effet, l'une des notions-clés de sa sociologie – notion-clé qui fait bien souvent l'objet d'un malentendu qui la dénature en l'assimilant à la figure insipide de l'usage blessant ou humiliant de la parole – est celle de violence symbolique. Pour la caractériser sans entrer dans les nuances d'une telle notion – qui peut faire l'objet d'usages différents²⁶ –, on peut s'arrêter à ce propos de Bourdieu :

« La violence symbolique est, pour parler aussi simplement que possible, cette forme de violence qui s'exerce sur un agent social avec sa complicité. Cela dit, cette formulation est dangereuse parce qu'elle peut ouvrir la porte à des discussions scolastiques sur la question de savoir si le pouvoir vient d'en bas et si le dominé désire la condition qui lui est imposée, etc. »²⁷

Sans s'arrêter aux difficultés qu'évoquent la seconde phrase de cette citation (difficultés que Bourdieu développe dans la suite immédiate de cette observation), on peut relever l'idée que la domination et l'exercice du pouvoir ne sont pas plus pour Bourdieu que pour Foucault l'expression d'un affrontement. Cela peut l'être, mais cela peut aussi s'effectuer au travers de mécanismes sociaux et subjectifs qui n'ont rien à voir avec l'idée de faire front, de s'opposer en sachant qu'on s'oppose.

Pour en finir avec cette confrontation autour de la question de savoir ce que sont le gouvernement et le pouvoir, on peut dégager un point de divergence important : Foucault conçoit clairement l'exercice du pouvoir comme le fait qu'un individu ou un groupe d'individus en conduisent un autre. Pour Bourdieu la conduite d'un groupe d'individus ne

24. Pierre Bourdieu, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, p. 111.

25. *Ibid.*, p. 108-109.

26. Voir Gérard Mauger, « Sur la domination », *Savoir/Agir* n°19, mars 2012, pp. 11-16.

27. Pierre Bourdieu, *Réponses, op. cit.*, p. 142.

relève pas de l'action d'un individu (ou d'un groupe d'individus) mais d'une orchestration impersonnelle :

« De même, l'affinité structurale des habitus appartenant à la même classe est capable d'engendrer des pratiques qui sont convergentes et objectivement orchestrées en dehors de toute intention collective, de toute conscience collective, sans parler d'une forme quelconque de "conspiration" (c'est le cas par exemple du système de stratégies de reproduction que mettent en œuvre les dominants et qui contribuent avec l'aide de mécanismes objectifs, à assurer la reproduction de la structure sociale). »²⁸

On a donc, en quelque manière, pour interpréter le gouvernement (c'est-à-dire la conduite des autres et de soi) ou la domination, un orchestre sans chef d'orchestre selon Bourdieu, alors que l'orchestre est conduit par un chef d'orchestre selon Foucault. Pour reprendre la métaphore proposée par Alain Accardo²⁹, on peut dire que, pour que toutes les horloges donnent la même heure, il suffit qu'elles soient constituées du même mécanisme : elles n'ont pas besoin d'un chef d'orchestre qui les conduisent. Alors qu'avec Foucault une telle métaphore n'a pas de sens : les corps ne sont pas des horloges et leur conduite nécessite l'exercice d'un pouvoir (qu'il soit coercitif ou pastoral). D'une certaine façon, on pourrait donc ici suggérer que la conception foucauldienne du pouvoir est plus "complotiste" que celle de Bourdieu (qui prend grand soin de récuser tout penchant "conspirationniste" de sa sociologie).

Le pouvoir produit au moins autant qu'il réprime

Une fois refermée cette parenthèse concernant, d'une part, les notions de conduite et d'habitus et, d'autre part, celles de gouvernement et de violence symbolique, il est temps de revenir sur ce que Foucault dit avoir tiré de la lecture du *Capital*. On aurait donc chez Marx une analyse qui illustre précisément le passage d'une conception *juridique* à une conception *technologique* du pouvoir. De la sorte, on a une rupture et un changement de paradigme qui correspondent exactement au changement de perspective que Foucault souhaite lui-même introduire. Il faut en finir avec une conception multiséculaire (mais toujours vivante et dominante) du pouvoir qui s'enracine dans une représentation juridique et formelle en vertu de laquelle le pouvoir ce serait avant tout ce qui punit, ce qui interdit, ce qui empêche, ce qui limite, ce qui régleme. Or, on le sait, dès *La Volonté de savoir* Foucault installe

28. *Ibid.*, p. 100-101.

29. Nous reviendrons sur cette métaphore dans la sous-partie suivante, *Domination et libération*.

explicitement la critique de « l'hypothèse répressive » au cœur de son analyse de la sexualité. Et cela le conduit à suggérer l'idée que le pouvoir n'est peut-être pas uniquement – et pas en premier lieu – ce qui réprime :

« la mécanique du pouvoir, et en particulier celle qui est mise en jeu dans une société comme la nôtre, est-elle bien pour l'essentiel de l'ordre de la répression ? L'interdit, la censure, la dénégation sont-ils bien les formes selon lesquelles le pouvoir s'exerce d'une façon générale, peut-être, dans toute société, et à coup sûr dans la nôtre ? »³⁰

Cette interrogation soupçonneuse prend à contre-pied certaines évidences admises par la radicalité contestataire. De ce fait, elle n'a pas manqué de susciter malentendus et incompréhensions. En fait, pour Foucault, à cette époque, il ne s'agit ni de dire adieu aux armes de la critique ni de congédier toute possibilité d'analyser le versant répressif de tel ou tel pouvoir. Il s'agit plus modestement de dire que la répression n'est qu'une des formes que peut prendre ponctuellement et conjoncturellement l'exercice d'un pouvoir. Mais elle n'est pas la forme universelle et nécessaire de tous les pouvoirs. De fait, le pouvoir prend la forme répressive quand il ne peut plus faire autrement pour s'exercer et pour fonctionner. En jouant avec les mots, Foucault propose aux militants révolutionnaires de modifier la formule bien connue : non, le pouvoir n'est pas au bout du fusil. C'est la répression qui est au bout du pouvoir. Mais vraiment au bout, c'est-à-dire à l'instant où le pouvoir est à bout d'« arguments » ou de dispositifs plus partagés, plus intériorisés, plus consensuels, plus discrets ou plus subtils.

Qu'il prenne la forme du réseau ou celle de la répression, le pouvoir se conçoit nécessairement, selon Foucault, comme un affrontement : « le pouvoir, il n'est ni d'un côté, ni de l'autre, il est précisément dans l'affrontement »³¹. Cet affrontement ne se manifeste pas en permanence comme un choc frontal entre un côté répressif et un côté réprimé. Cette observation a deux conséquences importantes : en premier lieu, elle conduit à conserver la notion de lutte pour analyser concrètement le corps social ; la société est entièrement structurée par des luttes, des affrontements (bien qu'on ne les détecte pas seulement grâce à la présence d'interdits ou de contraintes). En second lieu, elle a une conséquence méthodologique (théorie) et politique (stratégie) majeure : le pouvoir relie ce qui s'affronte (et ceux qui s'affrontent). Il n'est pas d'un côté plutôt que d'un autre. Il est des deux côtés.

Il faut alors accepter de se rendre à une évidence qui va travailler tous les travaux

30. *VS*, p. 19.

31. « Pouvoirs et émancipations... », *op. cit.* p. 34.

ultérieurs de Foucault et qui, après sa mort, va devenir le centre de bien des interprétations de son œuvre : le pouvoir traverse ceux qu'il oppose. Foucault le dit en toute simplicité à ses interlocuteurs de *Rouge* :

« le pouvoir, c'est ce qui nous traverse positivement et nous fait faire effectivement quelque chose, et nous donne effectivement des gratifications, nous traverse de toute une machinerie productive dont on est l'agent, le bénéficiaire. »³²

On retrouve dans cette phrase tout ce qui renverse la conception convenue et spontanée de la notion de pouvoir : en premier lieu, elle insiste sur la *positivité* du pouvoir (la productivité) plus que sur sa *négativité* (la répression). Le fonctionnement général ordinaire du pouvoir, c'est la productivité, et la répression n'est qu'un état-limite du pouvoir :

« D'une façon générale, je dirais que l'interdit, le refus, la prohibition, loin d'être les formes essentielles du pouvoir, n'en sont que les limites, les formes frustes ou extrêmes. Les relations de pouvoir sont, avant tout, productives. »³³

Deleuze résumait cela en une phrase limpide : « Le pouvoir "produit du réel" avant de réprimer. »³⁴ De plus, Foucault affirme que, pour qu'il puisse être productif, le pouvoir doit nécessairement nous traverser tous ; nous ne pouvons donc pas nous considérer unilatéralement soit comme des victimes, soit comme des bourreaux ; soit comme des dominés, soit comme des dominants. La positivité du pouvoir est une idée que Foucault formule précisément en 1976 à l'occasion d'un entretien :

« Ce qui fait que le pouvoir tient, qu'on l'accepte, mais c'est tout simplement qu'il ne pèse pas seulement comme une puissance qui dit non, mais qu'en fait il traverse, il produit les choses, il induit du plaisir, il forme du savoir, il produit du discours ; il faut le considérer comme un réseau productif qui passe à travers tout le corps social beaucoup plus que comme une instance négative qui a pour fonction de réprimer. Dans *Surveiller et Punir*, ce que j'ai voulu montrer, c'est comment, à partir des XVII^e-XVIII^e siècles, il y avait eu véritablement un déblocage technologique de la productivité du pouvoir. »³⁵

La positivité du pouvoir tient donc à sa productivité : il produit "des choses", du savoir, du discours, des règlements, des habitudes, des dispositions, et même du plaisir. En somme, du sujet. C'est ce qui le rend acceptable, supportable, voire confortable, pour des sujets qui "vivent avec" au moins autant qu'ils le "subissent", qui sont en lui autant qu'ils sont face à lui.

Dire que le pouvoir produit du réel, c'est donc d'emblée se démarquer de la

32. *Ibid.*, p. 36

33. *DE* n° 200, « Non au sexe roi » (1978), tome III, p. 263.

34. Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 36.

35. *DE* n° 192, « Entretien avec Michel Foucault » (1976), tome III, p. 148-149.

conception usuelle en vertu de laquelle le pouvoir se confond avec la loi :

« [...] le pouvoir ne se résume pas à la loi qui s'imposerait aux rapports de forces sociaux pour les pacifier. La loi n'est qu'un des éléments qui permet de gérer, de redistribuer les rapports de forces en faveur d'un camp provisoirement dominant. »³⁶

Il s'agit donc de se soustraire à la longue tradition qui fait de la loi l'instrument indispensable des relations pacifiées. À l'opposé de cette tradition, il faut regarder la loi pour ce qu'elle est : elle fige à un moment donné un rapport de forces qui est nécessairement conjoncturel. Il n'y a qu'un pouvoir qui peut se représenter la loi comme ce qui surpasserait les rapports de force et incarnerait quelque chose qui serait de l'ordre de l'universel ou du consensuel.

La productivité positive du pouvoir ne se cantonne pas aux technologies disciplinaires qui produisent des choses et des mots. Elle se manifeste aussi en ce qu'il nous constitue positivement en tant que sujet individuel ; ce qui signifie que le pouvoir détermine notre identité : le pouvoir nous fait être ce que nous sommes et, paradoxalement, nous ouvre de la sorte un champ individuel de possibles. Il y a donc une productivité subjective du pouvoir : sa machinerie nous constitue comme sujet. Le thème de l'assujettissement devient donc absolument central puisque, si nous sommes sujets en tant que *soumis* par les pouvoirs, c'est d'abord parce que nous sommes aussi sujets en tant qu'individus producteurs d'eux-mêmes grâce aux relations de pouvoir. Cela s'articule très étroitement avec la notion de norme : la norme me contraint mais, simultanément, elle me produit aussi comme (illusoirement ? réellement ?) autonome. C'est en se référant à cette imbrication du sujet dans le pouvoir que les interprétations néo-foucaaldiennes du début du XXI^e siècle vont trouver le levier nécessaire pour réinterpréter les propos de Foucault sur le néolibéralisme (propos relativement "neutres" dans le cours de 1978-79) dans une perspective radicalement critique.

Résistance et identité

En ce point de la réflexion, ce qui devient difficile à concevoir c'est la possibilité d'une véritable résistance, c'est-à-dire d'une résistance qui ébranle et menace le pouvoir ; en effet, toute la logique du raisonnement amène à considérer que la résistance accompagne mécaniquement l'exercice du pouvoir :

« Je ne pose pas une substance de la résistance en face de la substance du pouvoir. Je dis simplement : dès lors qu'il y a un rapport de pouvoir, il y a une possibilité de

36. Olivier Razac, *Avec Foucault, après Foucault. Disséquer la société de contrôle*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 15.

résistance. Nous ne sommes jamais piégés par le pouvoir : on peut toujours en modifier l'emprise, dans des conditions déterminées et selon une stratégie précise. »³⁷

Ainsi, une stratégie de résistance, qu'elle soit réelle ou virtuelle, n'est pas extérieure au pouvoir ; elle lui est « consubstantielle »³⁸, elle est son double intime. Pour autant, on ne peut pas considérer que la résistance renforce le pouvoir. C'est cependant ce que suggère une critique naïve qui postule qu'elle le reconnaît et lui permet de s'affirmer, de s'exercer et de prospérer par le simple fait de l'élever à la dignité de ce qui mérite d'être contesté et combattu. Ce type de critiques du pouvoir s'achève inmanquablement par la proposition pratique de l'ignorer pour ne pas lui offrir de prise. On fait ainsi comme si la seule stratégie efficace de résistance consistait à s'abstenir, à se dérober. Ainsi, par exemple, pour échapper à la « marchandisation », il suffirait de ne pas consommer. Pour échapper à la pensée unique, il suffirait de ne pas lire, de ne pas écouter et de ne pas regarder les médias dominants.

Où réside la faiblesse d'une telle critique et d'une telle attitude ? En ce qu'elle postule encore et toujours une résistance existant hors, en marge, à côté, loin du pouvoir. Et même au plus loin du pouvoir. Elle perpétue donc l'idée fautive d'une étanchéité entre le pouvoir et « sa » résistance. Elle fait comme s'il pouvait exister une résistance qui puisse échapper à la contrainte, une résistance qui soit en capacité de ne pas se laisser contaminer par un pouvoir conçu comme tout entier négatif, une résistance qui puisse rester pure et à l'abri des impuretés du pouvoir. Elle postule une différence de nature entre le pouvoir qui limite et contraint et un sujet se suffisant à lui-même pour lui résister en se soustrayant à son influence. Or, la résistance accompagne le pouvoir. Ou plutôt, pour être plus exact, disons que chaque type de relations de pouvoir porte en elle ses propres formes de résistance :

« [...] il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, 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. »³⁹

Il existe donc un rapport structurel entre chaque pouvoir et ce qui lui résiste, quelque chose de commun qui peut faire penser à une étrange complicité : résister, c'est résister à une forme précise de pouvoir ; et la possibilité de cette résistance est contenue *a priori* dans la forme de

37. DE n° 200, « Non au sexe roi », tome III, p. 267.

38. Adjectif à manier avec la plus grande prudence puisqu'il n'est pas question de traiter le pouvoir comme une substance possédée par certains et pas par d'autres. Mais il est encore moins question d'opposer une substance de la résistance à une substance du pouvoir.

39. DE n°306, « Le sujet et le pouvoir », tome IV, p. 242.

relation de pouvoir dont il est question. Donc, une forme précise de pouvoir ne va pas sans ses résistances possibles. L'une ne se confond pas avec l'autre ; mais l'une ne va pas sans l'autre.

On peut aisément préciser ce qui a pour fonction de dessiner les contours des résistances possibles. En effet, la gouvernementalité contient tout autant le fait de conduire que le fait de se conduire. Cela signifie que le pouvoir gouverne tout autant en dirigeant les conduites, c'est-à-dire en disciplinant, qu'en créant des « formes déterminées de subjectivation » :

« assujettir, ce n'est pas une opération purement négative pour interdire, réprimer, prélever – en un mot pour soustraire quelque chose à la liberté ou aux biens de quelqu'un, c'est imposer ou induire un comportement, discipliner ou normaliser et assigner ainsi chacun à une certaine identité subjective, en même temps psychique et sociale, d'esclave, d'ouvrier salarié, d'homosexuel, de femme, d'indigène, etc. »⁴⁰

Ainsi, se gouverner soi-même, c'est se donner à soi-même une identité. Et l'exercice du pouvoir passe par le fait d'être gouverné par les autres (ce qu'il est convenu ordinairement de baptiser "politique") mais aussi par le gouvernement de soi (la face cachée de la politique). Le pouvoir conduit la conduite des sujets en les soumettant (imposer, restreindre, contraindre, etc.), mais il conduit aussi le sujet à se gouverner lui-même (formes de subjectivation, identité subjective). L'expression "se donner à soi-même une identité" comporte cependant une ambiguïté qu'il faut lever : en effet, elle donne à penser que le sujet est l'auteur de son identité. Et, en un certain sens, il est vrai qu'il en est bien l'auteur. Mais, dans le même mouvement, c'est encore ici le pouvoir qui le conduit car c'est lui qui détermine les formes de subjectivation qui rendent possible telle ou telle identité. Paradoxalement, le sujet est donc en même temps sujet assujéti au sens de soumis et sujet au sens de puissance de se choisir. Mais il se choisit nécessairement en tant qu'assujéti à tel ou tel pouvoir spécifique. C'est exactement ce que la citation précédente dit : le pouvoir fait en sorte que l'ouvrier se choisit subjectivement avec une identité d'ouvrier ; *idem* pour l'homosexuel, la femme ou l'indigène. Ce que Jean Terrel formule ensuite de manière très claire : « les autres me gouvernent en me conduisant à me gouverner d'une certaine manière »⁴¹.

Si l'on s'arrête à cette logique qui superpose le pouvoir qui assujéti en s'exerçant *sur* le sujet (règlements, disciplines, emploi du temps, etc.) et le pouvoir qui conduit à se conduire d'une certaine manière (l'identité du sujet convaincu de se gouverner lui-même), il n'existe, de fait, aucun espace pour *résister* : il n'y a pas d'autres configurations possibles que celles

40. Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, PUF, Paris, 2010, p. 4.

41. *Ibid.*

dans lesquelles le sujet subi ce qu'il doit subir et s'inflige ce qu'il doit s'infliger. Pourtant, Foucault parle d'« inservitude volontaire »⁴². En quoi peut donc consister cette inservitude ? En ce que le sujet peut entreprendre un travail sur lui-même dont la raison d'être sera de se déprendre de l'identité suggérée, soufflée, susurrée par le pouvoir ; l'aboutissement de ce travail sur soi sera la reconstruction d'une identité différente et, surtout, davantage choisie. Tout le travail du « dernier » Foucault consiste à réfléchir les conditions de possibilité d'une telle entreprise (en analysant les formes historiques qu'elle a pu prendre dans l'histoire, depuis l'émergence du « pouvoir pastoral »). Il ne s'agit en aucune manière de retrouver un soi imaginaire à désaliéner, de dépouiller un soi « substantiel » des dispositifs historiques qui l'ont recouvert, de débarrasser le sujet de ce que les pouvoirs ont déposé en lui. Au terme d'un tel décapage, il ne resterait... rien. Il s'agit donc, plus modestement et moins idéalement, d'inventer une nouvelle manière d'être soi pour résister au pouvoir.

Indiscutablement, Foucault laisse ouverte la possibilité de résister. Il invite même à résister. Non en formant le projet irréaliste de renverser la pyramide des pouvoirs, mais en travaillant sur soi pour se donner à soi-même une identité décalée et, dans une certaine mesure, inattendue ou improbable. Il reste cependant que, si l'on maintient l'idée que les formes de subjectivation sont tout entières historiques, donc qu'il n'y a pas une essence du sujet à redécouvrir sous d'hypothétiques aliénations historiques, le sujet n'aura en quelque sorte à « choisir » qu'entre des identités elles-mêmes produites par l'exercice des pouvoirs et par l'histoire des dispositifs. Tout semble se passer alors comme si le pouvoir déterminait un champ des possibles subjectifs (des identités) : la liberté de la roue qui tourne librement autour de son axe mais qui change effectivement de position ?

Si l'on adhère à ce raisonnement, dans la mesure où ce qui conteste un pouvoir est fondamentalement produit et déterminé par la spécificité de la relation de pouvoir dont il s'agit, on peut s'interroger sur ce qu'il peut bien alors rester à révolutionner du pouvoir. Doit-on se contenter d'esquiver le pouvoir en faisant varier son identité subjective ? Ne peut-on contester le cœur même des pouvoirs qui s'exercent ? Ne peut-on les renverser ? Les détruire ?

42. Voir « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, compte rendu de la séance du 27 mai 1978, repris dans *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Vrin, Paris, 2015.

III-2/ Domination et libération

C'est sans doute maintenant qu'il convient de faire un détour par le concept de domination : en effet, réintroduire la notion de domination, c'est peut-être, à cet instant, se donner le moyen d'échapper à l'étrange cercle logique dans lequel nous semblons être en train de nous enfermer : la contestation du pouvoir, parce qu'elle est une figure nécessaire du pouvoir, fait fonctionner le pouvoir ; et, en sens inverse, les pouvoirs génèrent et vascularisent les résistances qui les contestent.

Résistance et domination

Dans un premier temps, la domination permet de redonner consistance à l'idée qu'il y a une certaine verticalité dans le pouvoir⁴³ (le pouvoir s'exerce *sur* un dominé) ; tout en préservant l'idée fondamentale d'une horizontalité du pouvoir (pour que la domination fonctionne et se perpétue, il faut que le dominé *consente*, plus ou moins, à sa propre domination, se fasse violence pour la rendre "effective"). On l'aura deviné, on déborde ici du cadre *philosophique* des analyses de Foucault pour entrer dans le cadre *sociologique* de celles de Bourdieu. Et l'on va rencontrer la notion de violence symbolique. Il s'agit alors de savoir si cette notion s'inscrit dans la même conception globale du pouvoir (réseau, faisceau) et de ses résistances (les luttes) ou si elle inaugure une approche différente. Si l'on entend par domination quelque chose qu'il ne s'agit pas, à la manière de Foucault, de distinguer de l'exercice d'un pouvoir, peut-on se soustraire aux paradoxes du pouvoir et de l'identité ? Pourrait-on alors réaffirmer la possibilité, et même la nécessité, de résister ?

Le concept de domination est absolument central dans la pensée de Bourdieu ; c'est une chose bien connue. Si bien "connue", d'ailleurs, que c'est bien souvent la seule chose qui est retenue de son travail. C'est aussi celle qui provoque de violentes et bavardes crises d'allergie théoriques chez celles et ceux pour qui la seule évocation d'une distinction entre dominants et dominés est une insanité stalinienne, haineuse, voire carrément antisémite⁴⁴. La

43. On a vu que Foucault parlait lui-même d'un « faisceau [...] plus ou moins pyramidalisé » à propos du pouvoir.

44. Le 13 janvier 2007, sur les ondes de France Culture, la crise d'allergie prit des proportions alarmantes : Jean-Claude Milner affirma à un Alain Finkielkraut médusé – et probablement dépité de n'avoir pas su lui-même inventer cette bouffée délirante – que Bourdieu était antisémite parce qu'il avait osé parler des héritiers : « J'ai ma thèse sur ce que veut dire "héritiers" chez Bourdieu : les héritiers, c'est

définition de ce concept, chez Bourdieu, ne pose pas de problèmes majeurs (chez Foucault, à l'inverse, les rapports de ce concept avec ceux de pouvoir et de libération méritent une élaboration patiente prenant en compte des déplacements successifs). Pour le dire simplement, on peut définir la domination comme étant le “pouvoir” d’un individu sur un autre. Patrick Champagne et Olivier Christin, dans le glossaire qu’ils ont rédigé pour l’ouvrage qu’ils ont consacré à la présentation de la pensée de Bourdieu, en donnent la définition suivante :

« Emprise d’un individu sur un autre. La domination physique – celle que le plus fort exerce sur les plus faibles – est immédiatement compréhensible. La domination symbolique, celle qui fait que l’on accepte d’obéir parce que l’on s’y sent moralement contraint est plus mystérieuse. Si les dominés contribuent à leur domination en reconnaissant les principes aux noms desquels ils sont dominés, il importe de rappeler que les dispositions qui les inclinent à cette complicité objective sont elles-mêmes un effet incorporé de cette domination. »⁴⁵

Le recours à la notion d’emprise pour spécifier la domination indique d’emblée qu’il va de soi qu’elle ne se réduit pas à un rapport physique (à une “prise”) et qu’elle ne se condense pas dans la force brute. Il suggère que la domination va nécessairement avec un ascendant moral. Et cet ascendant se traduit lui-même par l’acceptation d’obéir, par une résignation à l’ordre des choses. Mais alors, quel intérêt y a-t-il à obéir, c’est-à-dire à se soumettre au pouvoir du dominant ? Avoir l’intention de répondre à cette question, c’est entreprendre de mettre à nu le mécanisme fondamental de la domination : si le dominé accepte la domination, s’il obéit de fait au dominant, ce n’est ni par ruse ni par bêtise. C’est parce qu’il est “disposé” à obéir. En quoi peuvent consister de telles dispositions ? La définition de Patrick Champagne et Olivier Christin parle d’une « reconnaissance des principes » qui justifient l’emprise d’un individu sur un autre : j’obéis à mon patron parce que je reconnais que son savoir-faire est indispensable pour faire tourner l’entreprise (et, simultanément, je m’avoue à moi-même mon indignité pour évaluer ce “savoir-faire” mystérieux que je ne possède pas mais que je lui prête quand même). J’accepte mon salaire et mes conditions de travail parce que je reconnais que les choses ne peuvent être différentes (et, simultanément, je m’avoue que je ne vaudrais pas mieux que ce qu’on me “donne”). Je suis la prescription du médecin parce que je reconnais spontanément son expertise (et, simultanément, j’admets mon incompetence pour juger de cette supposée “expertise” dont témoigne un diplôme prestigieux). J’écoute mon enseignant

les Juifs ! ». Prêtant ainsi à Bourdieu, implicitement, une association (rudimentaire) d’idées du type : domination-héritage-argent-juifs.

45. Patrick Champagne et Olivier Christin, *Mouvements d’une pensée. Pierre Bourdieu*, Bordas, Paris, 2004, p. 224-225

parce qu'il sait (et, simultanément, je confesse mon ignorance de ce qu'il est supposé savoir et m'apprendre).

La question devient alors celle de savoir d'où procède cette reconnaissance qui ne semble provenir de rien que je puisse comprendre, maîtriser ou énoncer. Comment se fait-il que le dominé fasse si aisément crédit au dominant des valeurs et des idées grâce auxquelles ce dernier justifie le rapport de domination ? D'où vient la « complicité » – logiquement absurde pour un regard extérieur – du dominé avec le dominant ? La définition citée le dit : c'est un « effet incorporé ». On découvre ici le ressort premier de la sociologie de Bourdieu : les structures objectives de domination sont redoublées par des structures subjectives (qui leur sont homologues). Pour que la domination soit possible, il est indispensable que les agents sociaux perçoivent et pensent le monde en vertu de structures mentales qui sont des doubles des structures sociales de domination. En retour, la domination objective s'installe et perdure. Et ces structures subjectives ne peuvent pas se réduire à des idées ou à des représentations. Ce sont des structures incorporées qui se manifestent sous formes d'*habitus*, c'est-à-dire des structures qui déterminent l'agent social à faire fonctionner la domination parce qu'il se conforme spontanément (paradoxe d'une spontanéité qui est... le résultat d'une élaboration progressive et d'une construction sociale) à ce qui rend possible l'exercice de la domination.

Il existe donc un, et un seul, mécanisme de domination : celui qui vient d'être décrit. Mais cela ne signifie pas que l'on peut, ensuite, se contenter de parler de "la" domination comme s'il suffisait d'utiliser ce concept général pour analyser tous les rapports sociaux. En effet, il existe, dans la réalité sociale, une multitude de dominations : chaque champ de la réalité sociale (le champ politique, le champ religieux, le champ scolaire, le champ économique, le champ artistique, le champ scolaire, etc.) suppose un type spécifique de domination car chaque champ est structuré par des enjeux et des rapports de force particuliers. On peut encore ajouter que chaque forme de domination repose sur des dispositions, cognitives et pratiques, qui sont propres au champ dont il est question. Il faut donc convenir que les différentes formes d'exercice du pouvoir, parce qu'elles sont chacune attachées à des dispositions particulières, ne peuvent pas s'analyser au prisme uniforme d'une division première générant toutes les divisions empiriques et dérivées. À quelle division première peut-on penser ici ? En fait, il s'agit de marquer l'écart, bien réel, qui distingue la grille d'analyse de Bourdieu de la grille inspirée par le matérialisme historique : bien entendu, la contradiction entre les propriétaires des moyens de production et ceux qui ne sont que de la force de travail existe (maître et esclave dans l'antiquité, seigneur et serf dans la féodalité,

bourgeois et prolétaire dans le capitalisme). Mais il n'est pas question de faire de cette contradiction le principe qui se démultiplie indéfiniment dans tous les rapports sociaux. On sait d'ailleurs ce que sont les difficultés du marxisme pour articuler les différents modes de production dans l'analyse concrète de chaque formation sociale spécifique. On connaît aussi celles qui touchent aux rapports entre structure et superstructure : quelle est l'instance déterminante dans telle ou telle formation sociale, voire dans tel ou tel moment historique ? Tout cela ne fait pas partie des problèmes de Bourdieu quand il use de la notion de domination. La domination consiste bien en un mécanisme général qui lie emprise, redoublement des structures sociales objectives par des structures mentales subjectives et « complicité » du dominant et du dominé avec la domination. Mais, dans l'univers social, ce mécanisme se met en œuvre sous des formes variées parce qu'il est à chaque fois déterminé par des structures propres à chaque champ. On ne peut même pas considérer que chaque champ s'organise autour d'une seule forme de capital ; en effet, le capital économique (richesses, revenus) et le capital symbolique (réputation, culture, diplômes) se convertissent l'un en l'autre ; et ces conversions successives font partie des coups possibles dans le jeu spécifique du champ considéré. Il n'est donc pas question d'isoler une forme de capital pour, dans un champ, voire dans tous les champs, en faire « la détermination en dernière instance ». Dans chaque champ les agents sociaux investissent leurs capitaux, les font valoir, les convertissent d'une forme à l'autre et tentent de les valoriser (sauf à se retirer du jeu propre au champ). Ces quelques observations, permettent de mesurer combien il serait réducteur – voire franchement aberrant – de classer la sociologie de Bourdieu sous l'étiquette de « néo-marxisme » : une telle réduction est une baliverne idéologique qui repose sur une confusion sommaire entre les notions de domination et de lutte des classes. La pensée réactionnaire, dès lors qu'elle entend parler de domination, s'inquiète de retrouver la menace de la lutte des classes ; et, de plus, comme elle ne peut concevoir que la lutte de classe relève d'une analyse objective avant d'être une stratégie politique organisée et réfléchie, elle pense que le recours à la notion de domination n'est qu'une promesse de revanche pour des exploités (lutte des classes) qu'un marxisme sournois camoufle sous l'étiquette « dominés ». Donc, par contamination, la pensée réactionnaire considère la domination comme un concept *politique* invitant à la révolte et à l'insurrection : c'est la sociologie de Bourdieu qui met le feu aux banlieues, c'est la sociologie de Bourdieu qui crée le désordre scolaire, c'est la sociologie de Bourdieu qui alimente le « populisme »⁴⁶, etc.

46. Notion dont la fortune récente semble surtout résulter de l'inquiétude de dominants effrayés par des

Armé de ces quelques éléments, il est temps de réinterroger la possibilité de résister : si les individus – ou, pour parler comme Bourdieu, les agents sociaux – vivent différentes situations de domination auxquelles ils “participent” activement en vertu de dispositions incorporées et héritées de leur expérience sociale, est-il concevable que le dominé puisse résister à la domination ? Dans l’espace théorique délimité par la définition que nous venons de donner, il semble évident qu’il est logiquement impossible que cela se produise. Et cela en vertu d’une causalité qui, bien que présentée et formulée de manière très différente chez l’un et l’autre, reste structurellement identique dans l’argumentation de Bourdieu et dans celle de Foucault. En effet, que l’on raisonne en termes de pouvoir (Foucault) ou en termes de domination (Bourdieu), il s’agit toujours de penser en termes de *relations*. Pour Foucault, le pouvoir n’est pas possédé par un côté (par un individu ou par une institution) pour venir ensuite s’appliquer sur un autre côté (des individus assujettis) : il traverse chacun et circule de l’un à l’autre. Et, pour Bourdieu, les structures de domination se dédoublent (du réel au mental, de l’économique au symbolique) : en ce sens, elles traversent donc chacun de nous, dominé comme dominant. Dans cette mesure, la domination peut être considérée comme « une orchestration sans chef d’orchestre »⁴⁷ : dans chaque champ de l’univers social, tous les agents sociaux jouent chacun la même partition sans que jamais personne ait besoin d’être dirigé par un chef ; chacun est son propre maître, mais tous jouent la même chose. Plus ou moins bien, et avec des instruments et des rôles différents.

Alain Accardo illustre aussi cette même idée à l’aide d’une métaphore différente, mais qui véhicule la même signification :

« il n’est pas nécessaire que les horloges conspirent pour donner pratiquement la même heure en même temps, il suffit qu’au départ elles aient été mises à l’heure et dotées du même type de mouvement, de sorte qu’en suivant son propre mouvement chacune d’elles s’accordera grosso modo avec toutes les autres. »⁴⁸

Alain Accardo use de cette métaphore horlogère pour faire pièce à la critique (ressassée par le journalisme dominant) qui pense, de la sorte, intellectualiser son aversion épidermique pour la pensée de Bourdieu : la sociologie de Bourdieu serait du « complotisme ». Ce que cette critique à l’emporte-pièce ne comprend pas – ou feint de ne pas comprendre – c’est qu’un

gens du peuple qui, semble-t-il, ne sauraient plus donner aux grandeurs d’établissement les respects naturels – respects, nous disait Pascal, qui ne conviennent pas à ces grandeurs, mais qu’elles réclament toujours obstinément comme un dû – parce qu’ils ne se laisseraient plus toujours abuser par la confusion, illusoire et entretenue, entre grandeurs naturelles et grandeurs d’établissement.

47. Patrick Champagne et Olivier Christin, *op. cit.*, p. 75.

48. Alain Accardo, « Un journalisme de classes moyennes », dans *Médias et censure. Figures de l’orthodoxie*, textes réunis par Pascal Durand, ULG, Liège, 2004, p. 46.

complot suppose des comploteurs. Or, dans le monde social tel qu'il est réfléchi par Bourdieu, il n'y a ni comploteurs ni manipulateurs ; et cela, dans aucun champ social. N'en déplaise aux *fast thinkers*, il n'est pas nécessaire de donner des ordres aux horloges pour qu'elles sonnent toutes en même temps. Si j'appartiens à un champ social et que j'y joue ma partition, c'est parce que je sais d'emblée que, pour y être légitime, je dois y donner la même heure que les autres. Cela va sans dire.

Que l'on préfère la métaphore orchestrale ou la métaphore horlogère, il n'en reste pas moins un point commun : en chaque lieu de l'espace social, chaque agent participe à la domination avec les autres agents. Si l'on adhère à une construction théorique comme celle-ci, on ne voit pas où pourrait se loger la possibilité d'une résistance quelconque. Et pourtant... Alain Accardo introduit une nuance importante dans son propos : la rigueur implacable de ce qu'il énonce est modérée par un discret « *grosso modo* ». Cela reprend de manière ramassée, et assez allusive, une observation constante de Bourdieu : il y a du jeu dans les dispositions et toutes les dispositions individuelles ne sont pas automatiquement et parfaitement ajustées aux contraintes du champ social dans lequel les agents jouent leur jeu. Ne serait-ce, d'abord, que parce que chaque individu est un agent "original" dans chacun des différents champs sociaux où il est amené à avoir un rôle. Il y a donc du jeu dans la mécanique de la domination. Et la domination laisse du jeu à chaque agent. De la sorte, si la logique de la domination pousse le dominé à la soumission et à la reconnaissance⁴⁹, il existe aussi des forces de résistance, des dispositions à résister : « l'appartenance à un champ implique par définition la capacité d'y produire des effets »⁵⁰. En effet, même dans un orchestre composé de musiciens expérimentés, il peut exister des variations individuelles (voire une fausse note). Et le musicien de talent saura apporter la touche d'originalité qui convient – donc sans excès –, c'est-à-dire produire "son" effet. Concernant la machinerie de la domination, Bourdieu précise qu'il y a au moins un effet tout simple qui peut être la prémisse de la résistance ou de la subversion : par sa seule présence le dominé peut provoquer des réactions d'exclusion de la part des dominants. Et se trouver de la sorte en position d'exclu, c'est déjà devoir assumer modestement une résistance à l'ordre qui vous signifie qu'il ne veut pas de vous. Sans même l'avoir voulu ou l'avoir choisi.

49. Aux deux sens du terme : en premier lieu, reconnaître la domination, c'est-à-dire admettre sa nécessité. Mais aussi, en second lieu, éprouver de la reconnaissance pour le dominant qui accepte le dominé dans le jeu dont il est le maître.

50. Bourdieu, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* Seuil, p. 59.

Il existe donc, de fait, des dispositions à la résistance. Ainsi, il faut nuancer le jeu logique uniforme et mécanique auquel on peut se livrer avec les concepts de domination et d'habitus : ce n'est que *grosso modo* que toutes les horloges sonnent à la même heure et de la même façon. Un dominé peut parfois faire entendre un son différent et intempestif. Ou faire entendre un couac dans la symphonie harmonieuse jouée par l'orchestre. Il ne faudrait pas, cependant, à cet instant, se laisser aller aux naïvetés « de la canonisation de la “culture populaire” »⁵¹, c'est-à-dire tomber sous le charme de la représentation spontanéiste du peuple comme incarnation d'une contre-culture produite par l'expérience douloureuse de la domination. Dans cette représentation, le peuple ne peut que résister ; le peuple oppose sa culture à la culture dominante. Si l'on adhère à cette représentation, il va s'ensuivre que, pour résister, il suffit d'imiter le peuple : l'on va adopter ses goûts et singer ses manières d'être. C'est cet amour de la « populi-culture »⁵² qui conduit certains agents des professions intellectuelles à des contestations théâtrales mais illusoire : le professeur qui dit haut et fort qu'il apprend plus de ses élèves qu'il n'a de choses à leur apprendre (surtout s'il exerce en éducation prioritaire) ; le petit-bourgeois cultivé qui s'encanaille en confessant bruyamment son intérêt pour les chansons et les émissions les plus ineptes ; le lettré qui s'auto-contraint pour se composer une parole qui abandonne le beau langage et « parle peuple ». Ce qui était populaire, dans un tel simulacre, prend alors toutes les outrances de la pire vulgarité. Cette façon de se composer un contre-rôle est une manifestation typique de la mauvaise conscience qui caractérise les fractions dominées des dominants, c'est-à-dire des dominants-dominés (dans la langue de Bourdieu) : sa position de dominé parmi les dominants permet au dominant-dominé de bien percevoir le fait que la culture (celle qu'il partage avec les dominants) est autant un savoir (ce que disent et répètent les dominants) qu'un instrument de domination et d'exclusion (ce qu'éprouvent les dominés). Le dominant-dominé croit ainsi se séparer de sa fonction d'exclusion en substituant une culture de pacotille à la culture qu'il maîtrise (et dont on lui a institutionnellement reconnu la maîtrise pour l'installer dans la position où il se trouve).

La contestation effective de la domination passe donc par de tout autres voies que celles prêchées par le *proletkult*. Mais quand elle se soustrait au simplisme caricatural de la populi-culture, elle est aux prises avec ce que Bourdieu appelle « l'antinomie de la

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

domination »⁵³. En quoi consiste cette antinomie ? Pour en donner une idée, Bourdieu choisit d'évoquer l'exemple de l'école :

« s'opposer au système scolaire par le chahut ou la délinquance, c'est s'en exclure et s'enfermer ainsi dans sa condition de dominé ; au contraire, accepter de s'assimiler en assimilant la culture scolaire, c'est être "récupéré" par l'institution. »⁵⁴.

En somme, pour le dominé, le choix de la résistance passe par une alternative : s'exclure de lui-même ou s'assimiler. S'exclure, c'est refuser le jeu. Choisir le chahut. Prendre le rôle du fou, du mal-appris, du barbare, de l'indésirable. Et s'assimiler, c'est renoncer à soi (à son passé, à ses amis, à sa famille, à sa tradition) ; c'est donc nécessairement se diviser, se dédoubler. Il faut être habile et solide pour, de la sorte, se fabriquer une double identité : tout le problème devient alors de trouver des compromis acceptables par chacun des deux "soi", afin d'éviter de sombrer dans une espèce de schizophrénie sociale. Toutes celles et tous ceux qui ont accédé à l'excellence de la culture scolaire en venant d'une famille étrangère à cette culture ont dû imaginer des arrangements avec ce dédoublement, avec cet impossible arrachement à soi. Le choix de l'exclusion n'est guère plus confortable : en effet, il consiste, pour le sujet, à s'avouer à lui-même qu'il est indigne de ce qui lui est "offert". Indigne d'être un élu, d'être un diplômé, d'être celui qu'on écoute, d'être un dominant. S'exclure pour éviter d'avoir à se renier (et d'avoir à renier les siens), c'est se marquer soi-même du stigmate de l'indignité, montrer à tous sa propre indignité. Pour reprendre le fil de l'exemple proposé par Bourdieu, il faut savoir admettre que l'enfant qui s'agite et chahute, pour se soustraire au rôle d'élève qu'on veut lui imposer et qu'il sait ne pouvoir tenir efficacement en termes d'apprentissages (culture, maîtrise de la langue, raisonnement, etc.), est dans une souffrance bien plus profonde et durable que celle qu'il inflige ponctuellement à son enseignant.

La résistance à la domination existe donc. Mais elle est, toujours et nécessairement, empreinte de souffrance. Et elle est confrontée à une impossibilité : par principe, elle ne peut pas aboutir à un succès réel et plein : soit je conteste le pouvoir qui s'exerce sur moi, mais en le contestant je m'exclus et me stigmatise moi-même. Soit je me soumetts en conservant une pensée de derrière, mais au risque de me perdre moi-même sans plus savoir à chaque instant ce qui doit être "devant" et ce qui doit être "derrière". Donc, dans tous les cas, le dominé résiste. Mais en vain, car il est toujours vaincu.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

Contrairement à ce que suggérait l'analyse de la domination en première approche, il faut maintenant concéder le fait que le dominé résiste toujours à la domination qui s'exerce sur lui. Sous une forme ou sous une autre ; c'est-à-dire soit en s'excluant, soit en s'assimilant. Et, sans doute, bien souvent en passant alternativement d'une posture à l'autre, au gré des blessures narcissiques et des opportunités de l'instant. Si l'on suit Bourdieu, la domination va avec la résistance à la domination ; ce qui ressemble fortement à ce que Foucault dit de la résistance au pouvoir. Mais la résistance à la domination (ou au pouvoir) n'est jamais une fête pour l'agent (ou pour le sujet) : en effet, il va devoir s'accommoder soit d'une identité stigmatisée, soit d'une identité dédoublée. Cela génère probablement chez des dominés, prisonniers entre les deux mâchoires de l'antinomie, des pathologies psychiques, des comportements "agressifs" ou instables, des attitudes incohérentes, des discours contradictoires. Et le poids de la domination est d'autant plus lourd à porter que, si l'on suit Bourdieu, il n'y a aucune promesse de lendemains qui chantent, aucune promesse de libération.

Résistance ou libération ?

La question de la libération s'est posée à Foucault, ne serait-ce que dans la mesure où, à cause de l'influence de Marcuse sur la contestation étudiante des années 1960-70, elle était dans l'air du temps. À la fin de sa vie, interrogé lors d'un entretien, le 20 janvier 1984, il est amené à formuler une mise au clair destinée à définir la signification éventuelle de l'idée de libération à l'intérieur de la problématique constante de toute sa réflexion : peut-on donner une place à l'idée de libération à l'intérieur des élaborations qui examinent les liens entre pouvoir, vérité et sujet ? Pour répondre à cette question, Foucault commence par expliquer que, des années 1960 aux années 1980, le problème qui l'a toujours préoccupé est celui des rapports de la subjectivité et de la vérité : les « jeux de vérité » qui configurent ces rapports sont historiques ; et c'est cette histoire que Foucault dit s'être toujours efforcé d'expliquer et d'éclairer. Il l'a fait en la considérant sous des perspectives différentes. Il explique avoir commencé par l'envisager par l'intermédiaire de l'analyse des jeux de vérité « qui ont la forme d'une science ou qui se réfèrent à un modèle scientifique comme ceux qu'on peut trouver dans des institutions ou des pratiques de contrôle »⁵⁵. Pour lever toute ambiguïté, il précise tout de suite après que cela signifie que sa recherche a, alors, d'abord porté soit sur

55. *DE* n°356, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », tome IV, p. 709.

« des pratiques coercitives » soit sur des « jeux scientifiques et théoriques ». À la fin des années 1970, le regard s'est déplacé et a pris pour perspective les « pratiques de soi ». Il n'y a donc pas plusieurs Foucault : il y a une question historique fondatrice qui porte sur le sujet et la vérité ; et celle-ci soulève systématiquement une seconde question, celle du pouvoir. Pour faire l'histoire des formes prises, au travers du temps, par le rapport sujet/vérité, on peut emprunter trois chemins différents, c'est-à-dire s'intéresser soit aux discours de vérité, soit aux pratiques coercitives, soit à la conduite de soi. Cela suppose que, quelle que soit la perspective privilégiée à un moment donné de la recherche, les deux autres perspectives sont toujours présentes, même de façon sous-jacente. Il n'est donc pas question d'isoler un Foucault du discours d'un Foucault du pouvoir et d'un Foucault de l'éthique. Les trois facettes sont toujours là, bien que le regard se porte, bien entendu, tantôt sur l'une tantôt sur l'autre.

Si l'on accepte cette représentation homogène des moments de la réflexion de Foucault, peut-on considérer le travail du début des années 1980 – dans la mesure où il se focalise sur le souci de soi et sur les pratiques de liberté qui l'accompagnent – comme l'ouverture d'une voie qui conduit vers une libération possible ? Cette question est effectivement posée à Foucault. Pour y répondre, il commence par répéter une de ses observations constantes : la notion de libération s'accompagne nécessairement de deux présupposés théoriques, à savoir l'aliénation et la répression. Il convient donc de commencer par sortir ces présupposés de l'implicite.

Un étrange débat, organisé en novembre 1971, a opposé Foucault à Chomsky⁵⁶ en tant que représentants de deux variétés de critique libertaire du capitalisme ; la discussion traite directement de l'aliénation. Globalement, ce débat peut sembler étrange car il met en scène et accuse un désaccord théorique si profond que les deux « débatteurs » n'ont guère de chances de se comprendre ou de s'entendre. Pour l'un, il n'y a pas de combat possible contre un ordre injuste sans une idée naturelle et éternelle de la justice. Pour l'autre, toute idée est historique, et cela vaut donc pour l'idée de justice comme pour toutes les autres ; et c'est cette historicité qui rend contestable l'ordre établi car cet ordre exclut en invoquant une certaine idée de la justice (idée qu'il présente abusivement comme fixe et éternelle).

Une bonne partie des échanges porte sur la notion de nature humaine puisque pour penser la justice il faudrait en passer par le couple nature humaine/aliénation. Chomsky

56. Voir *DE* n°132, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », tome II, pp. 471 à 512.

soutient que la notion de nature humaine est nécessaire et indispensable à celui qui entreprend de révolutionner l'ordre social. En effet, si cet ordre mérite qu'on le renverse, c'est parce qu'il renverse lui-même quelque chose de premier et de fondamental : il ne respecte pas la nature humaine. Dans le feu du débat, Chomsky peine à définir cette « nature » autrement qu'en l'adossant aux notions de liberté, de créativité et de dignité. Son raisonnement est donc d'une clarté et d'une simplicité remarquables : le capitalisme aliène la nature humaine ; il est donc juste de le renverser pour désaliéner cette nature, la restaurer et lui permettre de se réaliser enfin (c'est-à-dire de devenir enfin réel). Chomsky ajoute, à l'adresse de Foucault, que sans l'humanisme nous ne pourrions pas concevoir l'idée de justice ; une telle incapacité nous interdirait de justifier la révolte et la lutte contre l'ordre social capitaliste. En résumé : si l'on renonce à être humaniste (et l'on se souvient que Foucault avait fait irruption sur la scène intellectuelle française en passant pour le « structuraliste » qui annonçait « la mort de l'homme » à la fin des *Mots et [d]es choses*), on se condamne à être conservateur. On serait donc alors tout à l'opposé de l'engagement de Chomsky : c'est bien parce qu'il a une idée (au sens le plus platonicien) de la justice et de la nature humaine qu'il peut se battre pour une société nouvelle fondée sur « l'anarcho-syndicalisme ».

On s'en doute, Foucault ne peut qu'exprimer un désaccord complet avec ce propos : la nature humaine et la justice sont des formes historiques et elles varient en fonction des rapports de pouvoir tels qu'ils structurent la société à tel ou tel moment de l'histoire. Il fait observer à Chomsky qu'un examen historique rapide permet de s'apercevoir que les idées de justice et de nature humaine sont des instruments de pouvoir ; elles varient donc au gré des modalités très variées que prennent ces relations de pouvoir. Dès lors, il ne lui est pas possible d'assigner à la lutte politique un but qui serait un invraisemblable modèle idéal de société (modèle conçu à partir de l'idée d'une éternelle nature humaine) :

« j'admets n'être pas capable de définir ni à plus forte raison de proposer un modèle de fonctionnement social idéal pour notre société scientifique ou technologique. »⁵⁷

En quoi peut bien, alors, consister la lutte politique ? Elle va d'abord s'appuyer sur l'analyse d'une pluralité de relations de pouvoir. Et il ne sera pas question, bien entendu, de réduire les pouvoirs aux institutions (famille, école, armée, atelier, etc.), ni non plus de réduire ensuite ces institutions au pouvoir de l'État. Les relations de pouvoir sont éparpillées, diffuses. C'est donc l'analyse, et seulement l'analyse, qui appellera éventuellement, à un moment donné, à telle forme de lutte ici ou à telle autre forme de résistance, ailleurs et à une autre période. Pour

57. *Ibid.*, p. 495.

mener de telles luttes, il n'existe nul besoin de s'abriter derrière un humanisme abstrait et anhistorique. On doit même faire le deuil de la logique humaniste de l'aliénation. Si on ne le fait pas, explique Foucault, on risque fort de répéter l'inquiétante expérience soviétique : en parlant de nature humaine au XX^e siècle, on tombe forcément dans « l'universalisation du modèle bourgeois »⁵⁸ ; or, ce qui est arrivé en Union soviétique, c'est très exactement le triomphe d'une incarnation particulière de ce modèle.

Pour se soustraire au spectre soviétique (intention qui va de soi pour tout libertaire), Foucault propose à Chomsky d'inverser radicalement la logique de son raisonnement :

« Plutôt que de penser à la lutte sociale en termes de justice, il faut mettre l'accent sur la justice en termes de lutte sociale. »⁵⁹

Cela signifie que la justice n'est en rien une idée universelle et éternelle qui pourrait venir, par sa seule force, élever à l'état d'évidence rationnelle le combat des dominés. La justice n'est rien de plus ou de moins que le produit historique d'une lutte entre des forces. Elle est donc mouvante puisqu'elle est la résultante instable d'une confrontation qui évolue sans cesse. Définir la justice de la sorte, c'est en faire une relation de pouvoir. Foucault peut alors dire à Chomsky qu'il est, en dernière instance, plus révolutionnaire que lui (ce qui semble être une réponse ironique à un "débat" qui est curieusement animé de manière à délivrer le premier prix d'un concours général de science révolutionnaire) :

« le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante il considère que cette guerre est juste. »⁶⁰

Si l'on veut bien dépouiller ce propos de la rhétorique ultra-bolchévique qui saturait le "maoïsme" de la période, on saisit bien que, selon Foucault, la lutte est première et la justice est seconde. C'est une affirmation tout à fait cohérente avec la conception nietzschéenne de l'histoire que revendique Foucault⁶¹ à l'époque :

« L'humanité ne progresse pas lentement de combat en combat jusqu'à une réciprocité universelle, où les règles se substitueront, pour toujours, à la guerre ; elle

58. *Ibid.*, p. 498.

59. *Ibid.* p. 502.

60. *Ibid.*, p. 503.

61. Bien que, à cet instant du débat avec Chomsky, Foucault fasse référence non à Nietzsche mais à Spinoza (Spinoza dont on sait combien il mettait de fermeté à récuser l'idée d'un mal ontologique s'opposant à un bien ontologique, puisque le droit naturel c'est tout ce que la Nature permet de faire : les gros poissons mangent les petits).

installe chacune de ces violences dans un système de règles, et va ainsi de domination en domination. »⁶²

On mesure immédiatement combien dans une telle conception – primat accordé à la lutte et aux rapports de forces – il n'existe aucune place pour la notion d'aliénation. Le combat précède la raison de combattre. Et le combat n'est pas un choix qui a besoin de produire ses justifications pour exister. C'est un fait. C'est l'histoire.

Treize années plus tard, dans une époque qui a dit adieu à la rhétorique ultra-bolchévique, sans parler de guerre et sans évoquer le prolétariat ou la classe dirigeante, Foucault renouvelle ses préventions contre le triptyque théorique nature humaine/aliénation/libération dans des termes très proches de ce qu'il disait à Chomsky en 1971 :

« J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même. »⁶³

On voit cependant apparaître dans cet entretien de 1984 un nouvel aspect de la notion de libération qui doit, lui aussi, inspirer une profonde méfiance : la répression. En effet, l'idée d'aliénation va avec l'idée d'une nature humaine réprimée qu'il s'agit de « libérer » pour que tout s'arrange. L'objet de la lutte politique serait donc la lutte contre la répression. En effet, si l'on parle de libération, c'est que l'on veut signifier que l'on est en lutte contre un pouvoir oppressif, un pouvoir qui réprime. La notion de répression vient donc s'emboîter, de façon tout à fait cohérente, avec celle d'aliénation : le pouvoir réprime la créativité, la liberté et la dignité dont parlait Chomsky et il aliène, de la sorte, la nature humaine. Il faut donc le combattre pour se désaliéner et libérer une nature réprimée. En diverses circonstances Foucault a eu l'occasion de dire son scepticisme à l'égard de cette conception, généreuse et naïve, de la libération : il est sceptique quand il s'agit de se libérer de l'exploitation ; il l'est aussi s'il est question de libérer son désir ; il l'est encore quand on propose de libérer les

62. *DE* n° 84, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), tome II, p. 145.

63. *DE* n° 356, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », tome IV, p. 708-709.

enfants ; etc. Et, cette suspicion, il a pris le soin de la théoriser rigoureusement à propos de la sexualité en s'accordant le temps de déconstruire ce qu'il appelle « l'hypothèse répressive ».

Bien que l'on doive, paradoxalement, se libérer des illusions de la libération, Foucault admet qu'il existe des « pratiques de liberté ». Ces pratiques sont le résultat du travail du sujet sur lui-même. Elles relèvent donc davantage de l'éthique que de la politique. Mais, ici aussi, il convient de nuancer les choses : le rapport éthique de soi à soi peut se manifester comme une pratique de liberté dans la mesure où il permet de se conduire soi-même. Cette conduite de soi entre donc sous la catégorie de gouvernement de soi. On demeure donc dans la question éminemment *politique* de la gouvernementalité ; et la gouvernementalité de soi va nécessairement avec la gouvernementalité des autres. Ou, pour le dire autrement, une forme déterminée de gouvernementalité de soi va nécessairement avec la forme déterminée de gouvernement des autres qui lui convient. Il serait donc absurde d'opposer l'éthique à la politique pour caractériser les pratiques de soi ; c'est le regard de l'analyste qui choisit de se porter sur la face éthique ou sur la face disciplinaire ou sur la face biopolitique d'une même et unique réalité de part en part politique. Donc, en tant que politiques, les pratiques de soi peuvent, dans une certaine mesure, être pensées comme une libération.

Foucault développe ces remarques en introduisant une conception de la domination qui est originale (et qui se distingue, en cet instant, fortement de celle de Bourdieu). Il explique à nouveau qu'il existe de multiples faisceaux de pouvoir et que ces faisceaux ne sont ni exclusivement descendants ni uniquement logés dans des institutions. Ce sont des relations entre individus. Jusque-là, il n'y a rien de neuf si on rapporte ce propos à ce que nous avons déjà vu du pouvoir selon Foucault. Il y a cependant une idée originale qui vient s'ajouter : on ne peut parler rigoureusement de *domination* qu'au moment où ces rapports de pouvoir se figent, se bloquent, se minéralisent :

« Lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires –, on est devant ce qu'on peut appeler un état de domination. »⁶⁴

De la sorte, Foucault propose de distinguer – et même d'opposer – les concepts de pouvoir et de domination :

64. *Ibid.*, p. 711.

« le pouvoir suppose la réversibilité et la résistance ; la domination un rapport quasi-mécanique de commandement et d'obéissance. »⁶⁵

On comprend donc que le pouvoir s'accompagne nécessairement de résistances diverses alors que la domination éteint la possibilité de résister :

« La domination s'oppose donc moins au pouvoir qu'elle n'en représente l'état-limite, qui aurait (provisoirement) neutralisé les stratégies de résistances. »⁶⁶

Ainsi pouvoir et domination ne se présentent pas comme une alternative disjoignant l'analyse en termes de pouvoir et l'analyse en termes de domination. En fait, la domination est un aboutissement figé et rigidifié pour un pouvoir qui s'exerce alors sans résistance et de manière verticale. La domination, en quelque sorte, est le cadavre rigide d'un pouvoir déserté par sa dynamique vivante et réticulaire.

En prenant appui sur cette définition originale de la domination, on peut attribuer un sens précis et limité à la notion de libération : elle décrit l'instant où les rapports de pouvoir se débloquent, s'assouplissent et retrouvent de la malléabilité, du mouvement et de la dynamique. La libération ne s'entend donc pas comme le strict contraire du pouvoir : après la libération, il y a et il y aura toujours des relations de pouvoir ; mais ces relations de pouvoir ont retrouvé et retrouveront de la fluidité et de la flexibilité. Ainsi, dès lors que les pouvoirs sont instables et changeants, ils sont à eux-mêmes leur propre « libération ».

Selon Foucault, c'est cette libération qui ouvre des espaces aux « pratiques de liberté ». Le propre de la domination, entendue comme un état solidifié des rapports de pouvoir, c'est qu'elle rend impossible les pratiques de liberté. Il faut donc bien entendre ce que dit ici Foucault : contrairement à l'interprétation qu'en propose toute une lecture "tiède" (une tiédeur ravie de réinscrire, de la sorte, Foucault dans le droit fil de la tradition philosophique du sujet libre – une tradition avec laquelle il avait cependant spectaculairement rompu), il ne dit absolument pas que ce sont les pratiques de liberté qui font exploser la domination. Loin de cet idéalisme (qui célèbre le sujet autonome en tant qu'il s'affirme indépendamment de toutes les contraintes qui peuvent le déterminer), Foucault raisonne explicitement en sens inverse :

65. Arnault Skornicki, *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2015, p. 46.

66. *Ibid.*, p. 47. Nous corrigeons une erreur de frappe manifeste. En effet, il est écrit : « La domination s'oppose moins au pouvoir qu'il n'en représente l'état-limite ». Cela signifierait donc que le pouvoir est l'état-limite, ultime, de la domination. Ce serait une inversion qui retournerait totalement l'articulation des notions de pouvoir et de domination telle qu'elle est très clairement formulée par Foucault.

« La libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté. »⁶⁷

On est face à la séquence suivante : d'abord vient la domination qui fige les rapports de pouvoir. Arrive ensuite la libération, c'est-à-dire le moment où le jeu des rapports de pouvoir retrouve, de lui-même et par lui-même, de la labilité. Cela autorise l'émergence de nouveaux rapports de pouvoir. Et ce sont ces nouveaux rapports de pouvoir qui nécessitent des formes nouvelles de contrôle. Le contrôle, c'est aussi bien le contrôle de soi que le contrôle des autres. Avec la libération, se développent donc des nouvelles formes de contrôle de soi que l'on peut baptiser « pratiques de liberté ». Ces nouvelles pratiques de liberté ébranleront à leur tour la menace d'une éventuelle nouvelle domination (c'est-à-dire d'une rigidification des nouveaux rapports de pouvoir et de contrôle).

On est donc en présence d'une appréhension matérialiste des pratiques de liberté : en effet, il n'est jamais question d'une pratique inconditionnée, c'est-à-dire d'une pratique qui serait introduite dans le réel par un sujet s'inventant lui-même, d'une pratique qui ferait du sujet le créateur de lui-même et de « son » pouvoir. C'est exactement le contraire que formule Foucault : ce sont les rouages figés et bloqués d'une domination qui s'achève – elle est devenue comme morte et sans histoire(s) – qui remettent structurellement en branle la productivité des pouvoirs. Et cette productivité crée les conditions pour que les sujets découvrent des pratiques de liberté qui sont de nouvelles formes de *contrôle* de soi. Il n'y a donc pas incompatibilité entre les notions de contrôle et de pratiques de liberté. Il n'est en aucune façon justifié d'opposer pouvoir et liberté. On peut donc tranquillement affirmer que, d'une façon fondamentale, l'*éthique* de la pratique de liberté est conditionnée et déterminée par la *politique* des dispositifs de pouvoir/vérité (gouvernement des autres et gouvernement de soi). Le souci de soi n'est pas la suspension du pouvoir. Il accompagne les relations de pouvoir.

On met ainsi en lumière un paradoxe du souci de soi qui a la particularité de nous renvoyer à l'antinomie de la domination décrite par Bourdieu : oui, les pratiques de liberté sont des manifestations de résistance. Ces résistances résultent bien du travail du sujet sur lui-même. Mais elles sont elles-mêmes nécessairement rendues possibles par les relations de pouvoir du moment (un moment où elles ne sont plus de la domination figée, bloquée, inerte). Elles ont même une fonction de « contrôle » des nouveaux rapports de pouvoir. Avec Foucault, on retire le concept de domination (parce qu'on lui donne un sens figé très

67. DE n° 356, p. 711.

spécifique) et on réintroduit quelque chose qui est de l'ordre de la libération (mais avec un sens très éloigné de celui que lui donnent les différentes variétés d'humanisme). On définit de la sorte une résistance qui se comprend comme un jeu de déplacement des relations de pouvoir – un jeu réglé par le pouvoir, et dont le joueur est le sujet et les coups sont des pratiques de liberté.

En mettant en correspondance deux époques différentes des recherches de Foucault, on peut se demander si la caractérisation des pratiques de liberté qu'on vient de dégager coïncide – et coïncide en quoi ? – avec le sujet entrepreneur de lui-même apparu dans l'analyse du néolibéralisme. Il n'est sans doute pas raisonnable de réduire ces pratiques à ce sujet ou ce sujet à ces pratiques. En effet, ces pratiques concernent le champ de la conduite de soi ; cela pourrait pousser à les considérer comme typiques d'un sujet qui est entrepreneur de lui-même. Mais, bien que ce champ demeure relativement indépendant de celui de la conduite des autres, il demeure trop étroit pour le sujet entrepreneur de lui-même. En effet, ce qui spécifie ce sujet entrepreneur de soi, ce n'est pas seulement le fait qu'il se travaille lui-même (en inventant des pratiques de liberté dans la perspective du souci de soi), c'est surtout le fait qu'il doit se regarder lui-même comme un capital qu'il faut entreprendre de mettre en valeur et de faire prospérer. On a donc bien un point commun : un sujet qui se travaille et se produit lui-même (dans des conditions qui sont le résultat des relations de pouvoir et des luttes existantes). Mais on a aussi une différence insurmontable : dans un cas le travail est foncièrement *éthique* (les pratiques de liberté – ce qui amène à rechercher des sources dans la pensée antique ou médiévale) ; et, dans l'autre cas, il est *économique* (avec pour modèle le marché et pour inspiration la concurrence).

IV/ Pouvoir et domination

Tout lecteur (et tout auditeur) de Foucault constate que la question du pouvoir constitue un horizon jamais figé de ses analyses (ce qui implique de ne pas prétendre les réduire à un effort étroit et vain d'explication systématique par "le" pouvoir). C'est sans doute même davantage qu'un horizon : la notion de pouvoir est un outil d'analyse si essentiel que l'on est contraint de l'utiliser et de la réutiliser en en faisant constamment varier les usages. Cette notion se substitue, bien souvent, explicitement et de manière raisonnée, à d'autres grilles d'explication des phénomènes historiques ; on pense ici, bien entendu, en priorité à l'explication systématique par l'économie ou par la classe dominante (explication que, par commodité, on renverra provisoirement à une inspiration "marxiste" et au matérialisme historique).

IV-1/ Question de méthode 1 : des luttes aux pouvoirs

Quand il jette un regard rétrospectif sur l'ensemble de ses travaux successifs, de leur début jusqu'à leur actualité en 1982, Foucault déclare brutalement que le but de son travail « n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir »¹ ; et il oppose fermement l'analyse des phénomènes de pouvoir à celle « des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture »². Ce rejet de principe de la focalisation sur le pouvoir et sa justification par l'existence d'une opposition entre pouvoir et subjectivation ne manquent pas de surprendre : en effet, c'est le même Foucault qui, quand il éprouve le besoin de formaliser la grammaire conceptuelle de son travail théorique, met toujours en avant les relations nécessaires entre les notions de savoir, de pouvoir et de sujet. Pour décrire et comprendre une configuration historique donnée, chacune de ces trois notions doit toujours être sollicitée en étant articulée avec les deux autres. Et il semble bien que l'on ne puisse pas traiter des modes de subjectivation à un moment historique donné en se dispensant d'analyser concrètement les dispositifs qui les déterminent. Or, un dispositif, c'est un arrangement spécifique de formes de

1. *DE* n°306, « Le sujet et le pouvoir », tome IV, p. 222.

2. *Ibid.*, p. 223.

dire-vrai (des savoirs) articulées avec des réseaux de pouvoir. Dès lors, comment interpréter la réticence de Foucault, en 1982, à mettre le pouvoir au centre de l'œuvre produite depuis plus de vingt ans ? On peut lui trouver deux raisons. L'une est conjoncturelle et contingente, et l'autre est davantage structurelle et nécessaire.

La raison conjoncturelle, c'est probablement l'intention d'attirer l'attention de l'auditeur ou du lecteur sur la délimitation des recherches conduites dans la période qui couvre, en gros, les années qui ont précédé et celles qui ont suivi immédiatement la publication de *Surveiller et punir* : on y décortique des formes concrètes de pouvoir, et ce sont celles qui spécifient les pouvoirs disciplinaires. On doit donc alors bien distinguer ce qui relève de la souveraineté, avec son « triple préalable du sujet, de l'unité et de la loi »³, de ce qui relève de la discipline, avec son « triple point de vue des techniques, de l'hétérogénéité des techniques et de leurs effets d'assujettissement »⁴. Mais cette distinction initiale entre souveraineté et discipline va progressivement s'enrichir, avec la détermination d'une troisième forme de pouvoir ; cette troisième forme, bien qu'elle individualise aussi à partir de normes, n'est ni une mutation de la discipline ni quelque chose qui se substitue à la discipline. C'est la biopolitique, qui vient, en quelque sorte, s'ajouter à la discipline. Et il s'agit d'un ajout puisque la discipline et la biopolitique n'ont pas le même objet : l'une s'exerce sur les corps, l'autre sur la population (elle atteint cependant les corps par l'intermédiaire de la gestion des populations). En effet, à partir de la moitié du XVIII^e siècle, l'anatomo-politique des corps (le corps-machine discipliné par des technologies de pouvoir) est complétée – voire supplantée ? – par une bio-politique de la population (la régulation de la vie par un pouvoir s'appliquant au corps-espèce). C'est cette dynamique historique qui conduit Foucault à diriger son attention vers le gouvernement des autres, donc à progressivement envisager de plus en plus précisément la question de l'État (question dont il avait dit antérieurement, pour se démarquer de la philosophie politique classique et de son ultime avatar, le marxisme, qu'elle n'était pas centrale). Et si l'on aborde la question de l'État sous l'angle du gouvernement des autres, c'est tout “naturellement” qu'il va falloir ensuite emprunter le chemin qui conduit au gouvernement de soi. La mise au point de Foucault, en 1982, a donc un objectif transparent : rappeler à ses lecteurs et à ses auditeurs que réduire sa pensée à la seule période où elle se concentrait sur la question des disciplines, ce serait la mutiler sévèrement et l'appauvrir dramatiquement. Foucault ne veut pas être traité comme s'il n'était que le théoricien critique

3. *IFDS*, p. 38.

4. *Ibid.*, p. 39.

des disciplines, comme s'il n'était que le contempteur de la prison, de l'atelier, de la caserne ou de l'école. Dès la période de l'élaboration du concept de discipline s'esquisse la perspective de la biopolitique qui, de proche en proche, va petit à petit mettre la conduite de soi au centre de la recherche. D'ailleurs, même à "l'époque des disciplines" (si l'on peut dire), la question de la conduite n'est pas absente : des conférences (dont certaines sont longues et fort détaillées) traitent du droit, de l'examen et de l'enquête. On peut ici penser aux conférences de 1973 rassemblées sous le titre « La vérité et les formes juridiques »⁵, conférences dans lesquelles c'est le rapport du sujet à la vérité qui est le fil conducteur de toute l'analyse. On peut donc considérer que, en 1982, quand Foucault affirme brutalement que les phénomènes de pouvoir ne sont pas l'objet de son travail, il prend surtout la précaution de se prémunir contre une interprétation abusive et très réductrice – dont la tentation existe toujours aujourd'hui – qui fait de son nom le porte-drapeau d'une critique exclusive du pouvoir et de la répression.

L'autre raison qui pousse Foucault à dire qu'il place l'analyse du pouvoir aux marges de son travail est probablement plus fondamentale. En effet, croire que Foucault élabore une théorie *du* pouvoir, c'est se tromper du tout au tout (et c'est rester sourd à ses mises en garde répétées). En 1982, comme à l'époque de l'analyse historique des techniques et des institutions des sociétés disciplinaires – ou, plus exactement, de l'analyse des techniques disciplinaires caractéristiques de l'Occident à une certaine époque, c'est-à-dire des techniques qui peuvent essentiellement être celles du pouvoir psychiatrique ou du pouvoir pénal –, Foucault n'a jamais cessé de répéter que son objet n'était pas *le* pouvoir. Pour lui, il n'a jamais été question de confondre les exigences et la patience propres à une histoire matérialiste avec les généralités illusives et grisantes d'une critique libertaire qui viserait globalement et systématiquement, sous la notion de pouvoir, l'État et l'autorité. Ni l'État ni l'autorité ne sont les fondements ultimes et décisifs du pouvoir, car ni l'un ni l'autre ne peuvent être sommairement réduits à ne représenter rien de plus que les origines négatives de toutes les formes possibles de domination, d'exploitation ou d'asservissement. À la racine d'une telle illusion, il y a la croyance trompeuse que le pouvoir existe comme une substance que l'on identifie, comme une chose que l'on se dispute, comme un attribut que certains *possèdent* et d'autres non. Il est donc hors de question de s'aventurer à faire *une* théorie du pouvoir⁶. Par contre, il y a deux efforts qui méritent d'être entrepris : le premier consiste à

5. DE n°139, « La vérité et les formes juridiques », tome II, pp. 538 à 646.

6. À ce propos, voir le début de la partie III-1.

interroger la réalité historique des pouvoirs, à les considérer dans leur diversité et dans leurs variations temporelles, donc à analyser concrètement des techniques concrètes de pouvoir telles qu'elles apparaissent dans les conditions d'une conjoncture historique donnée et unique. Ce sont des dispositifs concrets qu'il faut décortiquer méthodiquement ; pas *le* pouvoir. C'est dire très clairement qu'il faut procéder à une analyse matérialiste *des* pouvoirs ; ce qui revient à faire l'économie d'une impossible définition de l'essence *du* pouvoir. Cette essence reposerait sur l'oubli du fait que le pouvoir est toujours nécessairement une technique ou un dispositif *spécifique*, qui s'exerce à un moment donné, sous une forme donnée, sur des corps et des populations données, par l'intermédiaire de modalités d'assujettissement données, avec des sujets donnés.

Le second travail théorique à mettre en route consiste à se doter, au fil des enquêtes concrètes, d'une méthode, c'est-à-dire à formuler quelques principes méthodologiques pour guider l'analyse *des* pouvoirs (donc en veillant attentivement à ne jamais tomber dans une approche essentialiste *du* pouvoir). Dans « Le sujet et le pouvoir », Foucault avance une proposition précise pour entrer de manière ordonnée dans l'analyse des pouvoirs ; c'est en considérant les luttes et les résistances que l'on a une chance de réussir à mettre au jour des dispositifs de pouvoir :

« Ce nouveau mode d'investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. »⁷

Cela consiste donc à déplacer l'objet d'analyse : il ne faut pas rechercher la rationalité *interne* du pouvoir (donc ne pas procéder à la manière de ce qu'a fait l'École de Francfort – qui est explicitement visée par Foucault dans les lignes qui précèdent cette citation – quand elle critique la raison instrumentale). Il ne s'agit pas, non plus, d'adhérer à la longue tradition de la philosophie qui assigne au philosophe, particulièrement depuis Kant, la fonction de déterminer les limites de l'exercice légitime du pouvoir pour, dans le même mouvement, le mettre en capacité de dénoncer les excès des pouvoirs réels. Toute cette tradition s'enracine dans un postulat habituel pour la philosophie : c'est après avoir déterminé (et figé) l'essence du pouvoir qu'on pourra ensuite faire le tri entre les bons et les mauvais pouvoirs.

Nul besoin d'une telle essentialisation pour analyser concrètement les pouvoirs. Selon Foucault, il faut envisager « l'affrontement des stratégies »⁸. Et cela est possible parce que, s'il y a du pouvoir, il y a aussi nécessairement de la résistance. À cet instant, il ne faut surtout

7. *DE* n°306, « Le sujet et le pouvoir », tome IV, p. 225.

8. *Ibid.*

pas chercher à situer qui serait du côté du marteau (le pouvoir) et qui serait du côté de l'enclume (les résistances) : le pouvoir, c'est une relation entre ce qui s'exerce sur un corps ou une population et ce qui résiste et s'efforce de se soustraire à cette influence. Qu'il y ait une « antinomie de la domination »⁹ ou des paradoxes de la libération¹⁰ n'enlève rien à la nécessité d'analyser les pouvoirs. Mais cette antinomie et ces paradoxes doivent être interprétés comme les symptômes de l'existence de luttes et de résistances aux pouvoirs, donc de stratégies pour échapper à l'emprise du pouvoir et de stratégies du pouvoir pour réduire ce qui ne manquera pas de lui résister. Même si l'on doit concéder que ces luttes et ces résistances sont condamnées à ne jamais pouvoir pleinement s'achever ou se satisfaire – elles sont sans terme assignable, sans possible succès définitif, sans repos envisageable et sans pacification finale –, on doit partir de ce constat : il y a des luttes et des résistances. Le travail du chercheur (comme celui du militant) passe donc par le préalable incontournable de l'examen attentif des stratégies qui, conjonctuellement, s'affrontent.

Dans la page qui suit cette proposition de méthode, Foucault donne des précisions concrètes pour aider à identifier de telles stratégies. En premier lieu, il va de soi que ces luttes s'opposent à « l'autorité ». Mais cela est à la fois si évident et si général, qu'on peut presque laisser de côté cette observation. En fait, pour avancer dans la détermination de la méthode d'analyse sans rester prisonnier de généralités creuses et stériles, il faut se donner quelques points de repère préalables pour trier parmi toutes les luttes existantes, pour savoir desquelles on peut espérer une possible mise en lumière des stratégies de pouvoir qui sont en jeu. Dans cette perspective, on peut fixer six critères qui nous permettront de savoir si l'analyse concrète de telle ou telle lutte mérite que nous nous y engagions.

Il faut d'abord que ces luttes soient *transversales* : « elles ne sont pas restreintes à un type particulier de gouvernement politique ou économique »¹¹. Ensuite, elles doivent viser des « effets de pouvoir » et non des pouvoirs en tant que tels. De plus, on doit avoir affaire à des luttes « immédiates », parce que les gens s'attaquent aux pouvoirs qui s'exercent au plus près d'eux, et aussi parce le moteur de leurs luttes n'est pas l'espérance de lointains lendemains qui chantent. Tout cela conduit à constater que ces luttes doivent tourner autour du « statut de l'individu ». Elles doivent aussi posséder un aspect caractéristique supplémentaire : elles combattent toujours le savoir en tant qu'il se présente comme une légitimation du pouvoir (il

9. Voir les remarques sur Bourdieu dans la partie qui précède.

10. Voir les remarques sur Foucault dans la partie qui précède.

11. *DE* n°306, « Le sujet et le pouvoir », tome IV, p. 226.

s'agit donc ici de la remise en cause de l'expertise supposée de l'expert). Pour finir, ces luttes doivent soulever une *question d'identité* (« qui sommes-nous ? »), parce qu'elles refusent la soumission à « l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine notre identité »¹². Si l'on embrasse simultanément ces six critères, on comprend assez rapidement que la fonction de cette énumération est de congédier du champ d'étude la lutte révolutionnaire organisée et, au-delà, de marginaliser la lutte politique en tant qu'elle s'assigne pour but et pour horizon la prise du pouvoir, pouvoir lui-même appréhendé au travers de la seule conquête du pouvoir d'État. Les luttes et les résistances à analyser sont donc celles des emprisonnés, des immigrés, des homosexuels, des femmes, etc. La question n'est donc pas celle de la souveraineté (objet caractéristique habituel de la philosophie politique et enjeu ordinaire de la lutte politique) ; et, pour répondre à cette exigence, on devra éviter de focaliser son attention sur les mécanismes et les discours propres aux luttes de parti ou aux luttes syndicales. Ni les appareils d'État ni les appareils syndicaux (ni d'hypothétiques « appareils idéologiques d'État ») ne doivent aimer et conditionner l'analyse des luttes. S'intéresser aux luttes n'entretient donc plus guère de rapport avec un intérêt quelconque pour la révolution ou pour la réforme (ce dernier mot étant ici à entendre avec la signification que lui donnait le réformisme, c'est-à-dire ce qui se proposait de rompre avec le capitalisme en faisant l'économie de la révolution – non avec le sens dévoyé que le néolibéralisme a réussi à lui imposer, en l'arrachant au progressisme¹³, pour en faire un pur synonyme de destruction des « acquis sociaux »).

S'intéresser aux luttes, c'est donc, tout simplement, interroger les mécanismes de pouvoir dans la vie des gens ; pas dans les sommets de l'État.

IV-2/ Question de méthode 2 : comment analyser le pouvoir ?

Pour analyser le pouvoir, il faut donc choisir de s'intéresser aux luttes, c'est-à-dire aux conflits de stratégies qu'elles révèlent. Mais comment conduire de telles analyses sans se perdre dans la description de détails insignifiants ou de situations contingentes ? Dans le

12. *Ibid.* p. 227.

13. Ce mot a lui aussi été récemment détourné de sa signification historique – liée au progrès social – pour devenir un signifiant flou et magique empaquetant toutes les contre-réformes libérales des dernières décennies.

cours du 14 janvier 1976, Foucault a pris le soin, et le temps, de formuler quatre « précautions de méthode »¹⁴ utiles pour procéder à ce travail.

La première précaution consiste, sans surprise, à ne pas analyser le pouvoir en prétendant remonter à un quelconque “centre” originaire d’où procéderait ensuite, mécaniquement, une multitude d’effets divers et variés :

« il ne s’agit pas d’analyser les formes réglées et légitimes du pouvoir en leur centre, dans ce que peuvent être ses mécanismes généraux ou ses effets d’ensemble. Il s’agit de saisir, au contraire, le pouvoir à ses extrémités, dans ses derniers linéaments, là où il devient capillaire. »¹⁵

Cette précaution invite donc à concevoir le travail à effectuer sous la direction de deux règles : en premier lieu, pour filer la métaphore suggérée par l’usage de l’adjectif capillaire, il convient de ne pas se laisser fasciner par la grosse tuyauterie du pouvoir ; il faut bien plutôt essayer de repérer les vaisseaux les plus fins, c’est-à-dire ceux par l’intermédiaire desquels le flux du pouvoir descend jusqu’aux corps, jusqu’aux organes des corps. On comprend d’emblée que cette recommandation s’inscrit avec cohérence dans la perspective des enquêtes effectuées par Foucault à propos des sociétés disciplinaires et de leurs dispositifs. Et parler ici de tuyauterie, bien que cela puisse paraître trivial, présente l’intérêt de souligner combien l’on doit se montrer attentif aux *technologies* du pouvoir.

La seconde règle suggérée par cette précaution de méthode, c’est d’aborder le pouvoir du point de vue de ses effets, non du point de vue de son (hypothétique) principe. Il ne s’agit donc pas de réussir à spécifier les principes qui organisent tel ou tel pouvoir pour, ensuite, en déduire ce qui devrait en être logiquement les effets. Une telle démarche est, depuis toujours, celle de la philosophie politique. C’est cette démarche qui installe le philosophe dans la position de la vigie qui alerte quand on sort du droit chemin, quand on perd de vue les balises posées par le droit : ainsi, par exemple, si je dis que la société résulte d’un contrat dans lequel la liberté est échangée contre la sécurité, je devrais ensuite condamner, avec Hobbes, toute révolte contre le roi¹⁶. À l’inverse, si ce contrat a pour objectif de préserver la liberté, et donc si la loi doit être l’œuvre de la volonté générale, je devrais dénoncer, avec Rousseau, les abus du pouvoir absolu et proposer de libérer l’homme de ses fers. On est ici en présence de deux conceptions contradictoires, mais d’une seule et même démarche, celle dont la logique consiste à penser l’origine du pouvoir *avant* toute analyse concrète des effets de pouvoir.

14. *IFDS*, p. 25.

15. *Ibid.*

16. Avec une seule limite : si le roi menace ma vie, le devoir de soumission n’existe plus puisque ce devoir résulte exclusivement du pacte par lequel le roi me garantit la sécurité (donc la vie).

Foucault réfute cette démarche anhistorique qui veut faire entrer les réalités historiques dans les cadres définis par la philosophie : il n'y a pas de préalable à l'étude des effets de pouvoir. Il est nécessaire d'analyser les pouvoirs là où ils s'exercent et quel que soit le contexte général à l'intérieur duquel ils s'exercent. L'ambition du chercheur qui enquête sur les pouvoirs dans telle ou telle société historiquement située n'est pas de dénoncer des excès ou de faire des rappels à la vertu démocratique. D'ailleurs, existe-t-il des *excès* de pouvoir ? C'est une question inopportune et mal posée parce qu'elle écrase d'emblée, et définitivement, la dimension historique. Et elle vide de sens la patiente analyse matérielle des procédés et des mécanismes par lesquels le pouvoir se diffuse jusque dans les pratiques et les conduites les plus quotidiennes et les plus ordinaires. De plus, on comprend bien que la notion d'excès renvoie immédiatement à l'idée d'une norme ou d'une limite à ne pas dépasser. Avec cette idée, l'analyse historique est donc, avant même qu'elle puisse avancer, cadencée par un point de vue normatif. Une fois l'analyse cadencée de la sorte, on peut se dispenser du travail de l'historien comme de celui du technologue. Et si elle est soumise à un préalable normatif, toute l'analyse va se rétracter dans la question, surplombante et abstraite, de savoir qui a légitimement le pouvoir de fixer la norme. On est alors sous la menace d'un cercle logique : faut-il commencer par les normes ou par la description empirique des dispositifs ? Il n'existe qu'une seule manière de se soustraire à cette alternative : examiner ce que sont les normes en regardant leur histoire, c'est-à-dire la manière dont elles évoluent et varient dans le temps et dans l'espace. Pour cela, il faut obligatoirement en passer par l'examen des dispositifs qui mettent en œuvre et appliquent concrètement ces normes sur des sujets, mais aussi avec eux. Il n'y a donc pas d'autre méthode pour interroger les pouvoirs que celle qui les explore à partir de leurs effets.

La question du pouvoir ne s'adresse spécifiquement ni au philosophe ni à l'historien. En effet, le philosophe politique a pour ambition d'assigner des limites au pouvoir légitime. D'une certaine façon, il se veut par principe encore plus roi que le roi (ou, peut-être, encore plus dieu que Dieu). L'historien des idées, de son côté, a pour fin la description des changements dans la conception du pouvoir légitime ; et, de la sorte, il concède au philosophe l'existence d'un primat de la question de la légitimité dans l'appréhension du pouvoir. Foucault n'est, en ce sens, ni philosophe ni historien : quand il interroge le pouvoir, il s'efforce de découvrir en situation les mécanismes du pouvoir, c'est-à-dire les technologies concrètes dont use tel ou tel pouvoir dans telles ou telles circonstances. Ce n'est ni tout à fait de l'histoire, ni tout à fait de la philosophie. Mais ce n'est probablement pas la tâche théorique

la plus simple puisqu'il va s'agir pour un sujet, produit par ces technologies, mais aussi producteur des normes qui s'incarnent dans ces mêmes technologies, de mettre en lumière les dispositifs qui font de lui, au quotidien, le sujet qu'il est. Et il faudra le faire sans jamais pouvoir s'appuyer sur l'impossible universel du philosophe ou sur le récit qui conduit l'historien à trouver la raison d'être du présent dans les mutations du passé. On a donc plutôt affaire à un travail de physicien : faire la micro-physique du pouvoir. Avec pour laboratoire la société tout entière, d'hier à aujourd'hui.

La seconde consigne proposée par Foucault pour analyser le pouvoir c'est « de ne pas poser cette question (que je crois labyrinthique et insortable) qui consiste à dire : qui donc a le pouvoir ? »¹⁷ On mesure aisément combien cette recommandation dérive de la première : bien entendu, puisqu'il s'agit d'étudier le pouvoir dans sa capillarité, c'est-à-dire là où il "passe" dans les corps, on peut et on doit se dispenser de demander à qui appartient le pouvoir. Foucault, lorsqu'il parle du pouvoir, oublie rarement de rappeler que le pouvoir n'est pas une substance ou une chose qu'on serait susceptible de s'approprier, dont certains sont dépossédés et que, de ce fait, ils subissent. Il faut « étudier le pouvoir, au contraire, du côté où son intention – si intention il y a – est entièrement investie à l'intérieur de pratiques réelles et effectives, étudier le pouvoir, en quelque sorte, du côté de sa face externe. »¹⁸ Dans la mesure où on ne se préoccupe pas de déterminer qui a ou n'a pas le pouvoir, on se moque aussi de savoir ce que veut le pouvoir. L'intériorité du pouvoir – encore faudrait-il que, pour qu'on lui en suppose une, on cède à une anthropomorphisation du pouvoir, qu'on le rabatte aux dimensions de l'individu et de sa subjectivité – ne peut faire l'objet d'aucune analyse et elle ne présente aucun intérêt. À rebours du subjectivisme verbeux, inhérent à la "communication" politique et aux éditoriaux du journalisme dominant, il faut interroger les effets matériels du pouvoir car ces effets peuvent, eux, être isolés, mesurés, détaillés et décortiqués : ces effets sont des pratiques sociales associées à des technologies, des dispositifs obéissant à des mécanismes objectivables. En quelque sorte, le pouvoir c'est un dehors qui n'a pas de dedans. Ou, pour le dire de manière plus nuancée, avouons que le dedans du pouvoir ne nous est pas accessible (ce qui explique qu'il fasse l'objet d'un si grand nombre de fantasmes et qu'il alimente *ad nauseam* le commentaire politique) : comment prétendre connaître ce que le pouvoir "veut" ? Comment deviner son hypothétique jeu calculé et conscient ? Comment être en position de dévoiler son éventuelle duplicité (car, à l'horizon, il s'agit bien, pour ce

17. *IFDS*, p. 25.

18. *Ibid.*

subjectivisme, de révéler les mensonges du pouvoir) ? Pour échapper à ce jeu de devinettes sur les intentions du pouvoir, il faut se confronter avec les dehors du pouvoir. L'intérêt des dehors du pouvoir – car il n'a pas qu'un seul dehors – c'est qu'ils sont *là*, sous nos yeux ou dans nos archives, dans nos corps et dans les âmes qui emprisonnent nos corps en vertu des technologies de discipline et de contrôle. Il faut cependant admettre que nos yeux peinent à discerner ces dehors du pouvoir puisque notre regard est, lui aussi, un produit des technologies de pouvoir.

On pourrait ici faire rapidement observer que le triomphe contemporain du néolibéralisme semble avoir partie liée avec l'avancée – et même l'explosion – de cette tendance subjectiviste dans l'analyse des pouvoirs : la bataille politique a déserté le terrain de la lutte des classes (les questions de société se sont substituées à la question sociale) et elle est désormais colonisée par les spéculations stériles sur les intentions cachées, les mensonges, les malheurs, les faiblesses ou les traits de caractère des puissants. Et cette défaite posthume de Foucault ne se constate pas uniquement dans le champ médiatique : c'est l'ensemble du domaine des relations de pouvoir qui paraît désormais soumis à des bavardages fumeux sur la subjectivité. Le « coaching » a saisi la politique, le management l'enseignement, la bienveillance les relations hiérarchiques, etc. Tout semble se passer comme si le néolibéralisme était la gouvernementalité qui réussissait au mieux à masquer la réalité concrète des technologies à partir desquelles le pouvoir s'exerce et domine.

On peut ajouter que, pour Foucault, les effets objectivables du pouvoir ne doivent pas être lus comme des symptômes (une telle lecture pourrait bien consister à nouveau à chercher du subjectif enfoui sous la technique et les mécanismes). L'usage à cet instant, par Foucault, des notions d'intérieur et d'intention pourrait conduire à une interprétation en termes de symptômes. Et cela reviendrait à importer dans l'analyse tout l'appareillage théorique de la causalité inconsciente, du refoulement ou de la résistance. Or, l'effet du pouvoir en tant que pratique sociale ou technologie disciplinaire n'est pas une porte d'entrée permettant d'accéder à d'hypothétiques élaborations, latentes et refoulées, du pouvoir. L'effet de pouvoir se suffit à lui-même : sa description et son analyse matérielle disent tout ce qu'il y a à en dire. Il n'y a pas de machine psychique enfouie dans le sujet qui ne se manifesterait qu'occasionnellement par tel ou tel effet de pouvoir sur la surface des corps. Il est inutile de réveiller les fantômes de l'autorité (une notion que Foucault n'utilise pratiquement jamais, et sans doute pas seulement par anti-autoritarisme de principe) et, surtout pas, les spectres de l'autorité intériorisée.

Ce développement semble nous pousser à conclure qu'il n'y a pas de « vie psychique du pouvoir », ce qui invaliderait brutalement la perspective théorique ouverte par Judith Butler dans l'ouvrage qu'elle a publié en 1997¹⁹. En fait, il convient d'introduire une distinction importante pour éviter d'interpréter abusivement ce passage méthodologique du cours de 1976 comme l'affirmation d'une absence de toute dimension psychique dans le fonctionnement du pouvoir : il faut séparer deux questions qui n'ont rien de commun. Première question : un individu, un groupe, une institution ou l'État tout entier, ont-ils des « intentions » quand ils exercent un pouvoir, c'est-à-dire ici quand ils organisent une domination particulière (et située dans le temps et dans l'espace) sur d'autres individus ? Seconde question : existe-t-il une forme psychique du pouvoir pour les sujets qui sont les produits (et aussi, en un sens, les producteurs) des technologies de pouvoir ?

Pour répondre à la première question, on peut concéder au sens commun que les êtres humains qui exercent un pouvoir ont probablement des intentions et toutes sortes de bonnes (ou de mauvaises) raisons pour justifier et rationaliser ce qu'ils font. Mais cela n'a guère d'importance dès lors que l'on se propose non d'évaluer des motivations (ou de délivrer des certificats de « bonne intention » ou de bonne volonté) mais de comprendre la matérialité du fonctionnement du pouvoir, de saisir ses mécanismes déterminés et nécessaires. Le pouvoir n'est pas un problème moral. La question n'est pas de savoir s'il a de bonnes ou de mauvaises intentions (pour traiter une telle question, on ne peut guère s'y prendre autrement qu'en rapportant le pouvoir à un universel qui n'a rien de microphysique, mais tout de métaphysique). La question est donc de savoir ce que le pouvoir est, non ce qu'il veut ; et pas davantage ce qu'il devrait être. Il faut donc examiner à la fois les techniques inscrites dans les corps et les dispositifs régulant l'espèce. Ce qui est simultanément un travail de microphysicien et un travail d'historien. Ce n'est donc ni un travail de juriste, ni un travail de moraliste.

La seconde question envisagée, si on la considère de l'intérieur de la problématique foucauldienne, appelle une réponse positive : il y a bien une vie psychique du pouvoir. En effet, pour l'observateur, le pouvoir est d'abord une réalité externe (ce qui s'exerce matériellement, ce dont les effets se constatent sur les corps, comme par exemple un exercice réglementé qui augmente l'habileté dans une tâche productive) ; mais il y a aussi une dimension subjective indispensable à l'existence du pouvoir :

19. Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, trad. B. Matthieussent, Éditions Léo Scheer, Paris, 2002 (ed. américaine 1997).

« le pouvoir, qui apparaît d'abord comme externe, imposé au sujet, le contraignant à la subordination, assume une forme psychique qui constitue l'identité à soi du sujet. »²⁰

Ici, Judith Butler reformule ce qui fait l'originalité de l'analyse du pouvoir par Foucault : le pouvoir va nécessairement avec l'assujettissement. Et l'assujettissement renvoie à deux processus qui marchent de concert (un double processus qui est consigné dans le double sens de la notion de sujet) :

« L'«assujettissement» désigne à la fois le processus par lequel on devient subordonné à un pouvoir et le processus par lequel on devient un sujet. »²¹

Ces deux processus se soutiennent l'un l'autre et il serait vain d'entreprendre de déterminer un ordre ou une causalité de l'un à l'autre. « Pouvoir *exercé sur* un sujet, l'assujettissement est néanmoins un pouvoir *assumé* par le sujet »²². L'assujettissement est donc à la fois un pouvoir qui s'exerce sur un individu, et un pouvoir que l'individu exerce – sur les autres et sur lui-même – en tant qu'il est sujet. On n'est donc plus du tout dans le cadre d'une opposition externe/interne qui invente la distinction entre ce qui relèverait d'une subjectivité par opposition à ce qui relèverait d'une objectivité. C'est cette opposition artificielle que traduit la séparation de l'intentionnel et du matériel, alors que l'un est dans l'autre. En réalité, il y a une physique du pouvoir *et* il y a du sujet. L'un ne va pas sans l'autre. Et l'individu est créé par ce double processus (c'est pourquoi le pouvoir individualise et l'individu ne préexiste pas au pouvoir) : il vient s'inscrire à la place qui lui est assignée, c'est-à-dire celle où ces deux coordonnées se croisent. En ce sens, la « société des individus »²³ dont se nourrit toute une frange envahissante du discours savant contemporain n'a rien de renversant : nous avons affaire à une forme spécifique d'assujettissement qui est directement liée à une formation sociale historiquement située (la société façonnée par le néolibéralisme). Mais quand ce discours sur l'individualisme célèbre bruyamment et répétitivement la sortie des contraintes du collectif (sortie qui serait survenue durant les années 1980-1990) et l'entrée dans l'âge de l'autonomie et de l'authenticité, on peut avoir quelques doutes : isoler le gouvernement de soi

20. *Ibid.*, p. 24.

21. *Ibid.*, p. 23.

22. *Ibid.*, p. 35.

23. L'expression « société des individus » ne désigne pas tant ici le travail de Norbert Elias qu'une société dans laquelle l'individu serait désormais radicalement émancipé de toutes les formes d'autorité et de toutes les contraintes du collectif : « l'idéal politique moderne, qui fait de l'homme le propriétaire de lui-même et non le docile sujet du Prince, s'est étendu à tous les aspects de la vie » (Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob-Poches, p. 14). Si l'on accepte cette définition de l'idéal politique moderne, tout se passe alors comme si l'assujettissement devait se réduire à la seule soumission au Prince. Perspective pauvre qui permet de conclure expéditivement que l'individu contemporain serait libéré de l'assujettissement.

du gouvernement des autres, détacher le sujet de l'exercice – par définition *collectif* – des technologies de pouvoir qui l'assujettissent, n'est-ce pas renoncer à l'analyse des causes du phénomène constaté ? N'est-ce pas considérer, de manière assez légère, que ce phénomène serait lui-même sans cause parce qu'il serait la source première de toutes les évolutions des sociétés contemporaines ?

Cependant, ce que vise Foucault en donnant sa deuxième consigne de méthode dans le cours du 14 janvier 1976 ne porte pas nettement sur la subjectivation qui accompagne le pouvoir. Il s'agit manifestement, et plus modestement, de rappeler au chercheur qu'interroger le pouvoir c'est :

« chercher à savoir comment se sont petit à petit, progressivement, réellement, matériellement constitués les sujets, le sujet, à partir de la multiplicité des corps, des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées, etc. Saisir l'instance matérielle de l'assujettissement en tant que constitution des sujets [...]. »²⁴

Cela signifie qu'il faut mener un tout autre type d'enquête que celle conduite, en son temps, par Hobbes : Foucault s'arrête un instant sur le frontispice du *Leviathan* et il fait remarquer que le corps du roi est composé par l'assemblage d'une multitude d'individus et que ce corps royal est lui-même dominé par une tête ; mais il n'y a qu'une seule tête : celle du roi. Ce "schéma corporel", parfaitement cohérent avec le contenu de la philosophie exposée dans le livre, suggère que le pouvoir émane du seul roi et qu'il commande à tous les individus ; de la sorte, les individus ne sont plus que des membres obéissant à une tête. C'est bien entendu une représentation du pouvoir et de la société qui s'oppose point par point à l'analytique du pouvoir proposée par Foucault : il faut prendre pour objet d'analyse non la tête mais « les corps périphériques et multiples », il faut couper la tête du roi :

« Ce dont nous avons besoin, c'est d'une philosophie politique qui ne soit pas construite autour du problème de la souveraineté, donc de la loi, donc de l'interdiction ; il faut couper la tête du roi et on ne l'a pas encore fait dans la théorie politique. »²⁵

La question de méthode – ne pas partir de la tête ou du sommet pour analyser le pouvoir – s'accorde avec une orientation fondamentale pour la philosophie politique : pour comprendre les sociétés disciplinaires et biopolitiques, il ne faut plus réfléchir à l'intérieur du cadre contraignant d'une gouvernementalité fondée sur la souveraineté (la loi, le droit, le roi, l'interdit).

24. *IFDS*, p. 26.

25. *DE* n°192, « Entretien avec Michel Foucault » (juin 1976), tome III, p. 150.

La troisième « précaution de méthode » formulée dans le cours du 14 janvier 1976 consiste en une mise en garde contre une possible confusion entre pouvoir et domination. Très probablement, il doit y avoir des phénomènes de domination dans le pouvoir. Mais, ce qu'il s'agit d'éviter c'est l'assimilation de l'exercice du pouvoir à « un phénomène de domination massif et homogène »²⁶. Une fois de plus, Foucault nous avertit que le pouvoir n'est pas une chose que certains s'approprient massivement et que d'autres subissent de manière homogène et continue. En fait, le pouvoir est « quelque chose qui circule » entre les individus et dans les individus ; il n'est « jamais localisé », il « s'exerce en réseau ». Donc le pouvoir ne circule jamais en vertu de l'alternative exercer/subir. Il « transite par les individus » et les individus « en sont toujours les relais »²⁷.

Cet ensemble d'observations conduit Foucault à avancer une définition originale de l'individu. Dans la pensée contemporaine, et surtout depuis les débats touchant aux rapports de la communauté et de l'individu, l'individu est représenté comme une unité élémentaire : c'est l'atome indivisible à partir duquel se nouent des relations et se crée un quelque chose qu'on va considérer comme un tissu social. Foucault renverse cette logique : l'individu n'est ni un donné ni une réalité première à partir duquel ou de laquelle se tisseraient des relations (qui seraient interindividuelles, par définition). Il est un produit, un résultat. Mais attention : il ne s'agit pas ici d'embrasser le point de vue dit « holiste », c'est-à-dire d'affirmer que l'individu n'est rien d'autre que ce que le groupe ou la société font de lui. Le raisonnement de Foucault est différent de cette approche qui reste encore prisonnière de l'alternative individu/communauté. En effet, avec l'explicitation des deux premières consignes, nous avons appris à reconnaître le pouvoir comme une relation et comme quelque chose qui met en contact, matériellement, un corps avec des normes, des contraintes, des codes, des techniques, des règlements, des exercices, etc. Le pouvoir, c'est une technologie (avec ses outils, ses consignes d'utilisation, ses apprentissages par répétition) appliquée au corps, ou plus exactement qui transite par le corps. Et c'est ce jeu du pouvoir avec les corps qui crée des dispositions. Foucault n'hésite pas à détailler certaines de ces dispositions : « des gestes, des discours, des désirs »²⁸. Il ne s'agit surtout pas de suggérer qu'un pouvoir extérieur viendrait insidieusement introduire tel geste, tel discours ou tel désir dans un corps. Il s'agit plutôt de comprendre que le sujet qui agit et se comporte en vertu d'un code ou d'un règlement (celui

26. *IFDS*, p. 26.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 27.

de l'atelier, de la caserne, de la prison, etc.) produit, comme de lui-même, des gestes, des discours et des désirs conformes aux normes du pouvoir. On a, en quelque manière, une construction qui évoque l'habitus de Bourdieu ; mais avec une "entrée" de l'analyse par le dispositif (les codes, les règlements, les techniques, etc.) et pas par l'homologie entre les structures objectives de la domination et les structures subjectives (dispositions, violence symbolique).

En prenant appui sur cette conception, on voit fort bien pourquoi l'individu doit être considéré comme un produit : un individu, c'est l'addition de ces gestes, de ces discours et de ces désirs. L'identité individuelle n'est donc rien de plus, et rien de moins que cette addition. Et il n'y a rien de plus naïf et de plus confus que les envolées spéculatives sur le registre de l'authenticité : il ne sommeille pas au fond de chaque individu une invraisemblable identité intime qu'il s'agirait de (re)trouver, de réveiller et d'épanouir. L'individu – tout individu – n'est qu'un résultat fabriqué par des technologies de pouvoir. Dans cette perspective, la diversité des individus s'explique aisément, sans qu'on ait besoin de faire jouer les violons de l'authenticité ou de l'originalité : selon les lieux (l'école, l'usine, la famille, etc.), chaque individu est produit par une composition spécifique de technologies de pouvoir. Hasard des rencontres, des déplacements et des destins. On peut résumer cela en posant que l'identité de chacun n'est que la résultante des techniques de pouvoir qu'il a rencontrées, qu'il a mises en exercice (sur lui et sur les autres) et qui ont circulé en passant par "lui".

Le parallèle avec la notion d'habitus telle que Bourdieu la définit et l'utilise est tentant (nous venons de le suggérer) puisque l'habitus est bien, lui aussi, un ensemble de dispositions incorporées. Et l'on retrouve aussi dans la réflexion de Bourdieu l'idée fondamentale que l'analyse doit porter sur les corps et non sur l'individu ou le groupe d'individus :

« L'objet propre de la science sociale n'est ni l'individu, cet *ens realissimum* naïvement célébré comme la réalité des réalités par tous les "individualistes méthodologiques", ni les groupes comme ensembles concrets d'individus, mais la relation entre deux réalisations de l'action historique. C'est-à-dire la double relation obscure entre les habitus, systèmes durables et transposables de schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui résultent de l'institution du social dans les corps (ou dans les individus biologiques), et les champs, systèmes de relations objectives qui sont le produit de l'institution du social dans les choses ou dans les mécanismes qui ont la quasi-réalité des objets physiques. »²⁹

La citation peut paraître longue et surchargée de précisions, mais on y retrouve très clairement l'idée que l'individu n'est rien d'autre qu'une réalisation, une transposition des relations

29. Pierre Bourdieu (avec Loïc Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 102.

sociales dans la réalité corporelle ; autrement dit, l'individu n'est que le produit des structures objectives du champ en tant qu'elles sont incorporées, c'est-à-dire, à strictement parler, inscrites dans les corps biologiques (maintien, accent, etc.). Mais, là où Foucault raisonne en termes de discipline et/ou de bio-pouvoir, Bourdieu interroge une inscription qui est un redoublement des structures sociales objectives dans les corps. Pour Foucault, ce qui pose question, c'est le pouvoir. Pour Bourdieu, c'est la domination qui pose question, parce qu'elle est l'incorporation d'une structure de pouvoir qui existe dans des structures objectives qui elles-mêmes séparent dominants et dominés. Et c'est la reproduction de ces structures objectives de domination qui exige qu'elles soient redoublées et matérialisées par le moyen de leur incorporation en chacun des agents sociaux. Cette divergence n'est pas sans importance car elle détermine manifestement des rapports différents aux pouvoirs : pour Foucault, toute l'analyse doit se concentrer sur la *connaissance* des technologies du pouvoir. Alors que, pour Bourdieu, l'horizon c'est la *démystification* des relations de pouvoir (parce que ces relations dissimulent nécessairement ce qu'elles sont, c'est-à-dire les vecteurs d'une domination qui ne peut exister qu'en se travestissant elle-même). Ce qui revient à constater que la position de Bourdieu est plus originairement militante que celle de Foucault : Foucault veut comprendre le fonctionnement et l'histoire des mécanismes de pouvoir alors que Bourdieu veut briser l'illusion inhérente à des pouvoirs qui sont constitutionnellement arbitraires. Cette nuance est importante car elle touche à la question épineuse des rapports entre science et engagement. Or, toute la tradition philosophique vise à cloisonner science et engagement. En ce sens, Foucault comme Bourdieu s'écartent de cette tradition. Mais Bourdieu la contredit frontalement alors que Foucault l'esquive. Les choses peuvent devenir encore plus compliquées si l'on pousse l'analyse un peu plus loin. En effet, c'est bien Foucault qui met tout sens dessus dessous et qui ose aller jusqu'à démystifier radicalement la science et le savoir : inutile de s'attarder à définir la vérité puisque la vérité tient tout entière aux variations historiques du dire-vrai en tant qu'elles ont partie liée avec les variations, techniques et historiques, des pouvoirs et des luttes³⁰. Alors que Bourdieu recule devant une démystification aussi renversante : il admet qu'il y a des usages sociaux de la science ; mais la science reste la science, précisément parce qu'elle démystifie la domination et que seule la

30. C'est cette démystification renversante qui constitue un obstacle infranchissable pour Jacques Bouveresse : il oppose Nietzsche à Foucault pour ne pas avoir à concevoir les effets – dévastateurs pour “la” philosophie – d'une vérité réduite aux modulations historiques du dire-vrai et d'un savoir inséparable de son articulation aux discours et aux pratiques des pouvoirs (cf. Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Agone, Marseille, 2016).

science peut nous garantir la sortie de la mystification. On pourrait donc dire que Foucault s'échappe de la tradition philosophique en démystifiant les idées de savoir et de vérité. Alors que Bourdieu contourne cette même tradition en enrôlant la science dans sa propre entreprise de démystification de la domination. On a donc bien affaire à deux radicalités critiques bien différentes (ce qui explique que Bourdieu soit sorti de la philosophie pour aller à la *science* sociale, alors que Foucault n'a cessé de revenir à la philosophie pour la renverser).

Si l'on veut bien mettre entre parenthèses cette différence de fond dans la manière de se soustraire à la traditionnelle neutralité du savoir, il demeure cependant un point de convergence essentielle pour qui s'interroge sur les sociétés et leur histoire : si l'on souhaite comprendre les sociétés telles qu'elles sont (et non à partir de ce que l'on suppose de ce qu'elles devraient être), on peut et on doit faire l'économie de la notion d'individu. Après Dieu et l'homme, on peut faire mourir l'individu. Dire les choses ainsi, c'est prendre à rebrousse-poil tout le discours, aujourd'hui envahissant, de la "société des individus" ; un discours pour lequel « il n'y a, au départ, que des individus »³¹. Juste avant d'écrire cela, Marcel Gauchet admet cependant que « l'intronisation de l'individu est d'abord un fait social »³². Mais il estime que, parallèlement (d'où le titre de son article), il ne faut pas ignorer l'autre source de l'individualisme contemporain, celle du droit (un droit qui ferait toute la légitimité de l'individu et de l'individualisme) :

« l'alternative est simple : ou bien la légitimité est transcendante, et la société est liée, elle inclut ses membres dans un ordre qui les précède et les dépasse, il n'y a pas d'individu ; ou bien la légitimité est immanente dans sa source, et elle ne peut sortir que des atomes individuels, elle ne peut procéder que d'un rassemblement à partir d'une dispersion primordiale. »³³

Il est clair que la question de la légitimité qui est ici mise en avant renvoie à la problématique générale de la souveraineté (soit la souveraineté tire sa légitimité d'une réalité supérieure, soit elle procède des individus qui contractent). Donc, si l'on veut bien suivre Foucault et choisir de s'échapper de cette problématique, on est conduit à reconnaître que l'individu n'est « au départ » (pour reprendre l'expression de Marcel Gauchet) de rien. C'est un produit. Il est "à l'arrivée". Rien de plus.

31. Marcel Gauchet, « Les deux sources du processus d'individualisation », *Le Débat* n°119, février 2002, p. 136.

32. *Ibid.*, p. 135.

33. *Ibid.*, p. 136.

La quatrième et ultime précaution de méthode suggère une démarche de recherche qui se déduit des remarques antérieures : l'analyse des flux de pouvoir doit se faire de manière ascendante et non de manière descendante :

« partir des mécanismes infinitésimaux, lesquels ont leur propre histoire, leur propre trajet, leur propre technique et tactique, et puis voir comment ces mécanismes de pouvoir, qui ont donc leur solidité et, en quelque sorte, leur technologie propre, ont été et sont encore investis colonisés, utilisés, infléchis, transformés, déplacés, étendus, etc., par des mécanismes de plus en plus généraux et des formes de domination globale ». ³⁴

On doit donc remonter de la microphysique du pouvoir (les techniques du pouvoir façonnant les corps) jusqu'à la domination globale. On a bien compris qu'il ne fallait pas descendre de la tête du roi aux corps de ses sujets (ce en quoi se résume la démarche classique de la philosophie politique dans la mesure où son cœur tient à la caractérisation de la souveraineté). Cependant, une fois cela admis, on est sous la menace de deux erreurs possibles.

La première erreur consisterait à limiter l'examen à la seule microphysique *immédiate* du pouvoir pour renoncer à toute interrogation susceptible de toucher les pouvoirs qui sont, de fait, au-dessus ou autour des corps individuels. L'atelier, l'asile, l'école, la prison ou la famille sont des institutions et ces institutions sont elles-mêmes partie prenante des réseaux de pouvoir ; elles sont donc traversées par des relations de pouvoir d'un rang supérieur (comme le droit, l'économie, l'administration, les savoirs, etc.). L'on peut de la sorte remonter jusqu'à l'État. Pour essayer d'actualiser le propos de Foucault en le mettant en prise avec les réalités d'un monde réorganisé par plus de trente années de politiques néolibérales, on pourrait se risquer à ajouter que, de nos jours, dans le cadre de la mondialisation libérale, les États-nations semblent eux-mêmes être sous la dépendance de pouvoirs qui sont d'un rang encore supérieur : on pense ici aux institutions multilatérales comme le FMI, l'OMC, le G20 ou l'Union européenne, c'est-à-dire des institutions qui possèdent aujourd'hui un extraordinaire pouvoir de contrainte et une absolue indifférence à la volonté démocratique et aux souffrances des peuples. Ces institutions semblent elles-mêmes désormais dépendantes d'un pouvoir de rang encore supérieur : la trentaine de banques considérées comme « systémiques » ³⁵. Puisque

34. *IFDS*, p. 27

35. Il s'agit des banques considérées comme « too big to fail » : si l'une d'elles venait à faire faillite, c'est tout le système financier mondial qui sauterait. Chaque année, la liste de ces banques est actualisée. En 2016, cette liste mentionnait trente banques : huit américaines, quatre britanniques, quatre chinoises, trois japonaises, deux suisses, une allemande, une italienne, une suédoise, une espagnole, une néerlandaise et quatre françaises (BNP-Paribas, BPCE, Crédit Agricole, Société Générale). En 2018, la liste compte vingt-neuf banques, parmi lesquelles toujours huit banques américaines et quatre françaises. On notera que le milieu des affaires n'a pas la naïveté de se laisser intoxiquer par les vapeurs post-nationales

l'on ne veut pas partir du haut pour expliquer comment le pouvoir s'exerce jusqu'en bas (conception descendante qui prétendrait absurdement tout expliquer du monde contemporain – jusqu'aux effets du pouvoir sur les corps – à partir des injonctions du FMI ou de l'OMC, voire des pressions des banques systémiques), on pourrait très bien se contenter de la recherche microphysique des effets des pouvoirs sur les corps. Sans plus rien chercher "au-dessus". Cette tentation Foucault l'a récusée par avance (bien entendu, sans faire la moindre allusion à l'OMC, qui n'était encore que le GATT de son vivant, ou à un FMI qui ne disposait pas encore de la force de frappe financière et politique dont il dispose aujourd'hui). Se laisser aller à cette tentation, ce serait postuler « une sorte de distribution démocratique ou anarchique du pouvoir à travers les corps »³⁶. Pourquoi ? Parce que, ne disposant d'aucune observation permettant de comprendre comment les pouvoirs en viennent à s'inscrire jusque dans les corps, à les marquer et les modeler, nous n'aurions alors aucun instrument théorique pour interpréter la variété qui caractérise les manières qu'ont les différents individus (individus dont nous venons de voir qu'ils s'individualisent précisément parce qu'ils sont chacun une addition spécifique d'effets de pouvoir) de participer aux normes disciplinaires et/ou biopolitiques (au sens où ils les subissent en même temps qu'ils les véhiculent). Nous pourrions alors juste faire le constat imprécis que « nous avons tous du pouvoir dans le corps » ou « tous du fascisme dans la tête »³⁷. C'est pourquoi Foucault parle d'une distribution des pouvoirs sur les individus qui serait alors conçue comme démocratique ou anarchique : chacun de nous subirait les mêmes pouvoirs en vertu d'une répartition sans principe. Or, il n'en est rien : les effets de pouvoir sur les individus ne sont pas tous

qui embrument les esprits de certains intellectuels de la gauche critique : les acteurs de ce milieu savent, eux, que les intérêts et les frontières des États-nations existent toujours, même quand il s'agit de déterminer quelles sont les banques qui sont systémiques pour la finance mondialisée. Ils connaissent le sens des mots : ce qui est inter-national – comme un système financier international – est par définition ce qui fait lien entre des... nations. Ils savent donc que ces banques sont potentiellement sous la menace d'un État-nation qui déciderait, courageusement, d'en reprendre le contrôle. Ils ont donc le plus grand intérêt à encourager la propagation des gourmandises idéologiques post-nationales, afin de mieux flétrir avec les adjectifs "nationaliste" et "populiste" toute proposition politique de réaffirmation de souveraineté *contre* la finance mondialisée, contre ses faux-nez multilatéralistes et son internationalisme culturel de façade.

Autre remarque à propos de cette liste : on peut y noter une étonnante surreprésentation de la France (curieux pour un petit pays, "archaïque" et en plein "déclin", dont la population est censée rester stupidement rétive au changement et aux "réformes" indispensables). Cela explique sans doute le très faible empressement des gouvernements français successifs dès qu'il s'agit de réellement réglementer les activités spéculatives : on est favorable à la taxation des transactions financières pendant les campagnes électorales ou à l'occasion des crises financières aigues, mais farouchement opposé à toute réglementation contraignante sitôt au pouvoir. Ennemi de la finance avant l'élection, agenouillé devant les banques systémiques sitôt élu et en position de gouverner.

36. *IFDS*, p. 27.

37. *Ibid.*

identiques. Il faut donc se soustraire aux clichés (le pouvoir est dans tous les corps) et aux slogans (le fascisme est dans toutes les têtes). Et pour cela il convient d'accepter de "remonter" le fil du pouvoir : du corps à l'État (voire au-delà) en passant par diverses institutions articulées les unes aux autres. Il faut donc, dans l'analyse, constamment avoir pour horizon la domination globale.

Apparaît à cet instant une seconde erreur d'interprétation possible : il s'agit de celle qui, à l'inverse de la précédente, assignerait à la recherche l'ambition de remonter jusqu'à la domination globale pour pouvoir, ensuite, affirmer avoir trouvé le principe explicatif de tout exercice du pouvoir. C'est en quelque sorte le paradoxe d'une enquête qui serait effectivement ascendante mais qui proposerait, en son terme, une explication systématique fondée sur une causalité descendante. Or, Foucault condamne très explicitement une causalité de ce type : « ce n'est pas la domination globale qui se pluralise et se répercute jusqu'en bas »³⁸. Il ne fait guère de doute que, dans le climat intellectuel de l'époque, la cible ici visée – bien que Foucault ne le dise pas explicitement –, c'est le marxisme, considéré comme le système de pensée dans lequel le principe explicatif unique et général réside dans la domination globale résultant de la lutte des classes, c'est-à-dire dans la division entre possesseurs et non-possesseurs des moyens de production, donc dans le conflit entre « oppresseurs et opprimés, en opposition constante », avec une « société entière [qui] se scinde en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes qui s'affrontent directement[...] »³⁹. Pour le matérialisme historique, c'est cette domination globale qui se propage et se ramifie dans tous les aspects de la vie économique, des structures sociales et des superstructures idéologiques. C'est très exactement ce que décrit Althusser dans l'avertissement qu'il a rédigé à l'intention des lecteurs du livre I du *Capital* :

« En effet, si l'exploitation capitaliste (extorsion de la plus-value) existe *dans* les entreprises capitalistes où sont embauchés les ouvriers salariés (et les ouvriers en sont les victimes et donc les témoins directs), cette exploitation *locale* n'existe que comme une simple partie d'un système d'exploitation *généralisée*, qui s'étend de proche en proche des grandes entreprises industrielles urbaines aux entreprises capitalistes agraires, puis aux formes complexes des autres secteurs (artisanat urbain et rural : exploitations "agricoles familiales", employés et fonctionnaires, etc.) non seulement dans *un* pays capitaliste, mais dans *l'ensemble* des pays capitalistes, et enfin dans le reste du *monde entier* (par le moyen de l'exploitation coloniale

38. *Ibid.*

39. Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. M. Tailleur, Éditions sociales, 1976, p. 30-31.

directe appuyée sur l'occupation militaire : colonialisme, puis *indirecte*, sans occupation militaire : néo-colonialisme). »⁴⁰

On a donc une diffusion de l'exploitation de l'international au local, du centre vers la périphérie, de l'industrie strictement capitaliste jusqu'à toutes les sphères de la production et du travail. Or, c'est précisément cette logique englobante, cette espèce de contamination tous azimuts à partir d'un foyer central où se noue la domination de classe, qui est récusée par Foucault.

Et, pour illustrer ce propos, le cours du 14 janvier 1976 développe deux exemples. Dans ces deux exemples, on peut constater que l'explication par la domination globale est aussi une explication qui accorde le primat à la production. C'est donc bien au marxisme que pense Foucault : c'est dans la perspective marxiste que domination et production se superposent nécessairement. Et il ne peut en être autrement : la détermination en dernière instance est économique puisque toute l'histoire s'interprète en fonction du conflit qui trouve sa source dans la possession, ou la dépossession, des moyens de production (avec pour enjeu l'appropriation du surtravail) ; maîtres et esclaves, seigneurs et serfs, bourgeois et prolétaires. Sur un tel fondement, il va de soi que l'explication de toutes les formes d'exercice du pouvoir doit partir de la division en classes, et y revenir. Et, selon Foucault, le propre d'une telle logique explicative est qu'elle marche toujours ! On peut alors opposer à chaque explication d'un phénomène historique, d'une situation sociale ou d'un événement politique en termes d'intérêts de classe une autre explication, tout aussi plausible que la première, qui sera elle aussi formulée en termes d'intérêts de classe. Foucault reprend donc à son compte la critique bien connue du marxisme telle que Popper la formulait : l'explication marxiste marche à tous les coups (ce qui invalide sa prétention à la scientificité). Mais il y ajoute cette idée qu'elle n'est jamais unique et que c'est une arme théorique à plusieurs coups : en raisonnant à partir de la lutte des classes, on peut générer à l'infini des explications multiples et diverses (voire contradictoires) pour un même événement. L'explication par la domination globale, bien qu'elle soit quasiment à chaque fois convaincante, n'explique rien : on peut la construire indistinctement dans un sens ou dans un autre. Et elle nous laisse dans l'indécidable.

Le premier exemple proposé par Foucault, c'est celui de la folie : en Europe, en même temps que la bourgeoisie devient dominante, la production industrielle devient progressivement le centre de l'activité économique. Or, le fou est improductif. Il est donc inutile. Ainsi, la domination globale de la bourgeoisie provoque l'internement des fous. C'est

40. Althusser, avertissement à Marx, *Le Capital. Livre I*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 24.

d'une logique imparable. Le second exemple, c'est la sexualité. On raisonne de manière identique : la bourgeoisie réprime la sexualité puisque la sexualité est une dépense improductive, donc inutile. Foucault fait observer que, avec les mêmes prémisses, on peut élaborer un raisonnement strictement inverse pour la sexualité : pour développer la production industrielle la bourgeoisie a besoin de multiplier les bras. Elle a donc tout intérêt à se préoccuper activement de la sexualité, en ayant pour ambition d'augmenter la population (on voit très clairement ici s'esquisser ce que Foucault théoriserait ensuite avec la biopolitique). Revenons aux fous : ils ne représentent absolument aucune menace pour la domination bourgeoise puisqu'ils sont en marge de tout le système qui s'organise autour des nécessités de la production. Il n'y a donc rien, de ce point de vue, qui puisse conduire mécaniquement à leur internement. Par conséquent, il faut raisonner de manière très différente de ce que nous faisons en croyant que le fou menacerait directement l'empire de la production que la bourgeoisie est en train de construire. En fait, si la bourgeoisie s'est investie dans la mise en œuvre, théorique et pratique, de procédures d'exclusion, ce n'est sûrement pas en vertu d'un intérêt immédiat pour la production (explication marxiste terre à terre). C'est par intérêt pour les technologies d'exclusion. En effet, ces technologies supposent l'organisation d'un espace clos et la mise au point de règlements. Ce qui est fait avec les fous est donc transférable à l'usine : pour augmenter l'efficacité et la productivité de l'ouvrier, on pourra envisager d'adapter ce qui aura été pratiqué à l'occasion de l'enfermement du fou. On peut ajouter que, selon le même schéma, on peut alors envisager le même transfert vers un autre espace clos et réglementé : l'école. Pour les mêmes raisons. On comprend alors que, à un moment historique donné, les technologies disciplinaires vont se généraliser au point d'être soutenues par « le système de l'État tout entier »⁴¹. Foucault résume très clairement tout ce processus (en ajoutant la prison aux technologies d'exclusion déjà évoquées) :

« La bourgeoisie ne s'intéresse pas aux fins, mais au pouvoir qui porte sur les fous ; la bourgeoisie ne s'intéresse pas à la sexualité de l'enfant, mais au système de pouvoir qui contrôle la sexualité de l'enfant. La bourgeoisie se moque totalement des délinquants, de leur punition ou de leur réinsertion, qui n'a économiquement pas beaucoup d'intérêt. En revanche, de l'ensemble des mécanismes par lesquels le délinquant est contrôlé, suivi, puni, réformé, il se dégage, pour la bourgeoisie, un intérêt qui fonctionne à l'intérieur du système économique-politique. »⁴²

On l'a compris, le primat dans l'analyse du pouvoir n'appartient pas à l'économique mais au politique : la bourgeoisie choisit de développer des technologies disciplinaires en vertu d'un

41. *IFDS*, p. 29.

42. *Ibid.*, p. 30.

choix politique. Et ce choix produit des effets, fonctionne, tout autant dans l'économie que dans la société en général. Il devient donc manifeste que la bonne méthode d'analyse du pouvoir doit être ascendante : le chercheur observe la façon dont les corps sont normés (il s'intéresse aux disciplines et à la biopolitique – biopolitique qui va venir progressivement compléter l'effet normalisant des technologies disciplinaires) ; puis il remonte petit à petit les canaux par lesquels le pouvoir circule (de haut en bas, mais aussi de bas en haut, et encore horizontalement). Ce faisant, il est bien possible qu'il puisse remonter jusqu'à la domination globale. Mais il ne doit alors surtout pas céder à la tentation de gommer ce travail concret préalable pour, au terme de la recherche, privilégier une explication descendante par la domination globale.

On peut maintenant formuler une observation très générale : toute la dynamique des recherches de Foucault dans les années 1970 opère selon une logique de ce type ; le travail commence par la microphysique du pouvoir, puis remonte au pouvoir psychiatrique ou à la prison, et enfin s'élève aux stratégies biopolitiques, donc à quelque chose qui dépend de l'État.

Pour être complet, il faudrait encore ajouter que Foucault formule en un paragraphe ce qu'il qualifie de « cinquième hypothèse ». Plus que de proposer une recommandation concrète de méthode, il s'agit de tracer une ligne générale de démarcation : l'explication du pouvoir par l'idéologie est un contresens complet. En effet,

« il se peut bien que les grandes machineries du pouvoir se soient accompagnées de productions idéologiques. [...] Mais à la base, au point d'aboutissement des réseaux de pouvoir, ce qui se forme, je ne crois pas que ce soit des idéologies. [...] Ce sont des instruments effectifs de formation et de cumul du savoir. »⁴³

Il est manifeste que la cible allusivement visée par ces lignes, en 1976, c'est la théorie althussérienne des Appareils Idéologiques d'État (AIE). Foucault ne nie pas l'existence des idéologies et de leurs appareils au sommet des dispositifs de pouvoir : idéologie de l'école, idéologie de la démocratie parlementaire, idéologie du travail, etc. Mais l'idéologie de ces AIE n'a ni effet ni réalité « à la base » (la formule est utilisée par Foucault). Plutôt que d'idéologie, *à la base*, on doit parler de savoir. En effet, les exercices, les codes, les règlements qui disciplinent les corps et normalisent les populations sont construits et élaborés à l'intérieur de savoirs développés pour cela : la psychiatrie pour le fou, le panoptisme pour le prisonnier, la criminologie pour le criminel, le management (au XX^e siècle) pour l'ouvrier,

43. *Ibid.*

etc. Le recours à la notion d'idéologie peut donc présenter un double danger : en premier lieu, dans la mesure où il repose sur l'opposition entre science et idéologie, il ne peut plus concevoir que le discours du pouvoir est un discours de vérité et qu'il est abusivement simplificateur de réduire ce discours à un rideau de fumée méthodiquement diffusé par une idéologie. En second lieu, il y a plus important encore : l'utilisation de la notion d'idéologie laisse clairement entendre que, à côté du faux discours de l'idéologie il doit exister le vrai discours de la science. Ainsi, pour reprendre les exemples évoqués précédemment, on nourrit l'illusion selon laquelle il y aurait un discours scientifique, à trouver et à tenir, sur la folie, sur la délinquance, sur l'organisation du travail. Dans la perspective ouverte par Foucault, l'analyse du pouvoir doit faire l'économie de tout dualisme (science/idéologie, vrai/faux, intéressé/désintéressé, etc.).

Que peut-on retenir de l'ensemble de ces recommandations méthodologiques pour une anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral ? Foucault les formule dans un contexte particulier et à l'occasion d'une étape transitoire de sa réflexion. Mais nous pouvons essayer d'en dégager quelques éléments qui conservent ensuite toute leur pertinence. Partant, on peut établir au moins trois principes (qui nous suggéreront une certaine prudence à l'égard de quelques idées "savantes" qui circulent aujourd'hui) :

- 1) Se soustraire à l'explication illusoire par la domination globale.
- 2) Éviter l'explication par l'idéologie.
- 3) Tenter de mettre au jour les dispositifs contemporains par lesquels le pouvoir travaille et circule jusque dans les corps des individus de la société contemporaine.

L'explication par la domination globale constitue une forte tentation puisque, chacun le sait, le néolibéralisme correspond concrètement à une extension et une généralisation du libre-échange et de la marchandise. C'est très exactement cela qui est désigné par la notion de *globalisation*. On a donc spontanément la tentation de fabriquer une sorte de copie de l'explication marxiste. Pour ce faire, on peut même la présenter comme déjà en germe chez Marx lui-même, notamment dans les pages du *Manifeste* où il indique que la bourgeoisie révolutionne constamment la production, qu'elle « donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays »⁴⁴. Avec la dérégulation des marchés financiers, le capital financier a pris le pouvoir sur le capital industriel. Ce serait donc

44. Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, op. cit., p. 35.

désormais ce pouvoir dominant qui s'exercerait, à partir d'institutions multilatérales et d'entreprises multinationales, sur les États, puis sur les sociétés, en descendant jusqu'aux individus. On le sait tous, la précarité et le chômage de masse sont la contrepartie comptable de la nécessité de verser toujours plus de dividendes à des actionnaires toujours plus gourmands. Comme aurait peut-être pu le dire Foucault, dans le droit fil de son cours du 14 janvier 1976, une telle présentation des politiques néolibérales n'est pas fausse, mais elle n'est pas suffisante. Elle n'est pas suffisante car il lui manque des éléments d'explication du comportement du salarié précarisé et maltraité. Par quels dispositifs *concrets* de pouvoir un tel mécanisme global doit-il être accompagné pour pouvoir s'exercer, fonctionner, être relayé, durer, et même s'aggraver continûment ?

L'explication par l'idéologie prend de nos jours des formes multiples et plus ou moins sophistiquées. On peut penser notamment à l'explication par la marchandisation⁴⁵. Tout étant désormais destiné à être traité, un jour ou l'autre, comme une marchandise, il y aurait un effet idéologique de la marchandise : le sujet est sommé de se considérer d'abord comme un consommateur, et non comme un citoyen ou un travailleur. Nul ne peut contester que cette idéologie existe et qu'elle innerve les catégories de perception du monde social (ainsi, par exemple, un titre de presse n'est plus perçu comme un journal avec une ligne éditoriale, c'est une « marque ») et les schèmes d'action des acteurs sociaux (ainsi, par exemple, il n'y a plus d'utilisateurs des services publics mais uniquement des clients). Elle inspire le gouvernement qui réprime un mouvement social : pour stigmatiser une grève qui bloque la distribution d'essence, il use spontanément de l'argument de la prise en otages des consommateurs⁴⁶. Pour illustrer ce qu'est de nos jours l'explication par l'idéologie, on peut aussi se tourner vers un tout autre contenu et penser à toutes les variations contemporaines sur le thème de l'individualisme, de l'hyperindividualisme ou du narcissisme généralisé. Un autre contenu, mais une grande continuité idéologique : la logique de la marchandise va avec la prise de pouvoir du consommateur ; elle accompagne l'individualisme (d'où la convergence affichée entre marché et démocratie) et s'achève dans le “tout à l'ego”. Mais quelle que soit la partition idéologique précise jouée, il reste que les discours critiques qui attaquent – non sans

45. Foucault évoque la généralisation de la marchandise dans le cours du 14 février 1979. Bien que cette évocation s'inscrive dans un contexte dans lequel la “marchandisation du monde” soit encore tout à fait dérisoire comparée à ce qu'elle va devenir au commencement du XXI^e siècle, on ne peut pas ne pas tenir compte du fait que Foucault récuse l'explication des sociétés contemporaines par la dynamique d'extension de la marchandise.

46. La présentation de tout mouvement social en termes de « grogne » et de « prise d'otages » fait désormais partie des éléments de langage les plus systématiquement partagés par le patronat, les gouvernants et la presse (par ailleurs massivement possédée par ce même patronat).

raison – le formatage des esprits par la publicité, le marketing, les sondages ou la communication ne procurent pas de quoi comprendre *concrètement* la forme d’assujettissement qui produit un sujet dont les dispositions sont spontanément perméables aux sollicitations de la publicité, aux caprices du marketing, aux artifices des sondages ou aux enfumages de la communication. Il manque donc une analyse qui commence « par le bas » : comment le pouvoir parvient-il, dans les sociétés néolibérales, à produire des corps normés de manière à rendre les esprits réceptifs aux sollicitations des publicitaires et des communicants ? Quelles sont les technologies qui sont à l’œuvre antérieurement à tous ces jeux idéologiques (et qui leur donnent leur efficacité) ?

On pourrait maintenant avancer l’idée que la réflexion devrait se soucier de mettre en lumière des dispositifs de savoir-pouvoir opérant sur les individus et qui, comparés à ceux que Foucault analysait, auraient un caractère plus ou moins inédit, donc qui seraient en voie d’apparition dans les trente dernières années. Il ne peut s’agir, bien entendu, d’une simple répétition des analyses foucauldienne puisque la société de ce début de XXI^e siècle n’est pas une simple copie de celles sur lesquelles Foucault a travaillé. On aura cependant une continuité. Par exemple, on retrouvera très probablement la question de la prison et de l’inflation carcérale. Mais le problème sera alors d’envisager en quoi cette question se manifeste sous des aspects nouveaux. On conservera, autant que possible, la démarche proposée par Foucault ; ce qui implique qu’il va falloir commencer par interroger les formes contemporaines de l’assujettissement ; d’un assujettissement toujours à réfléchir aux deux sens du mot : le sujet en tant qu’il est soumis aux pouvoirs et le sujet en tant qu’il participe activement au pouvoir.

IV-3/ L’assujettissement

Assujettir, ce n’est ni arracher le consentement ni inspirer la crainte. C’est faire en sorte que les dispositifs qui normalisent produisent la forme de subjectivation qui crée un sujet en adéquation avec le type de gouvernementalité à l’intérieur de laquelle il aura à évoluer. Cela passe par des technologies ou des techniques. La question est donc maintenant de s’efforcer d’esquisser quelques traits déterminants des mécanismes qui produisent et soutiennent le sujet de l’art de gouverner néolibéral.

Corps et assujettissement : domination et pouvoir de Foucault à Bourdieu

Foucault comme Bourdieu analyse la domination en termes de *normes* : la domination n'a bien entendu, pour l'un comme pour l'autre, aucun fondement « naturel » ; elle n'est que le produit, la résultante des normes. Bourdieu tire de ce constat la justification du travail du sociologue : lorsque le sociologue analyse l'assignation par les normes, il met au jour la mystification qui affecte la naturalisation de la norme et de la domination. Cette assignation à la norme s'opère par l'*habitus* dans la mesure où c'est l'*habitus* qui façonne un agent social “conforme” aux normes en générant ses dispositions à percevoir le monde comme ses dispositions à s'y conduire et à y agir. Le recours à la notion de *disposition* signifie bien qu'il existe un jeu de possibles ; mais l'éventail de possibilités ouvert par ce jeu est strictement délimité par la transposition des structures objectives du monde social en structures subjectives, donc par l'homologie entre capital économique et capital symbolique.

Foucault pense la domination très différemment car il la pense en termes de *pouvoir* : le pouvoir (comme on l'a déjà vu) n'est pas une réalité substantielle, extérieure au sujet (« Le pouvoir, ça n'existe pas »), qui impose et s'impose ; c'est dire que le pouvoir ne saurait être une instance extérieure au sujet dont la fonction première et dernière serait de réprimer et d'interdire. Contrairement à ce que suppose sa conception banalement répressive, le pouvoir est avant toute chose ce qui produit, ce qui, par la norme, crée du sujet. Et c'est bien pourquoi il y a une histoire du sujet. Cette histoire est celle de l'histoire des normes, qui est aussi celle de l'histoire des pouvoirs, qui est encore celle de l'histoire des savoirs de ce sujet ; en un mot, c'est l'histoire des dispositifs. Dans une telle appréhension du pouvoir, la norme n'est pas seulement ce qui assigne au dominé sa “place” de dominé de manière à ce qu'il s'impose, de lui-même et à lui-même, les contraintes de sa propre domination (avec pour forme subjective de cette imposition l'auto-répression de la violence symbolique, c'est-à-dire l'intériorisation de normes qui assurent la pérennité des structures objectives en délégitimant symboliquement certaines dispositions du dominé). La norme n'est donc plus seulement l'expression d'un pouvoir symbolique qui assujettit un dominé ; c'est plus fondamentalement ce qui le crée en tant que sujet : la nuance entre Bourdieu et Foucault tient donc en ce que le pouvoir et la norme interdisent et limitent pour le premier alors que, pour le second, l'un et l'autre rendent possible *avant* d'interdire et de limiter.

Cette approche foucauldienne – qui est celle dont se réclame Judith Butler – repose peut-être sur une simplification abusive (assez ordinaire chez les philosophes) des concepts de Bourdieu. En effet, Bourdieu se défend fréquemment contre l'accusation de déterminisme

mécaniste en expliquant ce que signifie le renvoi de la notion d'habitus à celle de disposition : une disposition, c'est très précisément un ensemble ouvert de possibles dont seuls certains seront mis en acte par l'agent social. Dès lors, la norme et la violence symbolique rendent elles aussi – comme le pouvoir de Foucault – possibles *avant* d'être ce qui interdit et ce qui réprime *symboliquement* : elles se manifestent sous la forme concrète du *sens pratique* qui crée une « véritable complicité ontologique qui [...] unit l'agent (qui n'est ni un sujet ou une conscience, ni le simple exécutant d'un rôle ou l'actualisation d'une structure ou d'une fonction) et le monde social (qui n'est jamais une simple chose, même s'il doit être construit comme tel dans la phase objectiviste de la recherche) »⁴⁷. Cette « complicité ontologique » est l'œuvre de l'habitus, concept qui a pour fonction de rendre compte de « la logique réelle de la pratique ». Bourdieu précise qu'en inventant ce concept « il s'agissait pour [lui], au départ, de rendre compte de la pratique dans ses formes les plus humbles, les actions rituelles, les choix matrimoniaux, les conduites économiques quotidiennes, etc., en échappant à la fois à l'objectivisme de l'action entendue comme réaction mécanique sans agent et au subjectivisme qui décrit l'action comme l'accomplissement délibéré d'une intention consciente, comme libre projet d'une conscience posant ses propres fins et maximisant son utilité par le calcul rationnel »⁴⁸. Et il conteste explicitement l'assimilation de l'habitus au destin :

« L'habitus n'est pas le destin que l'on y a vu parfois. Étant le produit de l'histoire, c'est un système de dispositions ouvert qui est sans cesse affronté à des expériences nouvelles et donc sans cesse affecté par elles. Il est durable mais non immuable. »⁴⁹

Si le système est « ouvert », c'est parce qu'il ouvre un champ de possibles avant même de limiter, d'enfermer et de réprimer. Et il n'est pas « immuable » puisqu'il est affecté et recomposé par les expériences sociales de l'agent. On est donc assez proche du pouvoir tel que le pense Foucault⁵⁰. Mais Bourdieu formule dans la suite immédiate de ce propos une restriction capitale qui laisse planer une forte incertitude sur la consistance de cette « ouverture » des dispositions :

« Cela dit, je dois immédiatement ajouter que la plupart des gens sont statistiquement voués à rencontrer des circonstances accordées avec celles qui ont

47. Bourdieu, *Réponses, op. cit.*, p. 103.

48. *Ibid.*, p. 96.

49. *Ibid.*, p. 108-109.

50. Il resterait cependant à se demander si la notion de biopouvoir pourrait avoir un sens pour le sociologue ; en effet, la distinction souveraineté / discipline / biopolitique possède une épaisseur historique qui ne semble, en première approche, compatible ni avec le travail du sociologue ni avec son concept transhistorique d'habitus.

originellement façonné leur habitus, donc à avoir des expériences qui viendront renforcer leurs dispositions. »⁵¹

Tout semble donc se passer comme si l'habitus ouvrait un champ de possibles tout en ne permettant de rencontrer que les circonstances et les situations qui vont actualiser certains de ces possibles et, simultanément, fermer définitivement la concrétisation des autres. On est donc prisonnier d'un étrange paradoxe : l'agent social a en mains des cartes diverses mais la distribution du jeu lui interdit d'emblée, et définitivement, d'en abattre certaines. On pourra de la sorte alternativement insister sur la diversité des dispositions (aspect "ouvert" de l'habitus) ou sur l'adéquation/inadéquation de ces dispositions aux structures du champ dans lequel l'agent social évolue (aspect "fermé" de l'habitus). D'un côté, on se rapproche de Foucault, de l'autre on s'en éloigne.

Alors, dans la lecture de Bourdieu, faut-il privilégier la « complicité ontologique » entendue comme une « ouverture » ou la même « complicité ontologique » comprise comme un « renforcement » des dispositions ? La concession finale annule-t-elle l'affirmation initiale ? Selon que l'on choisit de privilégier le début ou la fin de la citation, on peut opposer Bourdieu à Foucault quant à leurs conceptions respectives du rapport entre le sujet et les normes (comme le fait Judith Butler) ou, au contraire, ne voir dans ce qui les distingue qu'une différence de degré.

La meilleure illustration de ces nuances réside sans doute dans la différence des théorisations du corps chez l'un et l'autre. S'il y a une chose incontestable dans la pensée de Foucault, c'est bien l'affirmation que le corps n'est pas "naturel"⁵². Et, pour Bourdieu, le corps n'est pas davantage "naturel" :

« Il est à peine besoin de rappeler en effet que le corps dans ce qu'il a de plus naturel en apparence, c'est-à-dire dans les dimensions de sa conformation visible (volume, taille, poids, etc.) est un *produit social*, la distribution inégale entre les classes des propriétés corporelles s'accomplissant à travers différentes médiations telles que les conditions de travail (avec les déformations, maladies, voire mutilations qui en sont corrélatives) et les habitudes en matière de consommation qui, en tant que dimensions du goût, donc de l'habitus, peuvent se perpétuer au-delà de leurs conditions sociales de production. Les différences de pure conformation sont redoublées par les différences d'hexis, de *maintien*, différences dans la manière de

51. *Ibid.*, p.109.

52. Ce que condense à merveille l'inversion jubilatoire de la formule platonicienne : « l'âme, prison du corps » (*SP*, p. 34). Pourquoi ? Parce que « le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes, [...] il est à la fois corps productif et corps assujéti » (*Ibid.* p. 30-31).

porter le corps, de se porter, de se comporter où s'exprime tout le rapport au monde social (dans la mesure où le rapport au corps propre est [...] une manière particulière d'éprouver la position dans l'espace social à travers l'expérience de l'écart entre le corps réel et le corps légitime). Elles sont redoublées aussi, bien sûr, par l'ensemble des traitements intentionnellement appliqués à tout l'aspect modifiable du corps et en particulier par l'ensemble des marques cosmétiques (chevelure, barbe, moustache, favoris, etc.) ou vestimentaires qui, dépendant des moyens économiques et culturels susceptibles d'y être investis, sont autant de marques sociales recevant leur sens et *leur valeur* de leur position dans le système de signes distinctifs qu'elles constituent et qui est lui-même homologue d'un système de positions sociales. L'ensemble des signes distinctifs qui constituent le corps perçu est le produit d'une fabrication proprement culturelle [...]. »⁵³

Le corps est donc trois fois non-naturel : en premier lieu, la conformation d'un corps est le résultat d'une trajectoire sociale individuelle ; en second lieu, la manière de chacun d'habiter son propre corps (le « maintien ») résulte d'habitus et se fait sous la pression de jugements sociaux ; et, pour finir, les apparences corporelles sont sujettes à des modifications intentionnelles.

Ainsi, pour Bourdieu comme pour Foucault, le corps est produit par la norme. Mais, pour Bourdieu, cette normalisation m'assujettit à la domination : mon accent et mon hexis corporel disent qui je suis et, par le jeu de la violence symbolique, me font savoir où est ma place légitime dans la domination ; et ils me le font même savoir jusqu'au malaise qui, occasionnellement, peut résulter de l'écart ressenti – et vécu dans la culpabilité ou la honte – entre mon « corps réel » et mon « corps idéal », c'est-à-dire l'écart entre mon corps tel que je le perçois et mon corps tel que je me représente qu'il devrait être. Pour Foucault, le jeu semble plus ouvert mais aussi, paradoxalement, plus fermé : le corps est traversé par des pouvoirs qui le normalisent ; mais c'est précisément ce qui, dans le même mouvement, crée la possibilité de jouer délibérément au « *hors-normes* », de mettre en scène le renversement de la norme. Par conséquent, si le pouvoir normalise l'identité en général, il m'autorise aussi, de ce fait, la pluralité des identités. L'assujettissement contient le désassujettissement (au moins en tant que possibilité)⁵⁴ aussi simplement que la limite ou la frontière contiennent la possibilité de leur franchissement. Cependant, paradoxalement, ce jeu autour de l'identité ne remet jamais en cause la norme : tout au contraire, en la contournant et la subvertissant dans une mise en

53. Bourdieu, « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°14, avril 1977, p. 51. Analyse que Loïc Wacquant condense en parlant de « somatisation des rapports sociaux de domination » (Introduction à *Réponses*, p. 29).

54. On comprend bien en quoi le « souci de soi » et la « culture de soi » viennent couronner la réflexion de Foucault.

scène plus ou moins occasionnelle (une “performance”), elle la réaffirme comme radicalement constitutive : violer délibérément une frontière n’efface pas la frontière. Au contraire. Le sujet peut jouer avec la norme, mais la norme le constitue irrémédiablement. Il y a donc chez Foucault une sorte de déterminisme (historique) de la norme avec lequel le sujet peut cependant jouer, par dandysme.

Bourdieu pense le rapport corps/normes sous une forme manifestement plus étroitement déterministe que Foucault puisqu’il le pense toujours à l’intérieur de l’idée de répression, de conformation, de contrainte. Toute variation quant à l’identité, toute liberté à l’égard de la norme ne peut alors se concevoir que comme le résultat de conflits symboliques qui redoublent rigoureusement les sinuosités objectives de la trajectoire sociale de l’agent. Et la violence symbolique est bien, pour Bourdieu, cette violence que le sujet exerce sur lui-même et de lui-même : il se réprime lui-même, par exemple, en choisissant de se taire et de ne pas “se montrer” dès lors qu’il est convaincu que son accent ou son maintien feront gauches, endimanchés ou déplacés dans telle ou telle situation d’interactions. L’analyse du corps illustre parfaitement chez Bourdieu une conception *négative* du pouvoir et de la norme.

À l’inverse, Foucault pense le pouvoir comme créateur et la norme comme ouverture : il développe donc une conception *positive* qui débouche sur la notion de sujet (là où, pour Bourdieu, il n’y a que des « agents »). Mais attention : si ce sujet peut jouer avec la norme qui l’assujettit, même ce jeu ne le libèrera jamais de l’emprise des normes et des pouvoirs, c’est-à-dire de son assujettissement premier : c’est la norme du moment qui produit la forme de subjectivation du moment historique (ou plutôt : les formes possibles de subjectivation à un moment historique donné).

Il y a donc, selon Bourdieu, à l’horizon une libération possible : connaître la domination pour la renverser (on pourrait ici parler de spinozisme bourdieusien⁵⁵). Pour Foucault, en revanche, il n’existe pas de chemin susceptible de conduire à une éventuelle libération de la domination de la norme (le savoir n’est pas libérateur). Cependant, il y a de la “liberté” pour les sujets : chaque sujet est produit par la norme, mais cela l’assujettit en même temps que cela lui ouvre la possibilité de ruser avec cette norme. Cependant, cette ruse a ses limites : il n’est en aucune manière possible de se soustraire au pouvoir qui véhicule la norme et qui s’insinue jusque dans mon corps pour me produire en tant que sujet.

55. « La dimension morale de la sociologie réflexive est inhérente à ce que l’on pourrait appeler sa *fonction spinoziste*. » (Loïc Wacquant, *Réponses*, *op. cit.*, p. 40).

Pour illustrer cette différence de conceptions, le meilleur exemple tient sans doute aux divergences d'analyses du genre et de la domination sexuelle dans ces deux perspectives théoriques : Bourdieu analyse la domination masculine en tant que domination symbolique et économique (le symbolique redoublant l'économique) avec pour horizon ultime la "libération" de la femme. Foucault est la référence de Judith Butler pour déplacer le questionnement : on dépasse la simple critique de la cristallisation de la différence sexuelle en un système social de domination pour aller vers la remise en cause de l'identité sexuelle entendue comme normalisation de la sexualité. D'un côté la différence sexuelle est simplement conçue comme une assignation à des positions dans un système de domination (et les femmes sont invitées à en prendre connaissance pour s'en libérer) et, de l'autre, cette même différence sexuelle est produite par les normes de pouvoir ; elle est donc elle-même une construction sociale qui "invente" le sujet sexué (et elle n'est plus seulement une réalité donnée investie par la domination). En ce dernier sens, le sujet est donc tout à la fois assujéti et libre de jouer avec les normes de l'identité sexuelle. Et la "connaissance" n'est plus que la mise en mots du pouvoir : elle n'est donc en rien "libératrice".

Bourdieu se situe donc plus ou moins dans la perspective classique d'un féminisme à la Beauvoir : le deuxième sexe revendique l'égalité pour se libérer de la domination qui s'exerce sur lui (Bourdieu ajoutant à cette perspective l'appareillage sophistiqué d'une sociologie qu'ignorait Beauvoir). Pour Judith Butler, qui se réfère à Foucault, c'est l'identité sexuée qui mérite d'être interrogée en tant qu'elle est une normalisation "performative" des corps par des pouvoirs. Des pouvoirs qui assujétissent ; mais aussi des pouvoirs qui, parce qu'ils assujétissent, créent du sujet. De drôles de sujets, cependant. En effet, le sujet ne prend consistance que dans la tension entre pouvoir et domination, que dans ses rapports à la norme. Le sujet est donc avant toute chose – pour Foucault comme pour Bourdieu – du corps, de la sexualité et du genre.

L'interpellation

Althusser considérait que la catégorie de sujet était doublement constitutive de l'idéologie : d'une part cette catégorie conditionne jusqu'à l'existence même de toute idéologie (pas d'idéologie sans sujet) et, d'autre part, « *toute idéologie a pour fonction (qui la*

défini) de “constituer” des individus concrets en sujets »⁵⁶. Cette constitution de l’individu concret en sujet se fait sous la forme de l’interpellation : « Hé, vous, là-bas ! ». Du simple fait de se retourner, l’individu se trouve assigné – et se reconnaît comme assigné – en tant que sujet : il porte un nom, a une identité et s’inscrit dans un devenir qu’il a à être. Et c’est bien pourquoi « les individus sont toujours-déjà des sujets »⁵⁷. Ainsi, il va de soi que « c’est une seule et même chose que l’existence de l’idéologie et l’interpellation des individus en sujets »⁵⁸ : en effet, ce n’est pas l’idéologie qui constitue l’individu en sujet et ce n’est pas le sujet qui constitue l’idéologie. Il y a de l’idéologie et du sujet, l’un n’allant pas sans l’autre. Et, concrètement, l’idéologie interpelle les individus en sujets. C’est pourquoi « les sujets “marchent tout seuls” »⁵⁹ et se soumettent (c’est-à-dire obéissent à une autorité supérieure) activement (c’est-à-dire en tant que subjectivité libre) à un Sujet (qui peut être « Dieu, [...] sa conscience, [le] curé, [...] de Gaulle, [le] patron, [...] l’ingénieur »⁶⁰). Althusser illustre l’achèvement de tout ce mécanisme de l’interpellation par la locution « ainsi soit-il ! » : tout se passe comme si le sujet de l’interpellation ne pouvait que souhaiter que s’accomplisse la prière du Sujet. Et, en dernière analyse, quel est le contenu de la prière du Sujet ? C’est « la reproduction des rapports de production »⁶¹. Et tout cela s’effectue au travers de la structure de « doublement spéculaire »⁶² qui lie, en miroir, le Sujet (quel qu’il soit) de l’idéologie avec les sujets concrets.

L’analyse développée par Althusser a provoqué des commentaires abondants parmi les penseurs critiques inspirés par le marxisme et/ou par les travaux de Foucault. Mais, pour nous qui tentons de saisir les traits de l’homme tel que le produit la gouvernementalité néolibérale et qui en cherchons le mode original de subjectivation, que faire de l’interpellation

56. Althusser, « Idéologie et Appareils Idéologiques d’État », *Positions*, Éditions sociales, Paris, 1976, p. 110. Formulation, dans un premier temps, légèrement différente dans *Sur la reproduction* : « toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de “constituer” les sujets concrets (comme vous et moi) » (p. 223). Ce qui devient un peu plus loin : « toute idéologie interpelle les individus concrets en sujets concrets, par le fonctionnement de la catégorie de sujet » (p. 225). Ce balancement entre la notion d’individu et celle de sujet semble s’achever avec l’affirmation selon laquelle il n’y a « de sujet concret que supporté par un individu concret » (p. 226), mais le raisonnement aboutit à un renversement paradoxal : « les individus sont “abstraits” par rapport aux sujets qu’ils sont toujours déjà » (p. 228).

57. *Positions*, p. 115. Légère variation dans *Sur la reproduction* : « vous et moi sommes toujours déjà des sujets » (p. 225).

58. *Positions*, p. 114 et *Sur la reproduction* p. 227.

59. *Positions* p. 121 ; dans *Sur la reproduction* : « les sujets “marchent”. Ils “marchent tout seuls” » (p. 233).

60. *Positions* p. 121 et *Sur la reproduction* p. 233.

61. *Positions* p. 121. Dans *Sur la reproduction* on trouve la même formulation (p. 235), mais elle est précédée par un énoncé qui détaille le mécanisme : « pour que la reproduction des rapports de production soit assurée, chaque jour, à chaque seconde, dans la “conscience”, c’est-à-dire dans le comportement matériel des individus » (p. 233).

62. *Sur la reproduction*, p. 232.

althussérienne ? Dans un premier moment, il est possible d'essayer de formuler ce qui pose problème au regard de ce que nous avons précédemment dégagé quant au rapport entre les notions de sujet, de pouvoir et de domination. La première difficulté tient globalement à ce que l'on pourrait qualifier de substantialisation, et même de triple substantialisation. Toute la construction d'Althusser se présente comme un face-à-face entre deux instances : d'un côté l'idéologie qui interpelle (qui est comme habitée par un Sujet majuscule) et de l'autre un individu interpellé (qui est comme habité par un sujet minuscule). Plus que de deux instances, il s'agit de deux rôles : un souffleur qui dit le texte et un acteur qui... dit le même texte. Mais, quel que soit le terme qu'on utilise, on est bien dans un raisonnement qui substantifie deux pôles dont la relation (la réciprocité grâce à laquelle l'un constitue l'autre, et retour en sens inverse) est figée dans une structure. On a donc affaire à trois substantialisations : la première c'est la substantialisation de l'idéologie, une idéologie dont on peine à percevoir, dans une telle architecture, en quoi elle est historiquement produite et située. Le Sujet de l'idéologie peut varier, mais l'instance qu'incarne l'idéologie apparaît comme une substance qui surplombe l'histoire et la lutte des classes. La seconde substantialisation, c'est celle du sujet en tant que sa place est assignée par le rapport qu'il entretient avec le Sujet de l'idéologie : l'individu est destiné à être toujours-déjà interpellé et son destin est nécessairement de prendre d'emblée la forme-sujet. La troisième substantialisation, c'est celle de l'idéologie qui est rabattue sur la forme générale de l'Appareil Idéologique d'État. Et cette forme réduit ces appareils (les syndicats, l'École, etc.) à n'être que les instruments de la classe dominante sans qu'ils puissent être intérieurement traversés par les effets de la lutte des classes :

« [...] alors que Gramsci faisait apparaître ces institutions, constitutives de ce qu'il appelle la « société civile », comme des instances d'affrontement entre les classes, la notion d'"appareil d'État" d'Althusser réintroduit un concept abruptement asymétrique, celui d'instrument du pouvoir d'une classe sur l'autre. »⁶³

De la sorte, c'est l'État tout entier qui est substantialisé ; et la différence entre appareil idéologique et appareil répressif devient assez floue puisque tous les appareils d'État sont uniformément des instruments au pouvoir de la classe dominante, sans rien de plus ou de moins. Il devient même délicat de comprendre pourquoi les uns fonctionneraient à l'idéologie alors que les autres fonctionneraient à la répression.

Il apparaît peu discutable que ces trois substantialisations sont incompatibles avec la catégorie foucauldienne de pouvoir (qui suppose réseau, dispositif, norme disciplinaire ou

63. Jacques Bidet, « Le sujet interpellé : au-delà d'Althusser et de Butler », *Actuel Marx* 2017/1 (n°61), p. 187.

biopolitique, *et* résistance des sujets) et avec la notion bourdieusienne de domination (qui suppose homologie entre structures sociales objectives et structures mentales subjectives, avec des possibles dans la conduite des agents). Foucault et Bourdieu ont d'ailleurs toujours souligné, l'un comme l'autre, la distance infranchissable qui les séparait de la conception althusserienne de l'idéologie et de ses appareils d'État. Penser le sujet des sociétés néolibérales peut se faire soit avec les notions (souples et aux contours peut-être incertains) de pouvoir et de domination, soit avec les concepts d'idéologie et d'AIE. Il semble difficile de concilier les deux approches.

Cependant, sans prétendre fondre le sujet entrepreneur de soi dans le sujet interpellé d'Althusser, on peut relever au moins deux points concrets de convergence qui permettent d'éclairer les mécanismes de constitution du sujet généré par la gouvernementalité (Foucault) et/ou par la domination (Bourdieu) dans les sociétés contemporaines telles que les bâtissent méthodiquement les politiques néolibérales. La première convergence, c'est l'idée partagée par les trois approches (gouvernementalité, domination et interpellation) que le sujet néolibéral est à la fois le produit et le producteur d'une *injonction* : l'injonction à se retourner et à s'identifier en réponse au « Hé ! Vous, là-bas ! », ou bien l'injonction à faire fructifier son capital humain en un environnement concurrentiel reconnu et assumé. Et la caractéristique de cette injonction, dans les deux cas, c'est qu'elle ne "tombe" pas du dehors (chez Althusser elle tombe assez explicitement du Ciel, mais cela est immédiatement compensé par le « ainsi soit-il ! » du sujet) mais qu'elle vient du dedans, ou plutôt d'un dedans sans dehors. En fait, tout se passe comme si l'injonction qui constitue le sujet tombait de nulle part : il n'y a ni dedans ni dehors ; il n'y a pas d'un côté ce qui délivre l'injonction et de l'autre ce qui la reçoit. Le sujet, c'est l'injonction. Sans plus.

Le second point concret de convergence, c'est la mise en évidence de la *culpabilité* comme résultat de cette constitution du sujet par l'injonction. Le sujet de l'interpellation ne peut que se reconnaître et se vivre comme coupable si n'advient pas ce à propos de quoi il a concédé que les choses devaient être ainsi que la prière le dit. De même, le sujet des sociétés structurées par la concurrence, la consommation et l'impératif de la réussite sociale se condamne à éprouver son insuffisance, son impuissance et son incapacité. Il reçoit en récompenses la dépression et la culpabilité d'exister comme un "assisté". Il faut cependant ajouter que, pour l'individu entrepreneur de lui-même, la culpabilité n'est pas celle de celui qui sait avoir franchi la limite posée par la Loi (Althusser parle explicitement de la Loi et inscrit la culpabilité dans le rapport à la Loi) ; elle prend plutôt pour lui la forme oppressante

du sentiment d'insuffisance de celui qui ne peut répondre à l'injonction d'avoir à être l'entrepreneur – à succès – de ses propres jouissances. Avec l'interpellation, le sujet est coupable devant le Sujet (Dieu, sa conscience, le patron, etc.) alors qu'avec le sujet entrepreneur de lui-même le sujet est coupable devant le sujet lui-même (il n'a ni Dieu, ni patron, ni conscience devant qui il serait redevable). Un procès sans Sujet, mais non sans sujet.

À côté de ce que l'on peut retenir de l'interpellation pour saisir les ressorts de l'assujettissement dans les sociétés contemporaines gagnées par la logique néolibérale, il y a aussi ce qu'il faut clairement en écarter. À commencer par l'idéologie. En effet, la notion d'idéologie telle qu'elle fonctionne dans la structure décrite par Althusser se présente comme une sorte de discours uniforme et cohérent qui la réduit à n'être que le discours de la classe dominante, ou plus exactement le discours qui sert les intérêts de la classe dominante. Il y a dans cette représentation de l'idéologie au moins deux présupposés qui posent problème : le premier, c'est l'oubli des effets des contradictions de classe dans les représentations idéologiques qui circulent à un moment donné et dans une situation donnée. En effet, s'il y a bien de l'idéologie dominante, cela signifie que les idées de la classe dominante bénéficient de la puissance matérielle de cette classe mais qu'elles sont aussi confrontées à des résistances. Et dire que les idées de la classe dominante m'interpellent, ce n'est pas dire que, en tant que sujet, je suis purement et simplement condamné à dire « ainsi soit-il ! ». Le second présupposé à discuter, c'est la réduction de l'idéologie à n'être qu'un discours. Une telle réduction conduit à considérer que, face à l'interpellation, le corps n'a, en dernière instance, qu'une chose à faire : s'incliner, s'agenouiller. On doit probablement accorder au corps une implication beaucoup plus active dans les mécanismes d'assujettissement.

Le second présupposé problématique, c'est celui qui accompagne la notion d'Appareil Idéologique d'État. On y retrouve concrètement la même tendance que celle que l'on vient de questionner à propos de la notion générale d'idéologie. Les appareils idéologiques sont pensés comme des ensemble cohérents et uniformes qui sont les simples intermédiaires qui relient l'idéologie au sujet. Ce qui revient à considérer que l'État lui-même est un tout homogène et sans contradiction qui exerce le pouvoir de la classe dominante sur les classes dominées. Cette appréhension de l'État comme un tout homogène introduit le troisième présupposé de la théorie althussérienne de l'interpellation : une concentration de la question de la domination et du pouvoir sur le seul État ; cette concentration est manifestement directement liée à la conception léniniste de l'activité politique révolutionnaire. Le problème de cette

représentation de l'État, pour nous qui cherchons à comprendre les mécanismes de l'assujettissement de l'art de gouverner néolibéral, c'est que l'État du capitalisme néolibéral n'a plus aujourd'hui ni les contours ni les pouvoirs que l'État possédait encore dans le contexte du capitalisme monopoliste d'État des années 1960. Et, surtout, il ne bénéficie plus de la légitimité qu'il avait avant la financiarisation de l'économie puisqu'il s'est mis, de lui-même, sous la dépendance des marchés financiers, et même sous la dépendance idéologique de l'idée même de marché : l'État doit désormais se régler sur la concurrence. Dans un tel paysage économique et idéologique, la notion d'AIE devient largement inopérante car ce qui est à réfléchir prioritairement c'est la façon dont les marchés réussissent à dicter aux États leurs politiques, leurs limites d'action et leurs discours. En quelque sorte, ce sont désormais les marchés qui interpellent les États (et non les AIE qui interpellent les individus) ; et ce sont les États qui répondent... « ainsi soit-il ! ».

Au terme de cette rapide analyse critique de l'interpellation althussérienne, on peut se demander ce qu'il conviendrait positivement de réintroduire pour lui donner la consistance nécessaire à une compréhension de l'assujettissement des individus "néolibéralisés". Globalement, il s'agit du corps (corps sur lequel, nous l'avons vu, Foucault comme Bourdieu – quoique de manières fort différentes – insistent fortement pour comprendre les mécanismes disciplinaires, les mécanismes biopolitiques ou les mécanismes de domination). Pour réintroduire le corps dans l'interpellation (et ne plus se cantonner au corps qui se retourne parce qu'il est hélé), on pourrait s'autoriser à jouer avec les sens du verbe interpellier : interpellier, ce n'est pas se contenter de s'adresser vivement à quelqu'un mais c'est aussi l'interpellier au sens où des policiers interpellent un individu, c'est-à-dire s'en saisissent avant de l'interroger. En ce second sens, l'interpellation débute par une espèce de corps-à-corps. Si l'on prend le risque de jouer ainsi avec le sens des mots, on retrouve alors le fait fondamental que l'assujettissement, plus qu'une histoire de Sujet, d'idéologie ou d'AIE, est une affaire de corps qui sont rendus dociles parce qu'ils se conforment à des normes.

À l'âge néolibéral, cette interpellation qui assujettit s'habille sous les attributs de la norme : celui qui décline une identité qui se situe dans les marges de tolérance de la norme sera interpellé pour sa propre sécurité et pour son propre bien. L'individu hors-norme – c'est-à-dire l'anormal – sera interpellé vigoureusement, voire brutalement ; ce qui reviendra à le dépouiller d'emblée de sa qualité de sujet possible (s'il est hors norme, il n'est pas "normalement" assujetti, et pas "normalement" interpellable) : il sera enfermé, éliminé, voire exterminé. On est en train de toucher ici du doigt le décalage important qui existe entre le

capitalisme tel qu'il était à l'époque du marxisme d'Althusser et l'hyper-capitalisme du néolibéralisme actuel : chez Althusser *tous* les individus sont encore interpellés en sujets, parce que la reproduction sociale a pour horizon de faire de chacun un producteur dont on exploitera la force de travail. Dans le capitalisme néolibéral, l'interpellation change de fonctionnement : elle trie entre ceux qui sont appelés à être des sujets (c'est-à-dire des entrepreneurs de soi) et ceux qui ne seront pas, ou plus, des sujets parce qu'ils sont "de trop", c'est-à-dire tous ceux qui sont devenus inutiles et inutilisables pour la production de valeur, ceux à qui on ne peut plus réserver aucun rôle dans les aventures de la marchandise. Si l'on accepte ce gauchissement de l'interpellation althussérienne – un gauchissement destiné à l'adapter aux spécificités du capitalisme néolibéral –, on élimine alors la distinction althussérienne entre appareils idéologiques et appareils répressifs : les instruments idéologiques et les instruments répressifs forment des réseaux qui fonctionnent comme des *dispositifs*. On a alors besoin d'analyser des dispositifs et non des appareils. Il reste encore en suspens la question de l'État : nous y reviendrons ultérieurement.

Pour en revenir au sujet et en finir avec l'interpellation, il faut constater, en suivant le bref détour que Judith Butler fait par Lacan et Zizek, la nécessaire incomplétude du sujet interpellé : « L'idée du sujet incomplet ou barré semble être là pour garantir une certaine incomplétude de l'interpellation : "Tu me nommes *ainsi*, mais ce que je suis est hors de portée sémantique de toute tentative linguistique pour me capturer". »⁶⁴ À l'opposé du système clos que propose Althusser, l'interpellation se révélerait plutôt toujours et nécessairement incomplète, donc articulée avec un sujet dont l'identité est, elle aussi, toujours et nécessairement incomplète⁶⁵. Judith Butler insiste sur les éléments constitutifs de l'interpellation : la Loi, la culpabilité et la langue. La fonction primordiale de la langue la conduit à concevoir que le « retournement [celui de l'individu hélé par l'interpellation "hé, vous, là-bas !"] serait alors simplement le signe de l'inévitable soumission qui installe le sujet dans la langue »⁶⁶. À partir de cette préséance de l'inscription dans la langue, elle met en cause l'idée-même de faire le récit de la formation du sujet : « le récit qui cherche à rendre

64. Judith Butler, « Remettre en jeu l'universel. L'hégémonie et les limites du formalisme », dans *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*, Seuil, 2017, p. 30.

65. Il resterait alors à se demander si cette incomplétude est à penser comme un effet de fermeture indépassable (à penser avec le sujet barré de Lacan) ou comme un effet d'ouverture (à penser avec le sujet du souci de soi de Foucault).

66. Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, p.172.

compte de la manière dont le sujet vient à l'être suppose en effet l'existence grammaticale du sujet. »⁶⁷.

Cette critique semble déplacer le fondement du sujet de l'idéologie vers la langue, mais elle se méprend peut-être sur l'intention d'Althusser : il ne s'agit sans doute pas pour Althusser de faire un impossible *récit* de la genèse du sujet, de raconter le passage d'une sorte "d'avant le sujet" à la situation où il y a du sujet. En fait, l'Idéologie conditionne la forme sujet et, dans le même mouvement, l'existence du sujet conditionne la forme Idéologie. Mais l'une ne précède pas l'autre, ni dans un sens ni dans l'autre. Les deux sont toujours déjà là et la question de la formation du sujet ne se pose jamais dans les termes du récit d'un événement originaire et fondateur. Dès lors, dans cette appréhension de l'interpellation, la question de la formation du sujet n'est pas une question ontologique (qui chercherait à déterminer ce qui rend possible l'avènement du sujet et qui ne pourrait donc manquer d'interroger son rapport avec la langue et la Loi). C'est une question historique : dans cette dynamique de pensée, il faut alors pousser l'interpellation althussérienne au-delà d'Althusser et constater qu'il existe des formes historiquement variables de subjectivation. En effet, c'est toujours à l'intérieur de dispositifs historiques déterminés que se constitue telle ou telle forme, elle aussi historique, de sujet. Et un dispositif ce n'est pas quelque chose qui s'enracine dans des formes permanentes, stables et essentialisées comme la Loi, la culpabilité ou la langue. C'est quelque chose qui entremêle, de façons différentes selon les époques, des savoirs (c'est-à-dire des formes de dire-vrai), des pouvoirs et des sujets. Envisager ainsi la question du sujet contraint à réexaminer la notion d'idéologie et le rôle fondamental qu'Althusser lui concède.

Critique de la notion d'idéologie

Dans l'analyse de l'interpellation, nous avons pu mesurer combien le recours à la notion d'idéologie multiplie les problèmes et les difficultés dans l'analyse de l'assujettissement. Il est sans doute temps de lever certaines ambiguïtés, donc de se demander si cette notion, en tant que facteur explicatif déterminant des phénomènes historiques, doit être conservée ou s'il est préférable de l'écarter : Althusser en faisait une notion centrale, Foucault ne voulait pas en entendre parler et Bourdieu l'utilisait à l'occasion sans jamais en faire une notion centrale. Si on choisit de la conserver, il faudra donc s'interroger sur les limites, les contenus et les fonctions qu'il convient de lui accorder.

67. *Ibid.*

On le sait, et on a déjà pu le constater dans le développement consacré à l'interpellation, la notion d'idéologie occupe un rôle central dans la philosophie d'Althusser. Et c'est très exactement cette centralité que Foucault conteste quand il s'agit de construire l'analyse historique et critique des dispositifs ; pour ce dernier, on n'a aucun besoin de la notion d'idéologie pour analyser les articulations – spécifiques à chaque époque – entre formes de savoir, formes de pouvoir et formes d'assujettissement. Le point de vue de l'un est tout aussi matérialiste que celui de l'autre, et l'on peut considérer que le dispositif comme l'idéologie sont par définition des forces matérielles (et pas seulement un empilement d'idées). Althusser l'écrit clairement : « une idéologie existe toujours dans un appareil et sa pratique, ou ses pratiques. Cette existence est matérielle. »⁶⁸ Il n'y a donc aucun doute : pour le matérialisme historique, la force d'une idée procède de la force de l'appareil qui la fait exister et qui la soutient matériellement. C'est pourquoi il ne peut y avoir d'idéologie sans appareil idéologique. Une lecture naïve pourrait alors se laisser aller à poser une analogie sauvage avec la notion foucauldienne de dispositif car le savoir serait au pouvoir ce que, dans le matérialisme historique, l'idéologie est à l'appareil idéologique. Mais si Foucault s'est toujours montré très hostile à la conception althussérienne, c'est que cette analogie repose sur quelques confusions qui font bon marché de ce qui sépare définitivement Foucault d'Althusser.

La première de ces confusions, c'est celle qui superpose arbitrairement la notion althussérienne d'idéologie avec celle de savoir. Dans la conception marxiste, l'idéologie s'oppose à la science ; cela signifie que le sujet de connaissance entretient un rapport troublé à la vérité et que le trouble prend source dans les rapports sociaux et la lutte des classes : l'idéologie traduit en idées la domination d'une classe sur une autre et elle a pour fonction d'obstruer l'accès à la connaissance scientifique des rapports de domination et des intérêts de classe. Ce que Foucault résume ainsi en 1974 :

« Dans les analyses marxistes traditionnelles, l'idéologie est une espèce d'élément négatif à travers lequel se traduit le fait que la relation du sujet avec la vérité, ou simplement la relation de connaissance, est troublée, obscurcie, voilée par les conditions d'existence, par les relations sociales ou par les formes politiques qui s'imposent de l'extérieur au sujet de la connaissance. »⁶⁹

Cette conception de l'idéologie repose sur un double postulat que Foucault ne peut accepter :

68. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., p. 299.

69. *DE* n° 139, « La vérité et les formes juridiques » (1974), tome II, p. 552.

1/ Il existerait à l'intérieur du dire-vrai (c'est-à-dire des discours qui aspirent à dire le vrai) une frontière ferme et claire entre la science (le vrai savoir) et l'idéologie (les faux savoirs) ; et cette frontière apparaîtrait clairement à qui peut la penser à partir de la vérité première, celle de la division en classes propres à toutes les formations sociales.

2/ Le sujet de connaissance est donc « en droit [...] ouvert à la vérité »⁷⁰. Ce qui revient à situer le sujet, en tant que sujet de connaissance, dans un espace qui serait lui-même hypothétiquement coupé des déterminations historiques produites par la division en classes. C'est dans la lutte des classes que la classe dominante fabrique une idéologie, conforme à ses intérêts, qui empêche l'accès du sujet de connaissance à la vérité. Le sujet est donc originairement, en tant que sujet de connaissance, un a priori (métaphysique) pur qui est, à l'origine, soustrait aux effets des rapports sociaux et des déterminations économiques. Par conséquent, c'est ce sujet originaire et premier qu'il s'agit de restaurer contre les impuretés de l'idéologie.

Foucault récuse explicitement ces deux postulats : le sujet de connaissance est lui-même un sujet historique, donc il ne peut être donné à l'origine, avant toute détermination historique. Tout au contraire, dans une perspective matérialiste, ce sujet ne peut jamais prétendre être autre chose qu'un produit historique :

« [...] en fait, les conditions politiques, économiques d'existence ne sont pas un voile ou un obstacle pour le sujet de connaissance, mais ce à travers quoi se forment les sujets de connaissance, et donc les relations de vérité. Il ne peut y avoir certains types de sujets de connaissance, certains ordres de vérité, certains domaines de savoir qu'à partir de conditions politiques qui sont le sol où se forment le sujet, les domaines de savoir et les relations avec la vérité. »⁷¹

En effet, le rapport entre le sujet de connaissance et les structures politiques n'est pas un rapport d'extériorité : les structures politiques ne viennent pas s'appliquer de l'extérieur au sujet de connaissance. C'est dire que les structures politiques sont « constitutives du sujet de connaissance » : elles lui sont internes, elles lui donnent des limites historiquement variables et elles déterminent ainsi des « modèles de vérité »⁷². Le véritable problème n'est donc pas de faire le tri entre des discours vrais (la science) et des discours faux (l'idéologie). C'est « de voir historiquement comment se produisent des effets de vérité à l'intérieur de discours qui ne

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*, p. 552-553. On notera que, dans un premier temps, les discours de vérité sont présentés comme déterminés politiquement et économiquement. Puis, dans la phrase suivante, le vrai n'est plus déterminé que politiquement ; l'économique disparaît. Simple distraction ou volonté de se distinguer fortement de la détermination en dernière instance par l'économie ?

72. *Ibid.*, p. 553.

sont en eux-mêmes ni vrais ni faux »⁷³. Il ne s'agit donc plus d'entreprendre un impossible travail de démystification destiné à restaurer le vrai contre le faux (et permettre ainsi au sujet de ne plus se laisser abuser). Il s'agit de mesurer des effets de vérité parce que ce sont ces effets matériels qui s'articulent à des pouvoirs, des institutions, des règlements ou des pratiques quotidiennes pour former un dispositif à l'intérieur duquel émerge une forme – historiquement déterminée – de sujet.

Le matérialisme de Foucault est donc plus radical que celui d'Althusser : en recourant à la notion d'idéologie et en l'opposant à la science, Althusser maintient et perpétue une dimension fondamentalement anhistorique du sujet. Logiquement, il y aurait d'abord le sujet, puis la division en classes et enfin l'idéologie qui mystifie le sujet pour qu'il n'aperçoive pas la réalité de la lutte des classes. Le sujet conçu de cette manière est en quelque sorte ce qu'il convient de débarrasser des illusions de l'idéologie pour que l'émancipation de la domination de classes soit enfin possible. C'est toute cette fable – fable aux yeux de Foucault – qui donne consistance à l'idée d'émancipation ; or, Foucault récuse et cette idée et cette fable parce que le vrai ne se distingue, circonstanciellement, du faux qu'en tant qu'il y a des effets de vérité conditionnés par des dispositifs historiquement déterminés. Le vrai ne précède donc pas les déterminations économiques et politiques mais il procède de ces déterminations puisqu'elles dessinent des frontières – fluctuantes au fil du temps historique – entre vrai et faux.

Pour entreprendre une histoire matérialiste des formes de subjectivation, et pour esquisser une anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral, il semble bien qu'on puisse se passer de la notion althussérienne d'idéologie et du sujet de connaissance anhistorique qu'elle présuppose implicitement ; il semble bien aussi qu'on doive faire l'économie d'une conception anhistorique du vrai (la science contre l'idéologie) et de l'émancipation qu'elle assigne comme finalité ultime à l'histoire (une lecture téléologique de l'histoire).

Foucault utilise encore un autre argument contre le recours à la notion marxiste d'idéologie : elle pose un problème à qui souhaite faire œuvre d'historien. En effet, elle repose sur un paradoxe puisque, d'un côté, elle met en avant la force des idées dans l'histoire (les idées fausses venant faire barrage à la puissance émancipatrice des idées vraies) et, d'un autre côté, elle fait de l'idéologie une superstructure nécessairement dépendante de l'infrastructure économique : « l'idéologie est en position seconde par rapport à quelque chose qui doit fonctionner pour elle comme infrastructure ou déterminant économique,

73. *DE* n° 192, « Entretien avec Michel Foucault » (1976), tome III, p. 148.

matériel, etc. »⁷⁴. Ce rapport infrastructure/superstructure demeure difficilement pensable. La détermination en dernière instance est celle de l'infrastructure. Toutefois, conjonctuellement, l'infrastructure peut produire une formation sociale dans laquelle la superstructure prend mystérieusement la position d'instance déterminante. C'est sans doute pour échapper à ces constructions formalistes et obscures que Foucault propose de mettre de côté la notion marxiste d'idéologie : on analyse des dispositifs, c'est-à-dire des produits historiques qui organisent en un ensemble cohérent des formes de pouvoir, des formes de savoir et des formes de subjectivation. Pourtant, ce pas de côté n'a pas tout à fait empêché Foucault de venir buter en diverses occasions sur la question de la détermination par l'économie. Ainsi, par exemple, comment expliquer la naissance de l'asile ou de la prison indépendamment du besoin de bras pour le capitalisme naissant ? On pourrait considérer que Foucault entretient une discussion sans fin avec le matérialisme historique : sans fin parce qu'elle ne s'achève jamais, mais aussi sans fin parce que sans émancipation finale.

La dette

Dans *La Société punitive* Foucault fait plusieurs remarques qui visent à expliquer que la dette est une des formes de pouvoir contribuant à l'assujettissement. Il ne s'agit pas alors pour lui de souligner l'évidence : il va de soi que le débiteur est au pouvoir de celui – ou de l'institution – qui lui a fait crédit. Mais en quel sens le débiteur est-il assujetti au pouvoir de son créancier ? Si l'on cherche à expliciter ce qu'implique la dette, on constate que, par définition, elle opère la transformation du temps de la vie en force de travail : le travailleur qui doit rembourser (ou qui, paradoxalement, épargne par anticipation pour ne pas avoir à s'endetter) doit sacrifier de son temps de vie à venir (ou présent quand il épargne) sous la forme d'une force productive offerte pour réduire sa dette (ou, quand il épargne, pour pouvoir, à l'avenir, se soustraire au mécanisme asservissant de la dette). Par conséquent, on peut penser le prêt (et l'endettement qu'il provoque) comme un *dispositif disciplinaire* visant à assujettir et enchaîner l'individu au statut de travailleur. Cela expliquerait la généralisation et l'extension grandissantes du crédit dans les sociétés disciplinaires. Cela signifie donc que le crédit n'est pas seulement un mécanisme économique. Dans le capitalisme, il joue un rôle encore plus fondamental que celui de moteur de l'activité économique, de facteur de croissance ; il a pour fonction première de créer de l'obéissance et de garantir à long terme la

74. *Ibid.*

transformation du temps de vie de l'individu endetté en temps de travail productif. Ainsi, la dette crée la nécessité du travail productif à venir ; elle assujettit de la sorte le travailleur à la discipline de travail. Et, de cette manière, elle garantit la perpétuation du travail productif. La finalité productive du travail (produire ce dont on a besoin pour vivre) se trouve donc soumise, pour les individus, à une finalité disciplinaire qui est l'expression même du pouvoir. Le pouvoir n'est pas d'abord celui de l'exploiteur qui extorque un surtravail. Si l'appropriation du surtravail est possible c'est d'abord parce que l'individu se condamne, comme de lui-même, à obéir au mécanisme de l'endettement : le pouvoir, avec le dispositif de la dette, transforme l'individu en salarié obéissant puisqu'il va devoir durablement transformer de son temps de vie en temps de travail productif.

Dans le néolibéralisme, le mécanisme économique de la dette est plus que jamais présent. On peut même faire l'hypothèse qu'il s'est étendu des individus aux États avec la même fermeté disciplinaire dans les deux cas. En effet, un des poncifs les plus rabâchés par les différentes variétés d'experts néolibéraux (économistes orthodoxes, dirigeants d'entreprise, journalistes dominants) est que la dette publique est aujourd'hui insupportable et qu'elle fait peser un endettement terrifiant sur les générations à venir. Avec, à l'horizon, cette angoissante question : comment les générations futures vont-elles pouvoir s'y prendre pour rembourser une dette aussi colossale ? Nous ne reviendrons pas ici sur le caractère frauduleux du raisonnement : oubli du patrimoine public (qui, formellement, appartient à tous), oubli du fait que l'endettement public contribue à l'activité et à la croissance, occultation des multiples possibilités (déjà utilisées par le passé) pour réduire une dette publique (croissance, inflation, monétisation, dénonciation de dettes illégitimes) ; sans compter l'artifice comptable absurde de la comparaison du volume total des dépenses publiques avec le PIB⁷⁵. Nous nous attacherons à cerner la fonction de ces admonestations. En effet, derrière la question posée concernant le passif qui serait légué aux générations à venir – la question de savoir « comment rembourser » – il y a une injonction toute simple : nous serions désormais prisonniers pour plusieurs générations de la nécessité de produire davantage pour rembourser cette dette et, surtout, de produire à un moindre coût (moins de protection sociale, plus de précarité, moindre part des salaires dans la valeur ajoutée). On a donc le même dispositif

75. Voir, par exemple, les articles de l'économiste Jean Gadrey, « Macron recalé à l'épreuve d'économie du Bac : parler de la "part des dépenses dans le PIB" est une ineptie ! », 6 janvier 2019 (<https://blogs.alternatives-economiques.fr/gadrey/2019/01/06/macron-recale-a-l-epreuve-d-economie-du-bac-parler-de-la-part-des-depenses-dans-le-pib-est-une-ineptie>) et de Francisco Vergara « La "part" des dépenses publiques dans le PIB. Les dépenses publiques ne sont pas "une part" du PIB », *Le Monde*, édition du 14 novembre 2011.

disciplinaire que précédemment. Mais il a désormais changé d'échelle : d'une part, nous voilà tous massivement engagés à être obéissants. Et, d'autre part, le dispositif joue désormais sur au moins une génération (et si notre génération ne s'engage pas à être plus flexible et plus productive, elle engage ses enfants, ses petits-enfants, etc.). On peut d'ailleurs facilement mesurer la fonction immédiate de ce petit refrain sur la dette publique : il faut réduire les dépenses de l'État-providence, donc il faut devenir plus flexible et accepter de renoncer à toutes sortes de conquêtes sociales. Si l'on prête bien l'oreille à cet assommant discours sur la dette publique, on entend l'injonction néolibérale : il faut être durablement plus productif et plus rentable, et pour cela renoncer aux « avantages acquis » (pour rembourser et pour créer moins de dette publique), accepter de vivre plus austèrement et d'être moins protégé contre les accidents de la vie (chômage, accidents du travail, problèmes de santé, vieillesse).

Il existe un autre domaine dans lequel le modèle de la dette est venu, dans notre actualité petit à petit s'imposer : celui de la rationalité pénale. Dans un article de 2012⁷⁶, Olivier Razac propose une histoire synthétique de la rationalité pénale ; elle permet de constater, à l'époque contemporaine, l'émergence d'une logique de dette dans les dispositifs de sûreté. On aurait une évolution en trois temps (trois temps qui correspondent assez fidèlement au triptyque foucauldien souveraineté / disciplinaire / biopolitique⁷⁷) :

« un pouvoir de souveraineté qui se caractérise par le point fixe de la loi codant des interdits et fonctionnant au jugement. Un pouvoir disciplinaire qui impose des conduites selon des règles et fonctionne à la surveillance. Et un pouvoir de régulation qui pilote en temps réel le flux de ce qui arrive et qui fonctionne à la gestion. »⁷⁸

Ce qui est intéressant, c'est que le modèle (biopolitique) de la gestion subit une transformation au fil du XX^e siècle : on introduit l'expertise psychiatrique dans le procès pénal. Cela entraîne un déplacement de l'objet de la sanction pénale : cet objet se décale du délit (registre objectif) à la personnalité du délinquant (registre subjectif). Ce déplacement est pensé par les institutions judiciaires comme une humanisation du procès. Dans les faits il a

76. Olivier Razac, « L'hydre pénale à trois têtes », *Multitudes*, 2012/4, n°51, p. 22-26.

77. Olivier Razac substitue cependant à la notion de biopolitique celle de « gestion cybernétique postmoderne de la troisième révolution industrielle (informationnelle) », sans qu'il soit aisé de percevoir ce que pourrait ajouter à la biopolitique le recours à la cybernétique et au postmoderne (*ibid.*, p. 23). D'autant que Foucault refusait explicitement le concept de postmodernisme ; interrogé par Gérard Raulet en 1983, il rejetait fermement l'idée d'un postmodernisme (en tant qu'il est supposé correspondre avec une extinction du grand récit de la raison) : « il n'y a aucun sens sous la proposition selon laquelle la raison est un long récit qui est maintenant terminée, avec un autre récit qui commence. » (*DE* n°330, « Structuralisme et poststructuralisme », tome IV, p. 448)

78. *Ibid.*, p.23.

donné naissance à « une pensée épidémiologique de la délinquance »⁷⁹, c'est-à-dire à une pensée dans laquelle la question de la prévention des risques de passage à l'acte devient la priorité. Il ne s'agit donc plus seulement de sanctionner, mais de prévenir la commission des délits et des crimes. Il faut par conséquent commencer par constituer un savoir qui permettra d'évaluer les risques. Puis, ensuite, concevoir les moyens d'empêcher le passage à l'acte. Tout ce processus correspond à la constitution de ce que Foucault caractérisait comme un complexe « juridico-médical » dont le centre est l'expertise psychiatrique. Bien entendu, le champ de compétences d'une telle expertise porte sur certains types de délits et pas sur d'autres : les faits de violence sont au centre des attentions du complexe juridico-médical alors que les faits de délinquance financière en sont les points aveugles.

L'aboutissement de cette médicalisation de la délinquance est la mise en œuvre de mesures de sûreté dont la propriété fondamentale est « qu'elles ne sont pas déclenchées et légitimées par une infraction au code mais par l'évaluation d'un état de dangerosité »⁸⁰. Dans la mesure où il s'agit de prévenir, la durée nécessaire de la peine est aussi difficile à évaluer que la durée d'un traitement médical : l'évolution de la personnalité du délinquant est aussi délicate à anticiper objectivement que l'évolution naturelle d'une pathologie organique. Ce que l'on voit alors se mettre en place, ce sont des mesures comme la surveillance judiciaire ou le suivi après l'exécution de la peine. On crée de la sorte une « surveillance de sûreté »⁸¹ qui va du bracelet électronique à l'obligation de soins. En passant désormais, depuis la mise en place de l'état d'urgence, par l'interdiction de manifester (ou la mise en garde à vue avant même la manifestation). Bien entendu, cette surveillance se présente elle-même comme étant le meilleur moyen d'éviter l'arbitraire de la rétention de sûreté⁸² et le retour pur et simple aux lettres de cachet.

79. *Ibid.*, p.24.

80. *Ibid.* On peut donner pour illustration, concrète et caricaturale, de tout ce processus une déclaration, le 22 août 1977, du Ministre de l'Intérieur de l'époque : « Il est clair que le secret médical c'est quelque chose de sacré mais en même temps, il faut trouver le moyen qu'un certain nombre d'individus, qui effectivement souffrent de troubles graves, ne puissent pas commettre des attentats ». Et Gérard Collomb précise qu'il travaille à cela « avec la ministre de la Santé mais également avec l'ordre des médecins, les psychiatres ».

81. *Ibid.*

82. Un ancien Président de la République – par ailleurs avocat de profession – n'avait cependant pas hésité à proposer un maintien en prison de criminels jugés particulièrement dangereux, après l'exécution de leurs peines. Quant à l'ancien Ministre de l'Intérieur qui vient d'être cité, il souhaitait explicitement "neutraliser" les individus dangereux *avant* même tout passage à l'acte, donc avant la commission d'un crime ou d'un délit.

Dans un tel contexte, les décisions de justice ne peuvent plus se légitimer en s'appuyant sur la seule application de la loi. La Justice a besoin d'un savoir qui corresponde à une médicalisation du risque criminel : « on ne peut plus punir seulement selon l'arbitraire du code, donc on va "traiter" selon l'objectivité de la science. Non plus punir selon les interdits collectifs, mais selon ce qui marche.⁸³ » Cela explique sans doute les indignations de l'opinion publique quand l'expert se trompe et qu'il y a passage à l'acte : c'est l'objectivité du discours "scientifique" qui est prise en défaut ; et c'est alors le fondement-même de la légitimité de l'institution judiciaire qui est ébranlé.

La science sommée de prévenir la délinquance et d'empêcher les passages à l'acte, c'est la criminologie. Ce qui lui est demandé, c'est l'efficacité : il ne s'agit plus de punir un crime ou un délit, mais d'empêcher la commission du crime ou du délit. Ce qui modifie profondément la signification de la sanction : en effet, dans la première conception l'exécution de la peine éteint la dette que le délinquant a contractée en violant les lois. Dans la seconde conception on entre dans une logique de « dette infinie » :

« [...] le temps indéfini du traitement est aussi une manière détournée de continuer à payer pour l'infraction initiale et, par extension, de payer pour ce que l'on risque de faire. La dette finie de l'infraction s'articulant avec le traitement indéfini de l'anormalité produit cet objet nouveau : la dette infinie d'une peine-traitement. »⁸⁴

Avec la mise en œuvre de ce dispositif juridico-médical, on ajoute au temps déterminé de l'incarcération la durée indéterminée du traitement. Dès lors, la dette ne s'arrête pas avec l'extinction de la peine ; elle peut se prolonger indéfiniment. On mesure donc combien le mécanisme de la dette prend une ampleur disproportionnée dans une Justice soumise à l'exigence d'efficacité dans la prévention et dans le "traitement" de la délinquance (exigence d'efficacité à laquelle est désormais soumis tout discours à prétention scientifique). On cible des individus et on les "suit". Cette exigence d'efficacité porte avec elle un ultime glissement contemporain : l'expertise psychiatrique ne peut à elle seule satisfaire ces attentes de prévention. Il reste donc à lui adjoindre un autre outil scientifique : la statistique à qui l'on va demander de déterminer rigoureusement les populations à risque, donc les populations à surveiller et, peut-être, à traiter préventivement. Dans les sociétés néolibérales, on voit que le dispositif qui croise le juge, la prison, le psychiatre, le criminologue et la statistique produit un basculement définitif du disciplinaire au biopolitique en s'appuyant sur un mécanisme de « dette infinie ». Les individus sont disciplinés non plus seulement dans des espaces délimités

83. Olivier Razac, *op. cit.*, p. 25.

84. *Ibid.* p. 26

(l'atelier, la caserne, l'école, la prison, l'asile) mais bien dans la totalité de l'espace et pour une durée sans limitation temporelle.

Il semble donc que la dette, qu'elle se construise sous une forme économique (le crédit à rembourser) ou sous une forme symbolique (la créance repose nécessairement sur la croyance en l'existence d'une obligation), serve plus que jamais, dans le capitalisme néolibéral, de dispositif de contrôle des individus. Les deux formes de la dette vont de pair et elles jouent désormais aussi bien dans le champ productif que dans le champ pénal. Cet ensemble (économique et symbolique, productif et pénal) constitue aujourd'hui une base solide pour l'assujettissement à l'ordre néolibéral.

Désassujettissement et limitations du sujet

Le sujet peut-il se déprendre des formes d'assujettissement qui le constituent ? C'est la question qui s'impose dès lors que l'on souhaite examiner les deux faces solidaires de l'assujettissement, c'est-à-dire le sujet aux prises avec le gouvernement des autres mais aussi le sujet du gouvernement de soi. Si la conduite de soi mérite examen et réflexion, c'est bien que, à côté du gouvernement des autres et par-delà des mécanismes comme l'interpellation, l'idéologie ou la dette, la question du désassujettissement s'impose. Et cette question constitue, par définition, la perspective ultime du travail critique.

Foucault et, à sa suite, Judith Butler⁸⁵ n'ont pas manqué, bien entendu, de poser cette question afin d'être en mesure de situer la nature du travail qu'il convient aujourd'hui d'assigner à la critique. Pour l'un comme pour l'autre le travail de la critique s'inscrit nécessairement dans un cadre qu'il faut considérer comme indépassable : ce cadre est délimité par l'idée que, aussi loin que l'on pousse la critique, le retour sur soi, l'examen et la remise en cause du sujet en tant que résultat d'un processus de subjectivation, le sujet n'en reste pas moins toujours contraint par des normes indépassables. De quelles normes est-il ici question ? Au premier rang viennent celles qui permette de dire « je » et celles qui permettent de répondre à l'interpellation de l'autre. Donc, aussi poussée que pourra être la critique des normes, dans la mesure où elle est nécessairement le travail critique d'un sujet et un retour réflexif sur soi, elle reste, en elle-même et pour elle-même, une pratique normée. L'affranchissement totale des normes est une illusion puisque le travail critique suppose la

85. Voir Judith Butler, « Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault », *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris, 2005, pp. 75-101.

constitution d'un sujet normé susceptible de conduire ce travail critique. Par conséquent, on peut analyser et contester des pratiques sociales (parce qu'elles sont normées), des régimes de vérité (parce qu'ils sont normés), des dispositifs organisant des savoirs avec des pouvoirs (parce qu'ils sont normés) ; mais le sujet ne peut jamais dévoiler une impossible vérité originaire du sujet, une vérité qui serait totalement libérée de la constitution par des normes. Comme s'il y avait par impossible une forme-sujet antérieure aux normes qui viendraient après-coup s'appliquer à ce sujet "pur", suspendu avant et au-dessus de l'histoire (où l'on retrouve un schéma de pensée qu'on a entrevu avec la notion d'idéologie). Et cela pour une raison finalement assez simple : en effet, pour pouvoir se réfléchir lui-même en tant que sujet, pour prendre la mesure de son propre assujettissement, le sujet doit nécessairement avoir été d'abord produit par quelques normes qui le constituent en tant que sujet, en tant que sujet capable de critiquer les normes et de questionner la forme-sujet. Ainsi, en quelque manière, jusqu'au plus radical de sa critique, le sujet reste toujours comme prisonnier de ce qui le constitue en tant que sujet. Il y aurait donc comme une sorte d'"x transcendantal" qui constituerait la condition *a priori* du sujet, c'est-à-dire une condition que le sujet ne peut ni connaître ni renverser ; et il ne peut s'y soustraire en aucune manière.

Une telle conception explique probablement l'intérêt jamais démenti que Foucault a porté à la critique kantienne. Foucault introduit cependant une nuance capitale avec la perspective développée par Kant : ce fondement *a priori* du sujet n'est que faussement *a priori* puisqu'il n'est sûrement pas un donné naturel et éternel ; il s'agit d'une construction historique qui varie en fonction de dispositifs eux-mêmes historiques. C'est la distinction décisive que l'on peut concevoir pour éviter de traiter les normes et le sujet chez Foucault comme les catégories de l'entendement (et les formes de la sensibilité) chez Kant. Les catégories n'ont pas d'histoire ; les normes ont une histoire. On peut quand même risquer une analogie plus modeste : les normes sont au sujet de Foucault ce que les catégories sont à l'entendement de Kant, c'est-à-dire un cadre et une structure auxquels le sujet et l'entendement ne peuvent se soustraire, même en poussant au plus loin le travail critique. Mais il n'en reste pas moins une différence fondamentale qui rend les deux perspectives irréconciliables : les catégories sont données une fois pour toutes alors que les normes sont variables et évolutives. Il n'existe pas une norme qui précéderait les mouvements de l'histoire et qui serait en quelque façon à l'origine du sujet (un sujet qui aurait alors une structure stable et permanente). C'est l'inverse : toutes les normes, dans leur diversité, ont elles-mêmes une origine et une vie historiques. Le sujet n'a donc pas de formes *a priori*. Mais il a bien, malgré

tout, des « limites fondatrices »⁸⁶. Ces limites ne sont pas vraiment des structures : elles travaillent et jouent à une époque donnée *comme* des structures, mais elles varient dans le temps avec les modifications des dispositifs de savoirs/pouvoirs. De fait, le sujet ne « se heurte [pas] à sa limite toujours à un seul et même endroit »⁸⁷. Sa limite se déplace et varie au fil des époques (et des gouvernementalités et des dispositifs) parce que les normes sont de part en part historiques.

Chaque régime de vérité a donc “son” sujet. Et chaque forme historique de subjectivation a sa critique ; elle porte en elle les limites historiquement déterminées de cette critique : le sujet qui résiste à une norme ou qui conteste un savoir est toujours et nécessairement un sujet normé qui *peut* récuser telle forme de gouvernementalité, telle pratique de soi, telle institution disciplinaire ou telle pratique sociale, mais qui ne peut pas repousser toutes les formes possibles de gouvernementalité, de pratiques de soi, d’institutions disciplinaires, de pratiques sociales. Dans de telles conditions, il faut bien se résoudre à admettre que la critique, quelle que soit son ambition ou sa profondeur, est toujours en quelque façon bornée par le fait qu’il y a de la norme. Sans l’existence de normes qui déterminent une forme spécifique de subjectivation et qui s’associent à une forme spécifique d’assujettissement, il n’y aurait ni sujet ni critique. Indiscutablement, une telle représentation du sujet conduit à une sorte de “réformisme” théorique : loin de l’utopie de l’émancipation et de la table rase, il faut savoir reconnaître que l’on ne peut guère faire plus que critiquer tel pouvoir, ou tel savoir, ou telle institution, ou telle pratique sociale ; et on le fait nécessairement à un moment donné, dans un contexte historique donné, c’est-à-dire dans les limites d’une forme d’assujettissement donnée. L’idée que l’on pourrait « renverser la table » et inaugurer dans un geste révolutionnaire radical (la racine étant ici le sujet lui-même) un dépassement du sujet repose sur l’illusion d’un sujet qui serait miraculeusement en capacité de se mettre – en vertu d’une exception proprement inouïe et incompréhensible – tout à coup en position de surplomb pour se dire à lui-même la vérité de ce qu’il est. Voilà ce qui conduit Judith Butler, à faire le constat de l’impossibilité structurelle du récit de soi.

Manifestement, ce qui intéresse Judith Butler dans l’idée d’une limitation de principe du récit de soi (une limite qu’il est impossible de dépasser), c’est un autre constat : on ne peut pas échapper aux normes du genre (c’est-à-dire faire comme si l’on était en mesure de

86. Judith Butler, « Remettre en jeu l’universel. L’hégémonie et les limites du formalisme », *op. cit.*, p. 31.

87. *Ibid.* La négation ajoutée à la citation de Judith Butler est destinée à répondre à la question qu’elle pose à partir de Lacan. En effet, le sujet mérite d’être pensé au-delà de l’opposition structure/histoire.

révolutionner la catégorie même de genre) ; en fait, l'on ne peut pas faire davantage que jouer avec les normes de genre (réformer, troubler le genre) : en effet, pour être ensuite troublée et manipulée, l'identité doit être d'abord et avant toutes choses encadrée et produite par des normes. Sans cela, il n'y aurait pas d'identité, donc pas d'identité à contester et à retravailler, pas réellement de pratiques de soi.

À la fin de la conférence qu'il prononce le 27 mai 1978, Foucault affirme que « s'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisive de n'être pas gouverné »⁸⁸. Il est ensuite interrogé sur le sens de cette formule qui semble suggérer que la critique doit prendre pour objectif le chemin d'un désasujettissement absolu et radical. Dans la réponse qu'il donne alors, il corrige la formulation qu'il a proposée dans sa conférence car elle est sujette à une interprétation abusive :

« je ne pense pas en effet que la volonté de n'être pas gouverné du tout soit quelque chose que l'on puisse considérer comme une aspiration originaire. Je pense qu'en fait la volonté de n'être pas gouverné est toujours la volonté de n'être pas gouverné ainsi, comme cela, par ceux-ci, à ce prix. »⁸⁹

La nuance qu'il introduit correspond exactement à l'analyse que nous venons d'esquisser : la prétention pour un sujet de se soustraire absolument à toute forme de gouvernement est une absurdité. Pour le travail de la critique, il ne peut jamais s'agir d'autre chose que de s'efforcer de se débarrasser de telle forme historique de gouvernement (de soi ou des autres), de tel pouvoir présent, de tel dispositif actuel. Le projet de liquider toute normalisation oublie que, pour qu'il y ait de la critique il faut du sujet, et que pour qu'il y ait du sujet, il faut des normes. La critique ne peut donc pas être autre chose qu'un travail spécifique et localisé : elle a des conditions historiques de possibilité et elle ne peut porter que sur les objets de son actualité.

Peut-on extraire une attitude politique (c'est ce à quoi fait irrésistiblement penser le recours à l'opposition réformisme/révolution dans le développement qui précède) de cette analyse rapide des rapports de la norme avec le genre, avec l'identité et avec la critique ? Faut-il se cantonner au réformisme (ce qui semble bien être l'horizon politique de l'intérêt que Foucault portait au néolibéralisme) d'une critique qui se sait elle-même comme normée et délimitée dans ses objets et ses possibilités ? Faut-il accepter de ne pas « [se référer] à

88. « Qu'est-ce que la critique ? », Vrin, 2015, p. 58.

89. *Ibid.*, p. 65.

quelque chose qui serait un anarchisme fondamental »⁹⁰, comme le disait explicitement Foucault ? On peut se demander si, de ce point de vue, Bourdieu ne nous offre pas “quelque chose” qui serait « comme un anarchisme fondamental », c’est-à-dire l’espoir d’une rupture – dans le sujet et son identité – rendue possible par la constitution d’un savoir (pourtant historique) susceptible de détruire, pour l’agent dominé, par le simple pouvoir supposé de la vérité, les illusions qui perpétuent la domination. Une telle conception passe indiscutablement aux yeux de Foucault pour une naïveté ; la naïveté qui fait espérer l’émancipation (et qui ne se satisfait pas de la seule intention de ne pas être gouverné ponctuellement de telle ou telle manière). Avec Foucault, la résistance et le désassujettissement sont toujours pris dans quelques limites, alors qu’avec Bourdieu l’une et l’autre sont toujours potentiellement en capacité d’outrepasser les limites, sociales et historiques, qui sont structurellement imposées au sujet.

IV-4/ L’État, le totalitarisme et la démocratie

L’art libéral et l’art néolibéral de gouverner font de l’État une question centrale : comment gouverner le moins possible ? Comment intervenir pour généraliser la concurrence ? Que signifie concrètement raisonner en termes de capital humain plus qu’en termes de protection ? Comment faire fonctionner dans les administrations étatiques les normes du marché (concurrence et efficacité) ? L’État contemporain n’est plus celui qui se cantonne à interdire et à punir, il n’est plus non plus celui qui se contente de contrôler et de surveiller des individus, il n’est déjà plus vraiment celui qui se focalise sur la gestion et la normalisation des populations. Il est un peu tout cela en même temps. Mais quelle place lui accorder dans l’analyse des formes actuelles de pouvoir ? Poser aujourd’hui une telle question conduit à une interrogation sur son volume et sur ses excès, tout particulièrement après les expériences de parti-État du XX^e siècle. Les néolibéraux n’ont pas manqué d’affronter cette interrogation dans le contexte particulier des totalitarismes et des avancées de la globalisation et de la libre circulation des capitaux et des marchandises. À leur suite, Foucault remet en chantier les rapports de la gouvernementalité et de l’État à la lumière de l’analyse du nazisme et du communisme soviétique. Et si l’on déroule le fil de tous ces questionnements sur les limites

90. *Ibid.*

qui pourraient nous garantir contre l'État totalitaire, on sera obligé de se demander comment les néolibéraux inscrivent la démocratie représentative dans une société entièrement structurée par le modèle de la concurrence et du marché.

Que faire de l'État ?

On l'a vu, Foucault refuse toujours de considérer que la question du pouvoir puisse être réduite à celle de l'État. La poser sur la base d'une telle réduction, ce serait ne l'envisager qu'au travers du prisme de la souveraineté et des appareils répressifs de l'État :

« Poser le problème en termes d'État, c'est encore le poser en termes de souverain et de souveraineté et en termes de loi. Décrire tous ces phénomènes de pouvoir en fonction de l'appareil d'État, c'est les poser essentiellement en termes de fonction répressive : l'armée qui est un pouvoir de mort, la police et la justice qui sont des instances de pénalité... »⁹¹

On peut constater qu'en juin 1976, en disant cela, Foucault ne mesure pas encore pleinement la place que prendra bientôt la biopolitique dans son analyse de l'État (un État biopolitique qui norme en gérant, plus qu'il réprime pour rappeler à la loi). Il tend encore à superposer État et violence. Il prend cependant immédiatement la précaution de préciser qu'« [il] ne veu[t] pas dire que l'État n'est pas important ». Quelques mois plus tard, il dit à nouveau combien l'État fait l'objet d'une « survalorisation » : on lui prête une unité illusoire, on lui attribue une efficacité disproportionnée, on lui confère une finalité unique réductrice (développer les forces productives, ou reproduire les rapports de production, etc.). À la fin de la leçon du 1^{er} février 1978, il dit à nouveau son scepticisme quant à l'importance exagérée que ses contemporains concèdent à l'État : « Après tout, l'État n'est peut-être qu'une réalité composite et une abstraction mythifiée dont l'importance est beaucoup plus réduite qu'on ne le croit. »⁹² En fait, ce qui semble intéressant, ce ne sont pas ces considérations qui toutes survalorisent plus ou moins le rôle et le poids de l'État dans l'histoire, mais ce sont les évolutions historiques de la forme de l'État : on est passé d'un « État de justice » (féodalité) à un « État administratif » (XV^e au XVII^e siècle) à un « État de gouvernement » (à partir du XVIII^e siècle) qui correspond à « une société contrôlée par les dispositifs de sécurité »⁹³. Ainsi, ce n'est pas l'État en soi qui mérite intérêt ; c'est sa gouvernementalisation qu'il faut

91. *DE* n° 192, « Entretien avec Michel Foucault », tome III, p. 151.

92. *STP*, p. 112.

93. *Ibid.*, p. 113.

analyser parce que « nous vivons dans l'ère de la gouvernementalité »⁹⁴. On aperçoit bien l'évolution de Foucault en deux années : l'État est encore considéré comme une question mineure en 1976 parce que, alors, il est purement et simplement renvoyé au modèle “dépassé” de la souveraineté qui occulte la multiplicité des pouvoirs. Au début de 1978, la question de l'État prend plus d'importance parce qu'il faut analyser la gouvernementalisation et découvrir les dispositifs qui la mettent en œuvre (Foucault en indique trois : « la pastorale chrétienne », « une technique diplomatico-militaire » et « la police »⁹⁵).

En 1979, la question de l'État va prendre, dans la réflexion de Foucault, une ampleur et une dimension encore beaucoup plus décisive : dans les considérations sur le libéralisme et le néolibéralisme sur lesquelles se focalise le cours, on peut constater combien le rôle de l'État et son rapport à la société deviendront essentiels et déterminants ; en effet, il n'y a pas de marché et de concurrence sans que l'État, avec le droit, les crée (néolibéralisme) ou, au minimum, les protège (libéralisme).

Remettre l'État au centre de la réflexion suppose que l'on prenne le temps de faire un bref détour par un questionnement – “classique” dans la philosophie politique et dans la sociologie de l'État – qu'on ne peut passer sous silence comme si de rien n'était : les rapports de l'État moderne et de la violence méritent que l'on s'y arrête un instant, pas seulement comme une figure imposée, mais bien comme un passage obligé pour qui souhaite distinguer la gouvernementalité foucauldienne de la domination bourdieusienne. Depuis le début du XX^e siècle, l'idée selon laquelle l'État possède désormais le monopole de la violence légitime est devenue une banalité courante et admise :

« ... il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé – la notion de territoire étant une de ses caractéristiques –, revendique avec succès pour son propre compte *le monopole de la violence physique légitime*. Ce qui est en effet le propre de notre époque, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'État le tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du “droit” à la violence. »⁹⁶

Dans la perspective bien connue de Weber, l'État entretient donc un rapport essentiel avec la violence *physique* (violence physique dont il délégitime l'usage par des institutions non-étatiques, ou par des groupes ou par des individus s'ils ne sont pas investis par l'État du droit d'en user).

94. *Ibid.*, p. 112.

95. *Ibid.*, p. 113.

96. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, trad. J. Freund, UGE-10/18, Paris, 1979 (1919), p. 100-101.

Bourdieu explique lui aussi combien l'État a le monopole de la violence. Mais il introduit une nuance capitale pour compléter la caractérisation avancée par Weber ; en effet, bien plus qu'une violence physique, l'État exerce une violence *symbolique* :

« La violence à laquelle pense Weber est la violence physique, violence militaire ou policière. Le mot "légitime", si on le prend complètement au sérieux, suffit à évoquer la dimension symbolique de la violence puisque, dans l'idée de légitimité, il y a l'idée de reconnaissance. Malgré tout, Weber n'a pas développé très fortement cet aspect de l'État dans sa théorie. »⁹⁷

La définition de Weber ne prend explicitement en considération que la violence physique. Pourtant, fait observer Bourdieu, si on prend le temps de déployer cette définition, elle introduit nécessairement l'idée d'un soubassement symbolique qui traverse de part en part la violence exercée par l'État ; en effet, l'État doit faire reconnaître (et donc accepter) son monopole sur l'usage de la violence physique. La reconnaissance est d'essence symbolique, non physique. Il y a donc dans la célèbre définition de Weber quelque chose qui conduit à postuler une violence symbolique légitime à côté – et même sans doute à la racine – de la violence physique. C'est pourquoi Bourdieu propose une « définition wébérienne élargie de l'État [...], à savoir l'État comme détenteur du monopole de la violence physique et symbolique légitimes ».⁹⁸ Dès lors, la préoccupation de Bourdieu, dans son cours, sera de s'efforcer de combler une lacune de la sociologie de l'État, c'est-à-dire de se concentrer sur les instruments et les stratégies qui constituent la violence symbolique légitime de l'État : « l'État peut être caractérisé comme constitution de ressources officielles, de violence symbolique légitime ».⁹⁹

L'État ne bénéficie pas du monopole de la violence symbolique sous toutes ses formes, mais il construit le monopole de la violence symbolique *légitime*. Et, pour cela, il fait reconnaître cette légitimité par l'action symbolique de différentes institutions dont il détermine et encadre l'existence et le fonctionnement (l'école au premier chef, bien entendu). En quoi l'État est-il en position d'infliger une violence symbolique – bien davantage que physique – aux individus ? Il peut le faire parce qu'il est seul en position de produire *l'uniformité* – jusqu'à un certain point cependant – des catégories de perception du monde social en unifiant la langue, l'orthographe, les poids et mesures, le programme d'enseignement, etc. L'État possède donc le pouvoir de fixer les règles légitimes qui doivent

97. Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, édition établie par Patrick Champagne, Rémi Lenoir, Franck Poupeau et Marie-Christine Rivière, Raisons d'agir/Seuil, Paris, 2012, p. 204.

98. *Ibid.*, p. 199.

99. *Ibid.*, p. 142.

encadrer les manières de parler, d'écrire, de peser, de mesurer ou d'enseigner. En ce sens, l'État est un vecteur essentiel de la violence symbolique et de l'incorporation de la domination par les dominés.

La violence symbolique n'est cependant pas exclusivement le fait de l'État ; en effet, de manière générale, les structures sociales se redoublent toutes en structures mentales. Et c'est bien pourquoi les catégories avec lesquelles nous percevons et pensons le monde sont « des principes de vision et de division »¹⁰⁰. Cela signifie que, si ces catégories nous permettent de percevoir certaines choses, dans le même mouvement, elles font écran et nous empêchent d'en voir d'autres. Et, plus important encore peut-être, elles divisent et séparent ce qui s'offre à notre perception ; elles sont donc au principe de tout « classement ». La violence symbolique exercée par l'État repose sur la même logique structurelle. Mais elle possède une double caractéristique supplémentaire : en premier lieu, elle bénéficie de la puissance des appareils d'État pour faire incorporer efficacement ces classements. Et, en second lieu, grâce à cette puissance, elle peut se présenter sous la forme de *l'universel* :

« ... la genèse de l'État est inséparable de la constitution d'un monopole de l'universel, l'exemple par excellence étant la culture qui est légitime parce qu'elle se présente comme universelle, offerte à tous alors que, au nom de cette universalité, on peut éliminer sans crainte ceux qui ne la possèdent pas. »¹⁰¹

On peut donc considérer que l'État est au cœur, et même à l'origine, de la violence symbolique qui fait que le dominé incorpore la domination et délégitime certains de ses propres comportements (l'accent dans l'usage de la parole en est un exemple simple et... parlant). Ainsi, « l'État, ce sont nos lunettes pour voir le monde » mais c'est aussi « une sorte de banque centrale de capital symbolique »¹⁰².

L'État est donc la seule institution contemporaine qui possède le pouvoir de faire incorporer des classements universels (et l'on comprend bien pourquoi l'État se mêle de très près de l'école et de la culture). Cette universalité donne une formidable légitimité aux classements qu'il véhicule comme étant des évidences. Ce monopole de l'universel que s'arroge l'État se présente comme ce qui inclut (une école de la réussite pour tous, la culture à portée de tous, etc.). En réalité, ce monopole renforce et fige la domination : les cultures, les pratiques ou les habitudes qui n'entrent pas dans cet universel sont, de fait, délégitimées (au mieux folklorisées, au pire ignorées ou censurées). Elles sont mêmes déshumanisées

100. Patrick Champagne, « Bourdieu, l'État et la domination », entretien, *Alternative libertaire*, 30 septembre 2012.

101. *Ibid.*

102. *Ibid.*

puisqu'elles n'atteignent pas le seuil nécessaire pour être traitées comme un petit bout d'universel.

Dans la logique de la domination, à l'époque contemporaine, l'État a donc, en tant que détenteur du monopole de la violence symbolique légitime, un rôle central et incontournable. C'est précisément ce rôle central que Foucault ne lui a jamais reconnu : on peut lui concéder un poids majeur dès lors qu'il s'agit de la domination entendue comme un rapport de forces. Mais on ne peut reconnaître une telle importance à l'État si l'on se propose d'analyser les pouvoirs au-delà du schéma contraignant et réducteur de la domination. En effet, on l'a vu, les pouvoirs ne s'organisent pas en vertu d'un sommet ; il n'y a pas une source unique du pouvoir qui viendrait ensuite irriguer tous les "petits" pouvoirs, qui les conditionnerait et les alimenterait (souterrainement ou à ciel ouvert). Et, de fait, les dispositifs qui normalisent ou qui disciplinent peuvent soit être d'État (la caserne ou l'école), soit ne pas l'être (l'atelier, la famille ou le téléphone portable¹⁰³). Ils peuvent surtout mélanger des instruments d'État avec d'autres mécanismes. Il serait donc téméraire d'affirmer que c'est exclusivement l'État qui discipline les corps et qui normalise les populations. Cependant, les dispositifs non-étatiques sont eux-mêmes soumis à des régulations étatiques (législations, autorisations, subventions, aides publiques, etc.). Dès lors, si l'on veut bien se situer dans la continuité des principes de la sociologie de la domination, on pourrait objecter à Foucault que les dispositifs qui ne sont pas institutionnellement d'État sont quand même dans une certaine relation dépendance aux appareils étatiques et qu'ils doivent nécessairement être reconnus comme légitimes par ceux qui les subissent et les produisent : des mécanismes disciplinaires ou normalisateurs ne peuvent pas s'exercer indépendamment de l'État et pour cela ils doivent toujours être légitimés par les catégories symboliquement portées et systématiquement transmises par des « actes d'État »¹⁰⁴. Ce à quoi un foucauldien répondrait qu'il y a là une inversion logique : l'État ne précède en rien les dispositifs ; ce sont des dispositifs qui rendent possibles les pouvoirs d'État. En quelque sorte, il s'agit d'une querelle quant à l'accumulation primitive du pouvoir : État ou dispositifs ?

Cette querelle change tout dans la compréhension du rapport des dominés à la domination : selon Bourdieu, la violence symbolique implique que le dominé s'efforce, ou se contraint, "spontanément" à juger et à se conduire comme un dominant. Et, quand il a le

103. Le téléphone portable est décrit comme un (détestable) dispositif par Giorgio Agamben (*Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Rivage poche, Paris, 2007, p. 34-35).

104. Expression utilisée par Bourdieu dans ses cours sur l'État au Collège de France.

sentiment de ne pas penser et agir en conformité avec ces principes de classement, il se dévalorise et s'auto-censure. Selon Foucault, ce sont les mécanismes disciplinaires qui règlent les corps (emploi du temps, exercices répétés) ; et le corps emprisonne alors l'âme : « l'âme, effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps »¹⁰⁵. S'y ajoutent les normes biopolitiques qui façonnent la vie des populations et déterminent de la sorte la trajectoire des existences individuelles. On a donc bien, alors, quelque chose qui est de l'ordre de l'*habitus* : le pouvoir est incorporé. Et comme dans la logique bourdieusienne de l'*habitus* le sujet assujetti produit lui aussi les pouvoirs qui assujettissent (les autres comme lui-même). Mais il demeure une grande différence : en dernière instance, pour Bourdieu, c'est l'État qui est la source, le premier moteur de toute cette mécanique. Pour Foucault, c'est la diversité des dispositifs de savoir-pouvoir, qu'ils soient disciplinaires ou biopolitiques, qui en sont les multiples sources historiques (et l'État n'est pas davantage qu'une source parmi d'autres).

Cette incompatibilité dans l'approche de la question de l'État explique aussi que la contestation de la domination passe par des voies fort différentes pour l'un et pour l'autre. Bourdieu continue à mettre le pouvoir d'État au centre de l'action politique. Alors que Foucault envisage la lutte au pluriel : c'est une diversité de luttes localisées contre des dispositifs eux-mêmes localisés (et pas nécessairement situés dans des appareils d'État) qui génèrent des dominations diverses – des dominations qui ne peuvent pas être réduites à une forme unifiée. Les différents champs de domination ne sont pas l'expression de la domination. Cette fonction d'unification qui aboutit à concevoir la domination comme quelque chose d'unique et de général s'incarne chez Bourdieu dans une représentation précise : s'il existe bien des formes différentes de capitaux, chaque forme est cependant convertible en une autre. Ainsi, le capital culturel peut se convertir en capital économique, et le capital économique peut se convertir en capital symbolique, etc. Rien de tel chez Foucault : pas d'individus possesseurs de capitaux qu'ils convertissent et investissent dans des champs sociaux ; pas de structures cognitives homologues aux structures sociales (avec même domination d'un côté et de l'autre) ; pas d'individus toujours et partout aux prises avec la domination.

Cette incompatibilité dans les catégories de pensée provoque aussi deux rapports très différents au néolibéralisme et à son analyse : Bourdieu s'intéresse à l'extinction progressive de l'État social et à sa compensation structurelle, c'est-à-dire la croissance de l'État pénal.

105. *SP*, p. 34.

Alors que Foucault aperçoit dans le néolibéralisme une nouvelle forme historique de gouvernementalité qu'accompagne une nouvelle forme d'assujettissement. Et un des aspects fondamentaux de cette nouvelle forme d'assujettissement, c'est de diminuer encore l'influence de l'appareil étatique considéré sous tous ses aspects.

Cette appréhension de l'État en termes de gouvernementalité conduit Foucault à s'interroger à plusieurs reprises, dans le cours de 1978-79, sur la question de l'État et des totalitarismes du XX^e siècle à partir des analyses qu'en ont fait les néolibéraux.

Pourquoi Foucault s'intéresse-t-il à l'ordolibéralisme allemand ?

La question de l'État revient fréquemment dans le propos de Foucault lorsqu'il parle de libéralisme et de néolibéralisme. Cela s'explique en vertu de deux raisons :

1/ En premier lieu, parce que, dès lors qu'il s'agit de déterminer une politique économique (ce qui est un enjeu premier pour le libéralisme et le néolibéralisme), il faut fixer formellement les contours et les limites de l'exercice du pouvoir et des interventions de l'État : comment, et jusqu'où, mettre concrètement en œuvre le « gouverner le moins possible » ? Et, de la réponse à cette première question, découlera ensuite une autre question : quelles formes de gouvernement de soi (c'est-à-dire d'assujettissement entendu comme processus par lequel on devient le sujet de son existence) doivent accompagner cette mise en œuvre du pouvoir d'État ? Il s'agira alors de dessiner les contours de la politique de société qui conditionnera la politique économique.

2/ En second lieu, cela s'explique parce que la problématique néolibérale apparaît dans une conjoncture historique qui est celle qui singularise tout le XX^e siècle : les deux grands totalitarismes invitent à reformuler le problème d'ensemble des bornes et du fonctionnement du pouvoir étatique (interventions de l'État, normes, assujettissement) à la lumière des expériences historiques à l'occasion desquelles un État s'est identifié à un parti.

Dans la leçon du 7 mars 1979 Foucault commence par exposer précisément les motifs qui l'ont conduit à consacrer plusieurs séances à la présentation du néolibéralisme dans sa version allemande. Il commence par indiquer que, bien entendu, il ne s'agit pas pour lui de s'immiscer dans la politique intérieure de la RFA et d'arbitrer le débat qui oppose la démocratie chrétienne et la social-démocratie allemandes. Puis il indique trois raisons précises (en fait deux, la seconde raison se subdivisant à l'intérieur d'elle-même, en deux dérives à éviter).

Tout d'abord, il s'agit de démontrer que l'analyse de la gouvernementalité en termes de micro-pouvoirs ne fonctionne pas seulement quand on l'applique à des objets spécifiques et réduits comme « la conduite des fous, des malades, des délinquants, des enfants »¹⁰⁶. C'est une « méthode de déchiffrement qui peut être valable pour l'échelle tout entière, quelle qu'en soit la grandeur »¹⁰⁷. Et Foucault propose alors deux exemples de “grands” objets susceptibles d'être analysés avec cette méthode : « une politique économique » et « la gestion de tout un corps social »¹⁰⁸.

L'argument n'est cependant pas tout à fait convaincant. En effet, dans les cours qui précèdent l'énonciation de cette justification méthodologique, le travail a consisté, quasi-exclusivement, à résumer l'idéologie néolibérale : ses principes, ses valeurs, ses craintes, ses propositions, ses orientations fondamentales. On ne voit pas très bien à quel instant Foucault aurait entamé une analyse des pouvoirs et des micro-pouvoirs. C'est même sans doute ce qui déstabilise le lecteur familier des analyses antérieures de Foucault sur la folie, la maladie ou la prison : que deviennent les dispositifs sous une gouvernementalité ordolibérale ?

La seconde raison justifiant le long exposé de l'ordolibéralisme allemand tient à la nécessité de s'aventurer dans l'analyse de l'État sans tomber dans ce que Foucault considère comme étant deux dérives contemporaines. Première dérive : celle qui soupçonne l'État d'être une sorte de pieuvre qui ne cesse de s'étendre et d'allonger ses tentacules. Le néolibéralisme prend précisément le contrepied de ce discours convenu et très répandu. En effet, il envisage une gouvernementalité qui vise à mettre l'État sous la tutelle du marché. Donc, de fait, c'est une gouvernementalité qui tend à réduire le pouvoir d'État, à le soumettre, à l'encadrer et à le contrôler. Ce qui pose problème ici, c'est que Foucault donne l'impression de se fier à l'idéologie néolibérale et de confondre allègrement des déclarations d'intention avec des réalités concrètes. À aucun moment il n'opte clairement pour une stratégie du soupçon : il ne se demande jamais s'il pourrait exister un écart entre le discours qui promet aux individus des lendemains concurrentiels qui chantent et la réalité d'une gouvernementalité néolibérale. Il oublie étrangement d'analyser les micro-pouvoirs, donc ce qui, du pouvoir, se dissimule sous les apparences du savoir. Pour être encore plus précis, on peut s'étonner de constater que Foucault ne semble apercevoir aucun signe annonciateur de l'univers social ravagé que

106. *NBP*, p. 192.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*

Bourdieu décrira une vingtaine d'années plus tard : « baisse du coût de la main-d'œuvre, réduction des dépenses publiques et flexibilisation du travail ». Avec pour effets concrets :

« [...] la misère d'une fraction de plus en plus grande des sociétés les plus avancées économiquement, l'accroissement extraordinaire des différences entre les revenus, la disparition progressive des univers autonomes de production culturelle, cinéma, édition, etc., par l'imposition intrusive des valeurs commerciales, mais aussi et surtout la destruction de toutes les instances collectives capables de contrecarrer les effets de la machine infernale, au premier rang desquelles l'État, dépositaire de toutes les valeurs universelles associées à l'idée de *public*, et l'imposition, partout, dans les hautes sphères de l'économie et de l'État, ou au sein des entreprises, de cette sorte de darwinisme moral qui, avec le culte du *winner*, formé aux mathématiques supérieures et au saut à l'élastique, instaure comme normes de toutes les pratiques la lutte de tous contre tous et le *cynisme*. »¹⁰⁹

Aucune prémisse non plus de la croissance spectaculaire de l'État pénal que Loïc Wacquant va bientôt mettre en évidence. Foucault envisage le néolibéralisme comme une réduction globale du pouvoir d'État, sans jamais suggérer ou entrevoir que, par l'action d'un mécanisme étatique aisément compréhensible, le déclin progressif de la main gauche de l'État va continûment renforcer et alourdir sa main droite ; tout simplement parce que les populations progressivement abandonnées par l'État-providence devront de plus en plus faire l'objet d'un contrôle sécuritaire ou d'une mise au rebut. Toutes les formes de l'État social vont effectivement s'effriter pour passer petit à petit de la protection collective et universelle au régime de la couverture individuelle d'un risque individuel : moins de protection collective contre les accidents de la vie – la maladie, la vieillesse, le chômage –, moins d'aides aux familles, moins de services publics. Mais cela va nécessairement conduire à renforcer l'État pénal. Et ce dernier va prospérer. Puisque le marché et la concurrence ne doivent pas être déformés par des aides publiques ou faussés par des subventions, on ne pourra plus avoir pour ambition collective de compenser les effets sociaux de la pauvreté. Il va désormais s'agir de la punir (avec une politique pénale sans cesse plus répressive) : une pincée de philanthropie, et des escouades de policiers et de surveillants.

Il semble donc que Foucault succombe, avec une naïveté à laquelle il n'avait pas habitué ses auditeurs, aux charmes venimeux de la critique néolibérale de l'État. Mais il ne soupçonne à aucun moment que, derrière le discours enchanté de Hayek, de Röpke ou des intervenants du colloque Lippmann, il puisse y avoir des rapports de pouvoir et de domination qui sont loin d'aller dans le sens d'une approche libertaire qui s'attaquerait aux pouvoirs de

109. Pierre Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme », *Le Monde diplomatique*, mars 1998.

l'État dans leur globalité. Foucault paraît avoir soudainement tout oublié des philosophes du soupçon et de l'analyse des dispositifs de savoir-pouvoir, c'est-à-dire de ce qui est sa marque de fabrique depuis toujours.

La seconde dérive à laquelle échappe, selon Foucault, l'analyse de l'État par l'ordolibéralisme allemand, c'est celle qui consiste à assimiler les uns aux autres les différents aspects des politiques étatiques : « l'État administratif, l'État-providence, l'État bureaucratique, l'État fasciste, l'État totalitaire... »¹¹⁰. C'est la dynamique naturelle de la dérive évoquée précédemment (celle qui regarde l'État comme une pieuvre qui ne cesse de grossir et de s'étendre) qui conduit tout droit à cette interchangeabilité. Il s'agit donc bien pour Foucault d'éviter de s'en prendre indistinctement aux divers pouvoirs d'État en faisant comme si chaque type de pouvoir étatique était strictement équivalent à un autre. Ainsi, ce qui est séduisant dans l'ordolibéralisme, c'est justement qu'il évite ce confusionnisme qui mélange toutes les formes et tous les contrôles de l'État. Or, si l'on se laisse aller à déclarer homonymes toutes les expressions qui contiennent la notion d'État, tout devient équivalent à tout : on glisse sans sourciller, selon Foucault, d'une analyse de la sécurité sociale aux... camps de concentration. Bien entendu, Foucault s'inquiète de cette rhétorique qui procède par glissements de sens et amalgames sauvages. Cependant, ce qui reste ici perturbant, c'est qu'on ne voit pas vraiment en quoi la gouvernementalité néolibérale – c'est-à-dire la mise de l'État au format d'un État de droit ayant pour double objectif d'immuniser le marché contre tout ce qui pourrait venir le perturber et d'étendre la concurrence à toutes les activités humaines – pourrait servir de matrice à une critique des simplifications grossières de l'anti-étatisme benêt. Il reste cependant que cette observation suggère que Foucault est alors aux prises avec un paradoxe : il reste soupçonneux à l'égard de l'État mais, pour autant, il ne souhaite pas se laisser entraîner par ce soupçon vers une dénonciation systématique qui pratiquerait « une disqualification générale par le pire »¹¹¹, c'est-à-dire une disqualification qui stigmatiserait les formes les plus abusives de l'intervention étatique pour ensuite déconsidérer, par contamination, absolument toutes les formes d'exercice du pouvoir d'État. Et le discours ordolibéral paraît alors offrir à Foucault le moyen de concilier un penchant libertaire – c'est-à-dire une méfiance de principe envers l'État – avec le refus de la déconsidération gauchiste qui se manifeste dans des slogans qui assimilent sommairement l'État au fascisme.

110. *NBP*, p. 193.

111. *Ibid.*

Si l'on avait mauvais esprit, on pourrait s'étonner que Foucault ne voie pas que le reproche qu'il adresse au gauchisme anti-étatique (procéder par raccourcis arbitraires : de la sécurité sociale au camp de concentration, de l'État au fascisme, etc.) peut aussi être symétriquement retourné contre l'un des théoriciens néolibéraux qu'il cite à plusieurs reprises (théoricien alors en passe de devenir l'un des deux économistes centraux – avec Milton Friedman – des stratégies néolibéraux, bien avant toute référence aux ordolibéraux allemands). En effet, en 1944, Hayek n'hésitait pas à s'épouvanter de l'interventionnisme étatique en l'assimilant, sans nuance, au socialisme ; socialisme lui-même purement et simplement assimilé au fascisme et au nazisme :

« Peu de gens sont prêts à reconnaître que l'ascension du fascisme et du nazisme a été non pas une réaction contre les tendances socialistes de la période antérieure mais un résultat inévitable de ces tendances. »¹¹²

On comprend fort bien le raisonnement simplissime de Hayek : si l'on met un doigt dans l'engrenage de l'intervention étatique, c'est ensuite le bras puis le corps entier qui seront avalés par un pouvoir qui digère et détruit le marché et les libertés. En 1848, c'était déjà un raisonnement du même type qui permettait à Tocqueville de récuser l'instauration d'un « droit au travail » car il affirmait que ce droit était la première étape qui conduirait nécessairement, par glissements successifs, au communisme :

« [...] l'État entreprendra de donner à tous les travailleurs qui se présenteront à lui l'emploi qui leur manque, et alors il est entraîné peu à peu à se faire industriel ; et comme il est l'entrepreneur d'industrie qu'on rencontre partout, le seul qui ne puisse refuser le travail, et celui qui d'ordinaire impose la moindre tâche, il est invinciblement conduit à se faire le principal, et bientôt, en quelque sorte, l'unique entrepreneur de l'industrie. Accumulant ainsi dans ses mains tous les capitaux des particuliers, l'État devient enfin le propriétaire unique de toutes choses. Or, cela, c'est le communisme. »¹¹³

On le voit, en matière de « disqualification par le pire », la pensée néolibérale et la pensée libérale n'ont pas beaucoup de choses à envier aux amalgames les plus échevelés du gauchisme des années 1960-1970 : sous le droit au travail se cache la fin de la propriété privée, sous Keynes sommeille Hitler. Mais ces réductions expéditives ne semblent guère soucier Foucault puisqu'il va concéder l'idée que le totalitarisme serait nécessairement en germe dans l'État interventionniste.

112. Friedrich Hayek, *La Route de la servitude*, trad. G. Blumberg, PUF-Quadrige, p. 11 (nous nous sommes déjà appuyés sur cette citation fracassante dans la note 16 de notre introduction).

113. Tocqueville, *Contre le droit au travail*, Les Belles Lettres, Paris, 2015, p. 37.

On est donc à cet instant fort loin de ce que de nombreux commentateurs de ce cours vont en faire ensuite : Foucault ne “dénonce” pas le néolibéralisme. Il trouve dans l’ordolibéralisme allemand un moyen commode de concilier un engagement critique continu (la critique du pouvoir d’État) et un adieu aux armes lourdes d’une critique enragée (une rage critique qui s’aveuglait elle-même pour ne pas avoir à concéder que l’État peut, occasionnellement, garantir quelques précieuses libertés individuelles). Cette complicité ouverte avec l’ordolibéralisme allemand est dérangeante car elle est assez éloignée de ce que nous pouvons lire aujourd’hui sur ce cours.

La façon dont Foucault exécute, le 7 mars 1979, la « phobie d’État »¹¹⁴ qui conduit le gauchisme à définir tout État comme fasciste peut passer pour une inflexion, voire une rupture, au regard de ce que le même Foucault disait peu de temps auparavant. En effet, dans un entretien de novembre 1977, il affirmait que « [l]a vocation de l’État, c’est d’être totalitaire, c’est-à-dire finalement de faire un contrôle précis de tout »¹¹⁵. Avec une telle formulation, il s’exposait lui-même au reproche de confondre tout État avec l’État totalitaire. Cependant, dans les phrases qui suivent, il nuance déjà cette simplification quelque peu expéditive :

« Les sociétés de sécurité qui sont en train de se mettre en place tolèrent, elles, toute une série de comportements différents, variés, à la limite déviants, antagonistes même les uns avec les autres [...]. »¹¹⁶

Donc, si l’État n’était pas alors regardé comme monolithiquement totalitaire, il restait cependant encore massivement « sécuritaire ». Mais nous n’avons pas encore, dans ces déclarations de 1977, l’ouverture que va apporter la fréquentation de la pensée des ordolibéraux allemands ; c’est-à-dire la possibilité théorique de réduire le pouvoir d’État sans que cette réduction soit dirigée par un parti unique totalitaire qui fait de l’État un pur instrument à son service, une machine domestiquée et sans autonomie.

La critique ordolibérale du nazisme

C’est à l’occasion du cours du 7 février 1979 que Foucault développe la critique du nazisme par les ordolibéraux allemands¹¹⁷. Elle vient dans la continuité d’une présentation des politiques économiques allemandes au XIX^e et au début du XX^e siècle. Cette histoire

114. *NBP*, p. 192.

115. *DE* n°213, « Michel Foucault : la sécurité et l’État », tome IV, p. 386.

116. *Ibid.*

117. Voir *NBP*, pp. 113-120.

économique aboutit à la conclusion que le nazisme prend le pouvoir en héritant d'une tradition antilibérale qui s'appuie successivement sur quatre éléments : « économie protégée, socialisme d'État, économie planifiée, interventions de type keynésien »¹¹⁸. La thèse générale des ordolibéraux sera que le nazisme, loin d'être le résultat d'une crise, prolonge cette histoire et, d'une certaine manière, qu'il en est l'accomplissement. La politique du nazisme est présentée comme une cristallisation de ces quatre éléments : « le nazisme, c'est le révélateur de quelque chose qui est tout simplement le système de relations nécessaires qu'il y a entre ces différents éléments ». Le nazisme dit la vérité de ces quatre stratégies économiques : « vous ne pourrez jamais développer l'une sans arriver à l'autre »¹¹⁹. Ainsi, le nazisme démontrerait que toutes les politiques économiques interventionnistes ne sont que des variations sur un même thème – l'hostilité au marché – et qu'elles sont chacune un rejeton d'une même et unique famille. Cela permet aux ordolibéraux de dégager « une sorte d'invariant économique-politique que l'on pourrait retrouver dans des régimes politiques aussi différents que le nazisme et l'Angleterre parlementaire, que l'Union soviétique et l'Amérique du New Deal »¹²⁰, « l'invariant anti-libéral »¹²¹. C'est pourquoi, dès 1944¹²², Röpke met en garde les britanniques contre la politique sociale keynésienne proposée par Beveridge. Foucault se fait l'interprète de Röpke en résumant sèchement cette mise en garde : « Le travaillisme anglais vous conduira au nazisme de type allemand. »¹²³.

On peut donc aisément synthétiser la caractéristique fondamentale du nazisme tel qu'il est analysé par les ordolibéraux allemands : loin d'être une rupture, il est un achèvement logique de toutes les formes d'interventionnisme étatique. Et s'il y a une leçon à tirer du nazisme, c'est bien que le clivage déterminant, dans le monde contemporain, n'est pas l'opposition entre socialisme et capitalisme ; c'est l'opposition entre la politique libérale et l'interventionnisme économique. On peut se demander si Foucault adhère à une telle analyse. Pour répondre à cette question, en conservant toute la prudence qui convient, on peut faire deux remarques : d'une part, il ne prend aucune distance explicite avec cette restitution du raisonnement ordolibéral à l'instant où il la produit. Et, d'autre part, lorsqu'il revient sur la question de l'État totalitaire à l'occasion de la leçon du 7 mars, il reprend le même clivage : du point de vue de la gouvernementalité, l'État libéral ou néolibéral s'oppose

118. *Ibid.*, p. 112

119. *Ibid.*, p. 113.

120. *Ibid.*, p. 114.

121. *Ibid.*, p. 115.

122. Dans *Civitas Humana*.

123. *NBP*, p. 114.

fondamentalement à l'État interventionniste, et les habillages parlementaires de ce dernier conduisent inexorablement à l'État totalitaire. Le clivage proposé par les néolibéraux (les ordolibéraux mais aussi Hayek) lui paraît donc tout à fait structurant.

Il existe cependant une seconde caractéristique du nazisme tel qu'il est présenté par les ordolibéraux avec laquelle Foucault est en complet désaccord : pour les néolibéraux allemands, le nazisme correspond à une « croissance indéfinie [du] pouvoir étatique »¹²⁴. On reconnaît ici la thèse classique concernant l'hypertrophie de l'État dans des régimes comme le nazisme ou le communisme soviétique. Foucault est en désaccord sur ce qui lui semble être une trompeuse évidence de sens commun. Il s'arrête un moment sur la nature du droit dans le régime nazi en tant qu'il articule les notions de peuple (*Volk*) et de communauté (*Gemeinschaft*) sous le principe du *Führertum* pour démontrer qu'on a affaire à une « minorisation » ou une « subordination »¹²⁵ de l'État dans le régime nazi. Mais il parvient à concilier sa propre représentation avec celle des ordolibéraux : en fait, le nazisme détruit des fonctions classiques de l'État tel qu'il s'est construit au fil des siècles, mais il compense cette destruction par un « supplément d'État »¹²⁶, un supplément qui consiste à étatiser toutes sortes d'institution. On a donc un État subordonné à l'autorité d'un parti et, simultanément, un parti unique qui, à partir de ce préalable, démultiplie ses capacités de contrôle, de surveillance et de « gestion » des populations en étatisant toute une série d'institutions. De la sorte, il n'y a plus rien d'inconciliable entre l'idée de Foucault (avec le nazisme l'État dépérit) et l'idée des ordolibéraux (l'État croît avec le nazisme). Il faut juste bien considérer que le pouvoir d'État croît, mais sous « des formes apparemment aberrantes par rapport à l'État classique »¹²⁷.

Nous sommes maintenant en possession de deux caractéristiques du nazisme : l'invariant économique anti-libéral et interventionniste d'une part, la croissance aberrante de l'État d'autre part. Il reste cependant une troisième caractéristique essentielle du nazisme. Pour la dégager, il faut remonter à Sombart et à sa critique de la société bourgeoise et capitaliste. Au fil de sa dérive progressive d'un quasi-marxisme à un quasi-nazisme, Sombart est resté constant dans cette critique. Foucault indique qu'on en trouve une expression condensée dans le livre qu'il a publié dans les années 1930 sous le titre *Le Socialisme*

124. *Ibid*, p. 115.

125. *Ibid.*, p. 116.

126. *Ibid*.

127. *Ibid*.

*allemand*¹²⁸. Foucault résume cette critique de manière quelque peu anachronique et polémique : le capitalisme dissout les liens de l'individu avec sa communauté en fabriquant une culture anonyme de masse (on reconnaît ici les analyses de l'École de Francfort). Pour ce faire il produit un homme unidimensionnel (allusion transparente à Marcuse – bien que Foucault admette que le terme n'est pas utilisé par Sombart). Et cela aboutit à une société de signes et de spectacles (allusion tout aussi transparente à Debord). Le propre des ordolibéraux, c'est d'avoir retourné cette triple critique (culture de masse, homme unidimensionnel et société du spectacle) : ce ne sont ni le capitalisme ni l'économie libérale qui produisent la massification, l'uniformisation, la perte de la dimension critique, la société du spectacle. En réalité, c'est le nazisme qui pousse à leur paroxysme ces tendances de la société bourgeoise :

« Mais, disent les néolibéraux, en fait si on regarde les choses, les nazis avec leur organisation, leur parti, leur principe du *Führertum*, qu'est-ce qu'ils font ? Ils ne font, en réalité, rien d'autre qu'accentuer cette société de masse, cette société de consommation uniformisante et normalisante, cette société de signes et de spectacles. »¹²⁹

La question de fond porte alors sur la cause qui fait du nazisme la forme extrême des dérives de la société bourgeoise capitaliste, une société qu'il stigmatise cependant explicitement. Et, avec les ordolibéraux, la réponse est toute trouvée : « ces phénomènes de masse, ces phénomènes d'uniformisation, ces phénomènes de spectacle, tout cela est lié à l'étatisme, c'est lié à l'anti-libéralisme et non pas lié à une économie marchande »¹³⁰. À cet instant de la leçon, en actualisant le propos des ordolibéraux allemands, on a l'impression que Foucault règle, en quelques secondes, leur compte à Adorno, à Horkheimer, à Marcuse et à Debord : tous se trompent de cible dans leurs critiques respectives.

On se trouve désormais avec trois caractéristiques : l'invariant anti-libéral, la croissance aberrante du pouvoir d'État et la société de masse. Tout cela agit comme une « réaction en chaîne » et se cristallise dans le « protectionnisme » et l'« économie dirigée »¹³¹. Il reste cependant une dernière dimension du nazisme à dégager pour clouer définitivement le cercueil des critiques du capitalisme et celui des contempteurs de l'économie de marché. Tout l'art libéral de gouverner a été marqué par le souci d'appliquer à la société la rationalité

128. Werner Sombart, *Le Socialisme allemand. Une théorie nouvelle de la société*, trad. G. Welter, Payot, Paris, 1938. En ligne :

http://classiques.uqac.ca/classiques/sombart_werner/le_socialisme_allemand/le_socialisme_all.html

129. *NBP*, p. 117.

130. *Ibid.*

131. *Ibid.*, p. 118.

propre aux sciences de la nature, c'est-à-dire ce qu'« on appelle la technique »¹³², nous dit Foucault. Et cette technicisation de l'économie et de la gestion des affaires d'État, c'est ce que les ordolibéraux appellent « l'éternel saint-simonisme »¹³³. Or, c'est une banalité de constater que le nazisme a précisément été une technicisation extrême de tous les mécanismes d'État, de la banale gestion étatique jusqu'à l'extermination de masse. Le pas est donc vite franchi pour construire une continuité du saint-simonisme au nazisme :

« De Saint-Simon au nazisme, vous avez donc le cycle d'une rationalité qui entraîne des interventions, des interventions qui entraînent une croissance de l'État, croissance de l'État qui entraîne la mise en place d'une administration qui fonctionne elle-même selon des types de rationalité technique, qui constituent précisément la genèse du nazisme à travers toute l'histoire du capitalisme depuis deux siècles, en tout cas depuis un siècle et demi. »¹³⁴

On l'aura compris, le nazisme, tel qu'il est analysé par les ordolibéraux et tel que cette analyse est restituée par Foucault, n'est pas exactement une rupture avec le capitalisme. Tout au contraire, il y a quelque chose qui court au fil des évolutions du capitalisme, quelque chose que le nazisme perpétue : une tradition bureaucratique et une excellence technique de l'État. Cependant, on ne peut se risquer à affirmer une telle continuité *intérieure* au capitalisme (de Saint-Simon au nazisme) qu'en prenant bien soin de poser une condition absolument essentielle : il ne s'agit pas ici du développement « naturel » du capitalisme car, s'il obéit à la logique de la concurrence et du marché qui devrait être la sienne, il prendra une direction opposée à celle qui se termine dans le nazisme. C'est le capitalisme régulé par l'État qui enfante insensiblement, mais mécaniquement, le nazisme. Le nazisme est donc un rejeton abâtardi et monstrueux du capitalisme.

Il y a une idée qui émerge assez nettement de cette mise en perspective particulière du nazisme : ce qui conduit en bout de course à la barbarie nazie, ce n'est ni le capitalisme ni la concurrence, c'est l'État dès lors qu'il prétend encadrer et contrôler le marché. Une fois cela admis, on peut tirer une morale historique de l'expérience nazie : « un État sous surveillance du marché plutôt qu'un marché sous surveillance de l'État »¹³⁵. Ainsi, pour se prémunir de la maladie nazie, il ne doit surtout être question ni de socialisme démocratique ni même de simple parlementarisme : c'est la sujétion de l'État au modèle du marché qui sera le seul vaccin efficace.

132. *Ibid.*

133. *Ibid.*, p. 118-119. La note 47 (p. 132) indique qu'on trouve cette expression sous la plume de Röpke dans *Civitas Humana*.

134. *Ibid.*, p. 119.

135. *Ibid.*, p. 120.

On comprend bien désormais la cohérence des ordolibéraux quand ils lient leur hostilité à l'égard du nazisme avec le choix d'une politique de société qui généralise le modèle de la concurrence et de l'entreprise. Foucault ne formule aucune objection à la reconstitution de la logique nazie par les ordolibéraux ; il la synthétise avec élégance et clarté. Il y a cependant un point qui, manifestement, l'encombre un peu (on l'a vu) : comment concilier l'idée d'une dynamique historique qui se dirige vers une gouvernementalité qui affaiblit le pouvoir d'État (au XX^e siècle) avec le constat d'une croissance aberrante de ce même pouvoir d'État sous le nazisme ? La question n'est pas simple puisque l'on vient de montrer que le nazisme n'est pas une subite et inexplicable inversion d'un mouvement historique. En contradiction avec cette interprétation, le nazisme apparaît comme étant ce qui a synthétisé, jusqu'à la caricature, des tendances historiques comme la technicisation du gouvernement des autres, comme la massification, comme l'uniformisation de la consommation, comme l'interventionnisme étatique. Or, le XX^e siècle a été marqué par plusieurs expériences totalitaires : le nazisme ne peut être présenté comme une simple aberration historique puisqu'il y a aussi eu le fascisme et le communisme soviétique. Il va donc falloir revenir sur l'interprétation du "totalitarisme" afin de comprendre ce phénomène à l'intérieur de la dynamique historique des formes de gouvernementalité. Et Foucault ne se dérobe pas devant cette exigence.

De la contradiction principale

La reconnaissance d'une indispensable rénovation du capitalisme oblige à déplacer la "contradiction principale" interne au capitalisme et à son histoire propre. Foucault suit le raisonnement de Hayek et il substitue au clivage capitalisme/socialisme un clivage État totalitaire/État libéral. Il va cependant y ajouter une nuance personnelle importante (tout en adhérant au schéma général de Hayek).

Dès l'introduction de *La Route de la servitude*, Hayek explique que toutes les formes d'interventionnisme étatique sont à ranger dans la même catégorie : du communisme au fascisme, en passant par les diverses variétés de socialisme, par Keynes ou par Beveridge, chaque fois que l'État intervient, on s'engage sur la pente glissante qui conduit fatalement à l'élimination des libertés individuelles et au totalitarisme¹³⁶. On peut s'interroger sur les

136. En langue anglaise, l'ouvrage est publié en 1944, en pleine guerre contre le nazisme et alors que la politique beveridgienne se met en place dans une Angleterre encore en guerre contre le nazisme. C'est donc une publication qui n'est guère "patriotique".

raisons qui conduisent les néolibéraux à rassembler sous la même menace toutes les formes d'intervention de l'État, des plus légères au plus fermes. Dans son célèbre *Manuel*, Raymond Barre distinguait quatre types d'intervention de l'État : « l'interventionnisme libéral [...] qui consiste à établir ou rétablir les conditions de la concurrence et du marché libre » (avec une référence à Röpke) ; la « planification souple » (par exemple « le plan de modernisation et d'équipement établis en France en 1946 ») ; la « planification à double secteur » (le secteur nationalisé étant alors destiné à orienter le secteur privé) ; et la « planification intégrale et impérative » (l'Union soviétique)¹³⁷. Pourquoi les néolibéraux proposent-ils, de fait, de valoriser la première forme – l'interventionnisme libéral – en l'opposant à toutes les autres formes (qu'ils renvoient uniformément au danger totalitaire) ? Pourquoi mettre dans le même sac «totalitaire» les trois formes de planification distinguées par l'enseignement académique de l'économie au milieu du XX^e siècle (enseignement délivré dans un monde structuré par la guerre froide dans lequel on isolait plutôt le «modèle» soviétique de tous les autres) ? Hayek propose une réponse claire et sans ambiguïté à cette question : tout le problème vient de la notion de *justice sociale*. En effet, c'est au nom de la justice sociale que l'État intervient pour autre chose que la création de la concurrence. Or, « le concept de justice sociale est strictement vide et dénué de sens »¹³⁸. En effet, dans une économie de marché, les activités des individus sont libres, et cela a deux conséquences : d'une part, personne ne peut être tenu pour responsable des résultats obtenus par une activité. En effet, il existe une multitude de circonstances fortuites qui font que le résultat de mon activité dépend au moins autant de la chance que de mon habileté et de mes compétences. Il faut donc accepter que, dans une économie libre, l'investissement personnel ne soit pas toujours récompensé conformément aux efforts consentis. Ainsi, puisque je ne peux être tenu pour responsable de la réussite ou de l'échec de ce que j'entreprends, je ne peux pas non plus savoir à qui demander justice quand les circonstances me sont défavorables. Il faut donc que je me rende à l'évidence : c'est uniquement « le processus impersonnel du marché [qui] confère aux individus la disposition de tels ou tels biens ou services ». Et « il n'y a là rien qui puisse être juste ou injuste parce qu'il s'agit de résultats qui n'ont été ni voulus ni prévus et qui dépendent d'une multitude de circonstances que personne ne connaît en totalité »¹³⁹. L'économie de marché est donc « un

137. Raymond Barre, *Économie politique*, tome I, PUF, Paris, 1964, p. 180.

138. Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, trad. R. Audouin, PUF-Quadrige, 2007 (1980), Paris, p. 458.

139. *Ibid.*, p. 461.

jeu comportant une part d'habileté et une part de chance »¹⁴⁰. Dès lors, il serait stupide d'exiger d'être récompensé, sur un marché libre, à hauteur du niveau de ses propres efforts. En fait, le résultat – richesse ou pauvreté – de mon action personnelle ne doit pas être évalué au regard d'une justice sociale qui n'a ni fondement ni réalité. Ce résultat, parce qu'il n'a aucun rapport avec le mérite personnel, doit être interprété tout autrement : la « fonction [des revenus obtenus] est moins de rétribuer les individus pour ce qu'ils *ont fait*, que de leur dire ce qu'ils *devraient faire* »¹⁴¹. Le revenu ne récompense donc pas le mérite ; c'est uniquement un signal qui m'est adressé par le marché : si mon activité rapporte, je dois persévérer ; et si mes gains sont décevants, je dois changer d'activité. Tout cela n'entretient pas le moindre rapport avec l'idée de justice ou avec celle de mérite. La morale n'a rien à voir dans tout cela.

On l'aura compris, si l'on estime que le revenu doit récompenser le mérite, on introduit une impossible référence à la justice sociale. Quand l'activité n'est pas récompensée à la hauteur du mérite (dans un sens ou dans l'autre), on demande alors à l'État d'intervenir sur le marché et de fausser le jeu de la concurrence en assumant la responsabilité de l'injustice et en en compensant les conséquences : taxer les riches, aider les pauvres. On met alors involontairement le doigt dans l'engrenage de la croissance indéfinie du pouvoir d'État. Par conséquent, la conclusion à en tirer s'impose comme une évidence : « Aussi longtemps que la croyance à la “justice sociale” régira l'action politique, le processus devra se rapprocher de plus en plus d'un système totalitaire. »¹⁴² On comprend bien, à cet instant, pourquoi toutes les formes de planification, des plus douces aux plus vigoureuses, sont à ranger sous la bannière uniforme du totalitarisme, en compagnie de l'économie planifiée de l'URSS. Au terme de cette exécution impitoyable de la notion de justice sociale, nous voilà confrontés à une alternative simplissime : non pas capitalisme ou socialisme, mais État libéral ou État totalitaire.

Foucault reprend à son compte cette façon de déplacer la “contradiction principale”. Mais il va lui apporter une touche “foucauldienne” spécifique. En effet, la logique proposée par Hayek pour distribuer les systèmes politiques concurrents dans l'histoire du XX^e siècle a déjà été solidement documentée par l'analyse du nazisme proposée par les ordolibéraux allemands : ces derniers voient dans le nazisme « un protectionnisme et une économie dirigée

140. *Ibid.*, p. 462

141. *Ibid.*, p. 464

142. *Ibid.*, p. 457-458.

et une croissance du pouvoir d'État »¹⁴³. En fait, pour les ordolibéraux comme pour Hayek, tout s'organise autour de « la croissance indéfinie d'un pouvoir d'État »¹⁴⁴. Or, Foucault n'interprète pas du tout le nazisme de cette manière : il y voit, en contradiction avec les ordolibéraux, « la tentative la plus systématique de mise en état de dépérissement de l'État »¹⁴⁵. Le clin d'œil marxiste contenu dans le choix de l'expression *dépérissement de l'État* est manifestement destiné à suggérer simultanément un accord et une divergence avec les néolibéraux. Le point d'accord porte sur le renvoi du communisme et du nazisme (et du marxisme) dans la même catégorie (le totalitarisme). Le point de divergence – qui n'est pas mineure – porte sur la question de l'hypertrophie supposée de l'État totalitaire.

Le totalitarisme correspond-il à une hypertrophie ou à une atrophie de l'État ? Foucault revient en détails sur cette question à l'occasion du cours du 7 mars : le nazisme et le communisme ne sont pas fondamentalement un développement de la puissance d'État. Foucault prend à contrepied le sens commun anti-totalitaire et affirme que l'essence du totalitarisme c'est, paradoxalement, l'affaiblissement de l'État puisqu'il est livré et soumis aux intentions et aux exigences d'un parti unique :

« [...] cet État dit totalitaire n'est pas du tout l'exaltation de l'État, mais constitue, au contraire, une limitation, un amoindrissement, une subordination de l'autonomie de l'État, de sa spécificité et de son fonctionnement propre – par rapport à quoi ? Par rapport à quelque chose d'autre qui est le parti. »¹⁴⁶

L'État totalitaire correspond donc à « une décroissance de la gouvernementalité d'État par la croissance de la gouvernementalité de parti »¹⁴⁷. En somme, contrairement à ce que suggère fortement le concept de totalitarisme, un État totalitaire ne se traduit pas par un renforcement des pouvoirs de l'État. Tout à l'inverse, l'État totalitaire est une diminution du pouvoir d'État parce que ce pouvoir est saisi et confisqué par un parti : le parti unique domine l'État et affaiblit donc, de la sorte, le pouvoir d'État. Il dénature l'État.

Toute l'analyse historique avancée par Foucault peut se résumer à deux idées :

1/ À la fin du XIX^e siècle, l'évolution de la gouvernementalité subit une inversion de la dynamique historique qu'elle connaissait depuis le Moyen-Âge : alors que le pouvoir de l'État augmentait jusqu'alors, il entre dans une phase – toujours actuelle – de recul et de régression.

143. *NBP.*, leçon du 7 février 1979, p. 118.

144. *Ibid.*

145. *Ibid.*, p. 115.

146. *Ibid.*, leçon du 7 mars 1979, p. 196.

147. *Ibid.* p. 197.

2/ La décroissance historique de l'État prend au XX^e siècle deux formes totalement contradictoires : d'un côté, l'État totalitaire (dans lequel le parti unique s'approprie l'État) et, de l'autre côté, l'État libéral (le gouverner le moins possible du libéralisme qui s'accomplit pour finir avec l'individu entrepreneur de lui-même du néolibéralisme).

Est-ce à dire que le militant du Groupe d'Information sur les Prisons s'est subitement converti à la conception d'un État neutre et protecteur ? La question mérite d'être posée car on peut s'étonner de voir ici Foucault adhérer implicitement, de manière inattendue, à une représentation de sens commun qu'il n'a jusqu'alors guère partagée : celle d'un État "neutre", indépendant, au-dessus des partis, protecteur d'on ne sait quel intérêt général¹⁴⁸. En effet, son raisonnement ne résiste à l'examen que si l'on admet deux choses étonnantes :

1/ L'État peut et doit être un instrument neutre. Il ne faut donc pas laisser un parti unique se saisir de l'État car il va annihiler sa neutralité et porter atteinte à sa fonction "universelle" de garantie du droit et de protection des libertés. On est étonné car l'on se demande ce que sont devenues les analyses en termes de dispositifs, de discipline et de sécurité.

2/ Contrairement à ce que nous suggèrent les expériences historiques des régimes de parti-État, il nous faut considérer que, une fois que le parti unique se sera insinué dans tous les rouages de l'État, il ne va pas démultiplier les pouvoirs de surveillance, de contrôle et de répression de "son" État et en profiter pour pénétrer tous les domaines de l'activité collective et de l'existence individuelle. Tout se passerait donc comme si les appareils de contrôle et de répression du parti-État n'étaient plus imputables à l'État dès lors qu'ils sont investis par les sbires du parti unique. L'État et le parti-État auraient donc des essences différentes. On est étonné car l'histoire a montré que les fonctionnaires qui servaient le premier, pour la majorité d'entre eux, n'ont guère eu de scrupules à servir ensuite le second.

Il n'existe donc, selon Foucault, qu'une porte de sortie pour le XX^e siècle, et c'est l'affaiblissement de l'État. Pour l'atteindre, l'histoire ne nous propose que deux chemins possibles : soit l'État soumis au parti unique (le totalitarisme), soit l'État soumis à l'entreprise (le néolibéralisme). Or, face à une telle alternative, le choix est évidemment vite fait. D'une certaine manière, Foucault se range donc derrière les assimilations réductrices de Hayek :

148. À noter : dans l'article du *Monde diplomatique* de mars 1998 (cité précédemment), Bourdieu, lui aussi, admet qu'il y a quelque chose de neutre, d'indépendant, d'universel dans l'État : il serait « dépositaire de toutes les valeurs universelles associées à l'idée de *public* ». Chez Foucault comme chez Bourdieu, on a donc le sentiment d'une gêne : la critique de l'État ne peut lui reconnaître universalité et neutralité sans se nier elle-même ; mais il faut bien, à l'ère néolibérale, concéder à l'État quelque chose qui ressemble à cette reconnaissance. Tout se passe alors comme s'il fallait "défendre" l'État. Contre le parti unique chez Foucault, contre la marchandisation chez Bourdieu. Mais le défendre jusqu'où ?

l'interventionnisme étatique conduit à l'État-providence ; l'État-providence conduit au socialisme ; et le socialisme conduit au totalitarisme (communisme, fascisme ou nazisme). Il n'y a donc pas d'autre avenir crédible et souhaitable que la promotion et l'expansion de la libre concurrence, du marché et de l'entreprise. Et c'est bien pourquoi Foucault se livre à une critique sans concession d'un socialisme qui ne pourrait pas et ne voudrait pas se réconcilier avec la liberté du marché.

Par conséquent, l'histoire de la biopolitique et de la gouvernementalité nous place aujourd'hui face à une alternative simple et brutale : État totalitaire ou État libéral ? Et, formulée de cette manière, elle ne laisse guère de réel choix. Foucault prend le soin de fermer la porte à l'hypothèse d'une troisième voie, à l'espoir d'une sortie "par le haut" de ce choix qui n'en est pas un : il ironise sur « l'invariant anti-libéral »¹⁴⁹ que partagent tous les régimes totalitaires et il n'hésite pas à stigmatiser l'inconsistance du socialisme :

« Mais je crois qu'il n'y a pas de gouvernementalité socialiste autonome. Il n'y a pas de rationalité gouvernementale du socialisme. Le socialisme, en fait, et l'histoire l'a montré, ne peut être mis en œuvre que branché sur des types de gouvernementalité divers. »¹⁵⁰

Le socialisme est donc condamné à opter soit pour la gouvernementalité libérale, soit pour la gouvernementalité totalitaire. On comprend immédiatement ce que va être le choix de Foucault et pourquoi il adhère de la sorte, sans guère de retenue ou de prévention, à la conversion à l'économie de marché souhaitée par ce que l'on appelait alors la "deuxième gauche" (conversion qui annonce la dérive néolibérale de cette gauche anti-jacobine). On devine l'hostilité intraitable de Foucault au Programme commun, à ses nationalisations et à son ambition de « changer la vie ». Par-dessus le fossé historique (et "archaïque") qui sépare une gauche étatiste (attachée à l'égalité et aux droits sociaux) d'une droite anti-étatiste (attachée à la propriété privée et à l'économie de marché), les néolibéraux des deux rives peuvent désormais se tendre la main. L'art de gouverner vient de supplanter la lutte des classes.

Néolibéralisme et démocratie

L'originalité globale de la gouvernementalité au XX^e siècle se loge selon Foucault, dans la réduction du pouvoir de l'État. Cette réduction passe par la mise de l'État sous la

149. *Ibid.*

150. *Ibid.*, leçon du 31 janvier 1979, p. 93.

tutelle soit d'un parti unique soit du modèle du marché. Face une alternative aussi étroite et contraignante (l'État policier ou la concurrence libre et non faussée, en somme), le choix que nous laisse Foucault est plus que réduit : on est condamné à avouer une préférence pour la gouvernementalité néolibérale. En faisant une telle concession, on ne peut plus guère faire autre chose qu'opter, dans la foulée, pour le refus de toute la gamme des diverses variétés d'interventions de l'État. En effet, bien que nombre de ces interventions puissent avoir pour noble ambition de contrôler, de réguler et d'encadrer le marché – avec pour objectif de limiter les dégâts sociaux du libre-échange et de la concurrence –, elles créent dans les faits les conditions d'une lente dérive totalitaire qui asphyxie progressivement les libertés et les initiatives individuelles. Et si l'on admet ensuite que l'on peut ranger sous un chapeau commun – baptisé « planisme » – les politiques keynésiennes, l'économie collectivisée de l'État soviétique et l'économie dirigée des États nazi et fasciste, il ne nous reste plus alors que l'option néolibérale pour espérer ne pas finir, à plus ou moins brève échéance, dans une société de contrôle généralisé, voire dans un camp de travail ou d'extermination. Tout se passe alors comme si, dans notre actualité, l'ultime garantie de la démocratie formelle, des libertés civiles et des droits individuels s'était désormais réfugiée dans l'option néolibérale. Si l'on n'est pas séduit par cette résurrection “à gauche” de l'antienne la plus usée de la droite conservatrice – prendre le train pour Moscou (le Moscou du temps de la guerre froide¹⁵¹) et agiter le spectre du bolchévisme dès qu'est envisagée une régulation du marché – il devient nécessaire de réexaminer attentivement les rapports du néolibéralisme avec la démocratie : ce que les néolibéraux en disent, mais aussi ce dont les événements historiques contemporains témoignent. Et, dans la mesure où Foucault ne pose jamais explicitement une telle question dans le cours de 1978-79, il va nous falloir déborder le cadre de son raisonnement et de l'alternative sommaire qu'il nous impose (totalitarisme ou gouvernementalité néolibérale) pour voir comment les néolibéraux définissent et évaluent la démocratie à l'intérieur de leurs élaborations théoriques. Nous avons déjà vu que Röpke ou von Mises jugeaient que le marché accomplissait l'idéal démocratique beaucoup plus parfaitement que les institutions politiques d'une démocratie représentative : le consommateur vote à chaque instant avec son porte-monnaie alors que le citoyen ne peut voter avec sa carte d'électeur que lorsqu'il est convoqué pour un scrutin. Une telle représentation, loin de poser le cadre d'une convergence entre

151. Aujourd'hui, c'est pour le Venezuela : « “C'est le Venezuela sans le soleil”, s'exclama Emmanuel Macron quand Arnaud Montebourg proposa d'élaborer un décret pour permettre à l'État de mettre son veto à toute vente d'entreprises stratégiques. » (Martine Orange, « Alstom, ce dossier qu'Emmanuel Macron voudrait tant effacer de son bilan », *Mediapart*, 23 juillet 2019)

libéralisme politique et libéralisme économique semble suggérer une certaine tension, voire une rivalité, entre démocratie représentative et modèle de la concurrence.

L'ordolibéralisme allemand a gagné son brevet de démocratie en raison de son opposition – théorique mais explicite – au nazisme (à défaut d'une opposition pratique, active et engagée). Cependant, au début des années 1930, sous l'influence d'une allergie au « subventionnisme » – allergie explicitement revendiquée par des économistes comme Eucken et Rustow – les ordolibéraux ont entretenu quelques ambiguïtés à l'égard du nazisme : « s'ils n'ont jamais manifesté de sympathie pour un nazisme qui les a d'emblée indisposés par son caractère “plébéien”, s'ils ont adopté une attitude de plus en plus critique à son encontre, les ordolibéraux ont toutefois vu s'effondrer sans regret une démocratie weimarienne assimilée à l'“interventionnisme” et au “pluralisme” ». ¹⁵² Et si l'on prête attention aux développements que consacrent les penseurs ordolibéraux à la démocratie, on perçoit clairement, en vertu d'un point de vue élitare revendiquée, une méfiance de principe à l'encontre des « masses », des dérives de la société de masse et des probables excès de l'exercice de la démocratie. La volonté populaire majoritaire n'a pas toujours nécessairement raison :

« L'ordolibéralisme rejette l'autoritarisme interventionniste, il se veut démocratique. On l'a vu, c'est une pensée profondément issue de l'anti-nazisme. Mais c'est aussi une pensée qui se méfie de la démocratie comme facteur d'instabilité et de chaos et qui, partant, l'encadre fortement. Il y a des domaines où les peuples doivent accepter de ne pas s'immiscer et de laisser la main à des experts indépendants, neutres, qui font respecter les règles et fonctionner au mieux le marché. La démocratie doit se garder des impulsions et des désirs du peuple, qui provoquent des déséquilibres. L'ordolibéralisme est une pensée d'inspiration oligarchique. C'est un conservatisme qui cherche sa voie dans la modernité démocratique. » ¹⁵³

De fait, s'il est nécessaire de constitutionnaliser la concurrence, c'est précisément parce qu'il faut soustraire au choix démocratique les fondements de l'économie de marché. Les gardiens de ces fondements doivent être des “experts” (des économistes et des juristes) dont on doit sanctuariser l'indépendance en les mettant à l'abri des caprices de la souveraineté populaire. On a désormais pris l'habitude de considérer que la construction de l'Union européenne s'est

152. Jean Solchany, « Le problème plus que la solution : la démocratie dans la vision du monde néolibérale », *Revue de philosophie économique* 2016/1 (Vol. 17), p. 141. Jean Solchany signale l'existence d'un écrit, datant de 1937, de Franz Böhm (un des fondateurs de l'École de Fribourg) empreint d'« une rhétorique de régénération nationale » et d'« indulgence pour le nouvel ordre nazi ».

153. Romaric Godin, « Wolfgang Schäuble, l'homme qui a mis l'Europe à terre », *Mediapart*, 24 septembre 2017.

inspirée des prescriptions ordolibérales. Or, l'Union européenne a donné un exemple caricatural de cette méfiance à l'égard de la souveraineté populaire lorsqu'elle a proposé, en 2005, de constitutionnaliser « la concurrence libre et non faussé » avec le TCE. En dehors de cet épisode (qui s'achève, avec la ratification du Traité de Lisbonne en 2007, par l'effacement pur et simple du résultat de la consultation populaire française, sans nouvelle consultation référendaire), on peut constater que toute la construction européenne vise à déposséder l'expression démocratique de la possibilité de faire des choix ouverts en matière monétaire, budgétaire ou fiscale : les questions économiques déterminantes sont sous la garde d'experts "indépendants" et échappent au débat démocratique. Cette méfiance à l'égard de l'expression démocratique se justifie aujourd'hui avec l'invocation, répétitive et entêtante, d'un concept flou : le "populisme", cette étiquette attrape-tout qui permet de confondre arbitrairement sous la même opprobre tout un courant de la gauche progressiste et égalitariste avec la droite autoritaire et nationaliste. Ainsi, chaque fois que le marché et la libre concurrence semblent contestés, l'épouvantail du populisme est brandi par les élites (médiatiques, intellectuelles ou économiques), par les "vrais" européens responsables : on laisse clairement entendre que la démocratie serait en train de se retourner contre elle-même parce que la souveraineté populaire oserait prétendre se réapproprier le champ des décisions politiques réservées aux experts ; l'expression démocratique aurait donc l'insolence de contester l'indépendance (imaginaire) des gardiens du temple libéral.

Si l'on souhaite ne pas se laisser enfermer dans les stériles polémiques contemporaines et les interprétations conjoncturelles de l'actualité de l'Union européenne, on peut aller chercher l'expression d'une méfiance explicite à l'égard du suffrage universel jusque chez les libéraux de la seconde moitié du XIX^e siècle :

« Le suffrage universel notamment satisfait cette passion d'égalité qui nous est chère, et qui en soi est légitime quand elle respecte la liberté. [...] Qu'est-ce en effet que le suffrage universel ? C'est une force toute-puissante, par conséquent une force qui, suivant la direction qu'elle prend ou qu'elle reçoit peut faire avec la même énergie ou le mal, ou le bien. »¹⁵⁴

Il devient alors évident que le suffrage universel doit être délimité et encadré par le respect de « la liberté » parce que, malheureusement, il peut être influencé – et même fabriqué – par la direction qu'il « reçoit » (ce qui laisse clairement entendre que le suffrage universel n'est rien de plus que la résultante de forces qui lui sont extérieures).

154. Édouard Laboulaye, *Le Parti libéral. Son programme et son avenir*, Charpentier, Paris, 1863, p. 150-151.

Cette méfiance libérale à l'égard du suffrage universel en tant qu'il est l'expression d'une obscure passion pour l'égalité trouve, au XX^e siècle, des justifications énergiques – et très explicites – chez un théoricien du néolibéralisme comme Hayek. Ce dernier explique que la démocratie n'est pas la souveraineté populaire car elle doit être contenue à l'intérieur de « l'opinion » universelle du juste et de l'injuste¹⁵⁵. Il existe donc des valeurs et un sens commun qui encadrent et limitent les expressions possibles de la démocratie ; c'est pourquoi le jeu démocratique doit être rigoureusement réglé de manière à ne pas pouvoir sortir de ces limites. Et c'est ce qui permet de concevoir que la souveraineté populaire, si elle est livrée à elle-même sans contrôle, peut porter atteinte aux libertés civiles et aux droits individuels. Dans le droit fil de cette conception limitative de la démocratie, Hayek critique Rousseau et la tradition qui s'en inspire : puisque Rousseau se contente d'affirmer que la loi doit être l'œuvre de la volonté générale (sans prendre la précaution d'encadrer au préalable les expressions possibles de cette volonté), Rousseau accorde à la volonté générale un pouvoir absolu et sans limite. Et, selon Hayek, tout pouvoir sans limite menace de devenir un pouvoir abusif qui portera atteinte, un jour ou l'autre, aux libertés individuelles et collectives.

En fait, selon les néolibéraux, la démocratie c'est *d'abord* le respect des libertés de l'individu – notamment le respect du droit sacré de propriété et du droit de disposer librement de sa propriété – et *ensuite* seulement le pouvoir d'une assemblée élue qui légifère à l'intérieur des limites qu'impose ce respect. Et si la démocratie fait la loi, elle ne peut la faire que dans la mesure où elle est elle-même tenue au respect de droits fondamentaux qui la précèdent et la surplombent : il y a une antériorité des droits individuels sur la démocratie. Dès cet instant, si une démocratie légifère en portant atteinte au droit de propriété – socialisation ou contrôle étatique d'entreprises et de services –, elle fait alors de la consultation démocratique un usage abusif, et elle lui ôte ainsi sa légitimité. C'est avec ce type de raisonnement que Hayek justifiait le soutien inconditionnel qu'il a apporté au coup d'État de Pinochet en 1973 et au régime qui l'a suivi.

Si l'on accepte de suivre provisoirement ce raisonnement, on comprend rapidement que libéralisme et démocratie sont, pour une large part, indépendants l'un de l'autre ; et que l'un et l'autre ne s'épaulent pas mutuellement et ne se garantissent pas l'un l'autre. Dans un

155. Voir Friedrich Hayek, *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, trad. Ch. Piton, Les Belles Lettres, Paris, 2008, p. 158-159.

article de 1966¹⁵⁶, Hayek commence par distinguer deux traditions constitutives de deux formes opposées de libéralisme : la première vient d'Angleterre (Hume, Smith, Burke, etc.) et se perpétue dans la tradition politique américaine ; elle compte aussi quelques rares représentants continentaux (Constant, Tocqueville, Kant). Fondamentalement, elle s'enracine dans « la liberté individuelle sous une même loi »¹⁵⁷. La seconde est originaire d'Europe continentale ; elle vient du « rationalisme constructiviste dominant en France »¹⁵⁸ ; elle affirme « l'idéal des pouvoirs illimités de la majorité »¹⁵⁹ ; elle court de Voltaire à Rousseau, en passant par Condorcet, et elle aboutit à la Révolution française « qui devint l'ancêtre du socialisme moderne »¹⁶⁰. Elle inspire aussi ceux qu'on qualifie aujourd'hui de « libéraux » aux États-Unis. On l'aura vite compris, Hayek se revendique de la première tradition ; et il s'inquiète de la seconde parce qu'elle produit la tyrannie de la majorité et s'abstient de limiter les pouvoirs. Il faut donc, au vu de cette très succincte histoire de la notion de libéralisme, se rendre à l'évidence :

« Libéralisme et démocratie, bien que compatibles, ne sont pas la même chose. Le premier se préoccupe de l'étendue du pouvoir gouvernemental, la seconde de qui détient ce pouvoir. La différence est plus visible si nous considérons leurs opposés : l'opposé du libéralisme est le totalitarisme, alors que l'opposé de la démocratie est l'autoritarisme. En conséquence, il est possible, au moins en principe, qu'un gouvernement démocratique soit totalitaire et qu'un gouvernement autoritaire agisse selon des principes libéraux. »¹⁶¹

Hayek ne partage donc pas l'opinion angélique qui est ordinairement prêtée aux ordolibéraux, opinion en vertu de laquelle la démocratie accompagnerait nécessairement le libéralisme. Pour lui, les seules véritables oppositions sont d'une part libéralisme et totalitarisme (avec pour question nodale celle qui porte sur ce qui limite le pouvoir de gouverner) et d'autre part démocratie et autoritarisme (avec pour question nodale celle qui demande qui a le pouvoir de gouverner). Ces deux oppositions ne se recoupent pas ; et il serait donc aussi abusivement réducteur d'opposer « ontologiquement » le libéralisme économique à l'autoritarisme politique (un gouvernement autoritaire peut efficacement défendre la libre concurrence, la propriété et l'initiative individuelle), que d'opposer le totalitarisme à la démocratie politique (une majorité électorale peut choisir de limiter le droit de propriété, de museler l'initiative individuelle et de

156. Friedrich Hayek, « Les principes d'un ordre libéral », *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, trad. Ch. Piton, Les Belles Lettres, Paris, 2007, pp. 247-270.

157. *Ibid.*, p. 247.

158. *Ibid.*, p. 248.

159. *Ibid.*

160. *Ibid.*

161. *Ibid.*

détruire la libre concurrence). À partir de ces deux oppositions, on peut donc concevoir quatre types de gouvernement : un gouvernement démocratique et libéral, un gouvernement autoritaire et totalitaire, mais aussi un gouvernement autoritaire et libéral et un gouvernement démocratique et... totalitaire.

On peut constater que Foucault, dans le cours de 1978-79, ne s'encombre pas de la catégorisation originale de Hayek : il ne retient que l'opposition totalitarisme/libéralisme (ce qui change tout). C'est ce qui le conduit, à l'instar de Hayek, à expulser le socialisme de la prétention à incarner une forme nouvelle de gouvernementalité qui serait une gouvernementalité simultanément démocratique et anti-libérale, sans être pour autant totalitaire. Il le fait sans avoir à admettre, avec Hayek, qu'il peut exister des gouvernements autoritaires et libéraux. Il est donc strictement aveugle au "modèle chilien" (qu'il a pourtant sous les yeux) parce qu'il ne raisonne pas en utilisant l'opposition démocratie/autoritarisme. On peut cependant comprendre ce qui conduit Foucault à ne pas prêter attention à l'opposition démocratie/autoritarisme : en effet, la façon dont il périodise les différentes formes de gouvernementalité l'amène à penser la souveraineté comme une forme de gouvernementalité progressivement supplantée par la société disciplinaire puis par la société biopolitique. Or, le libéralisme accompagne la société biopolitique. Dans ces conditions, pourquoi faudrait-il réintroduire la question de la souveraineté – y compris sous sa forme démocratique de souveraineté populaire – dans l'analyse de la gouvernementalité au cœur du XX^e siècle ? Foucault semble encore plus "radical" et obtus que Hayek dans sa conception de la gouvernementalité au XX^e siècle : il confond totalitarisme et autoritarisme dans un seul et même type de refus du libéralisme. Et il évacue de la sorte tout questionnement portant sur la démocratie, du moins sur la question déterminante qui constitue pour Hayek la notion de démocratie : qui a le pouvoir de gouverner ? Pourtant, c'est peut-être bien cette question qui nous est aujourd'hui posée avec insistance par la mise en œuvre concrète des politiques néolibérales contemporaines : qui décide ? Les experts des institutions multinationales, les dirigeants des multinationales les plus puissantes ou la souveraineté populaire ? Faut-il admettre, à la suite de Foucault, que la gouvernementalité contemporaine a aujourd'hui "dépassé" ce questionnement ?

En dernière instance, c'est la nature du rapport entre démocratie et marché dans l'architecture intellectuelle du néolibéralisme qui mérite d'être précisée. Après la disparition de l'URSS et de son économie centralisée et planifiée, il est devenu banal d'énoncer comme une évidence de bon sens l'incompatibilité d'une économie planifiée (donc sans libre marché)

avec les libertés démocratiques (liberté d'opinion, liberté de conscience, liberté d'expression, etc.). Ce postulat s'accompagne nécessairement d'une proposition qui en est la réciproque logique : le marché (la libre concurrence) est par principe solidaire des libertés démocratiques. Le premier bénéficie d'une telle équation, c'est qu'elle déconsidère d'emblée « l'hypothèse communiste » : si vous souhaitez conserver la liberté critique dont vous usez, vous ne pouvez basculer du côté de cette hypothèse. Censure triviale de la critique du capitalisme à partir de l'assimilation sommaire de Marx au goulag. Le second bénéficie est de nature géopolitique : pour étendre le libre-échange et le marché mondialisé, pour justifier l'appropriation impérialiste, il suffit désormais de se battre partout au nom de la démocratie et des libertés démocratiques. Rien de bien neuf dans tout cela : c'était déjà l'argument utilisé au temps de la guerre froide.

On aurait donc tendance à se laisser facilement emporter par ce raisonnement simple et à considérer que le néolibéralisme triomphant s'appuie réellement sur une telle orientation (celle qui marie le marché avec la démocratie). En fait, il n'en est rien. C'est ce que disait benoîtement Alain Minc en 1994, avec un schématisme et un cynisme désarmants : « Le capitalisme ne peut s'effondrer, c'est l'état naturel de la société. La démocratie n'est pas l'état naturel de la société. Le marché, oui. »¹⁶² Alain Minc n'est cependant pas un néolibéral conséquent : ce sont les libéraux qui pensent que le marché est l'état naturel de la société. Les néolibéraux, de leur côté, considèrent que le marché est institué : c'est en cimentant la concurrence dans des règles juridiques qu'on l'éternise et qu'on fait de la sorte du marché l'état – qui passe pour naturel – de la société présente et à venir. C'est pourquoi les théoriciens néolibéraux conçoivent le marché de manière bien plus subtile qu'Alain Minc ; pour eux, le marché et la concurrence ne relèvent pas d'une hypothétique nature, mais de la norme :

« le néo-libéralisme est plus normatif qu'ontologique ; et il préconise à cet effet un cadre institutionnel, une série de mesures politiques et un discours. Le néo-libéralisme est un projet constructiviste. »¹⁶³

Le marché n'est pas naturel mais construit, et c'est la raison pour laquelle le néolibéralisme va bien au-delà du libéralisme : il ne s'agit pas seulement de célébrer la croyance naïve en la naturalité du marché, pas seulement de diviser de la sorte le monde entre des doctrines contre

162. Propos rapporté par *Cambio* 16, décembre 1994 et cité par Ignacio Ramonet, « La pensée unique », *Le Monde diplomatique*, janvier 1995, p. 1 (propos repris par Pierre Dardot et Christian Laval dans *La Nouvelle Raison du monde*, La Découverte, p. 7).

163. Wendy Brown, « Néo-libéralisme et fin de la démocratie », *Vacarme* n°29, 2004, p. 87.

nature (le socialisme et ses variations historiques) et l'adhésion à un système économique aussi naturel que la gravitation universelle (le capitalisme éternel). Il s'agit, pour les néolibéraux, de pousser la norme qui construit la concurrence bien au-delà du simple marché où s'échangent marchandises, services et capitaux : la rationalité économique de la concurrence doit être étendue à toutes les sphères de la vie sociale, y compris et surtout celles qui ne sont pas économiques, jusqu'à façonner un individu rationnel qui pensera entièrement sa vie en termes de coûts d'opportunité et d'investissements. Et, dans une telle perspective, la démocratie politique devient un arrière-plan qui reste nécessaire uniquement si elle s'inscrit dans cet horizon et en garantit la pérennité : « la liberté économique produit la légitimité d'une forme de souveraineté dont l'unique objet est la garantie de l'activité économique »¹⁶⁴. Ainsi, la souveraineté démocratique – avec l'État de droit et ses libertés démocratiques – n'est pas le pendant naturel du marché. La souveraineté démocratique doit être encadrée par la nécessité de construire et de garantir le marché, par le souci d'étendre la concurrence à toutes les activités sociales et par l'ambition de faire du sujet humain lui-même un entrepreneur de sa propre existence.

Les néolibéraux ne cachent donc pas que la souveraineté démocratique ne mérite pas d'être élevée à la dignité d'un principe fondateur supérieur au marché. On l'a déjà vu, von Mises et Röpke faisaient remarquer que le consommateur vote chaque jour sur le marché, alors que le citoyen n'est appelé que rarement à choisir ses représentants : le consommateur exerce concrètement et quotidiennement son pouvoir, alors que le citoyen est condamné à déléguer le sien. Il devient alors clair que les représentants de la souveraineté populaire ne doivent en aucune manière porter atteinte au libre exercice individuel de la liberté économique. Hayek est encore plus explicite dans sa méfiance à l'égard de la démocratie ; en effet, il distingue entre la législation démocratique et le gouvernement démocratique :

« Le développement de l'idéal démocratique eut pour résultat le désir que les représentants du peuple soient habilités à décider non seulement de la formation des règles de juste conduite, mais aussi des activités courantes de l'État en matière de fournitures de services grâce aux ressources mises à sa disposition. Ceci ne signifiait pas nécessairement que ces deux activités dussent être placées dans les mains de la même assemblée représentative. La législation démocratique et le gouvernement démocratique sont probablement tous deux désirables, mais mettre ces fonctions entre les mains de la même assemblée détruit la garantie de la liberté individuelle que la séparation des pouvoirs était censée apporter. Un tel

164. Thomas Lemke, « "The birth of bio-politics" : Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality », *Economy and Society* 30/2, mai 2001, p. 196 (« the economic liberty produces the legitimacy for a form of sovereignty limited to guaranteeing economic activity »).

gouvernement démocratique cesse nécessairement d'être un État de droit dans le sens originel de cette expression dès lors que l'assemblée qui dirige l'État peut aussi voter toutes les lois qui concordent avec les buts de son administration. La législation ainsi entendue fait perdre totalement la légitimité que confère au pouvoir suprême sa soumission à des règles universelles. »¹⁶⁵

On l'aura compris : la souveraineté démocratique et sa représentation sont objectivement délimitées par quelque chose qui les surpasse et les domine, à savoir des « règles universelles ». L'assemblée des représentants de la souveraineté populaire ne devrait donc jamais pouvoir légiférer, fût-ce par une décision majoritaire, en violant les règles universelles de la législation démocratique. Et que sont ces règles ? Ce sont celles qui définissent l'État de droit en tant que garantie de la liberté individuelle :

« Mais appeler "loi" tout ce que décident les directives que les représentants élus émettent [...] est une mauvaise farce. Cela revient en réalité à gouverner sans lois. Soutenir que l'État de droit est maintenu aussi longtemps qu'une majorité soutient les décisions du gouvernement n'est rien d'autre qu'un jeu de mots. L'État de droit était considéré comme une protection de la liberté individuelle, parce qu'il signifiait que la coercition n'était permise que pour assurer le respect de règles générales de juste conduite également applicables à tous [...]. »¹⁶⁶

Bien entendu, parmi les libertés inviolables qui constituent la liberté individuelle et qui doivent être hors d'atteinte de la souveraineté populaire, il y a au tout premier rang la liberté d'entreprendre et la liberté de posséder. La souveraineté démocratique peut légiférer pour contraindre au respect du sentiment naturel du juste et de l'injuste, mais elle ne doit surtout pas prétendre légiférer sur la distinction du juste et de l'injuste (par exemple, une règle universelle incontournable, c'est qu'il est juste de pouvoir librement disposer de sa propriété et injuste de légiférer pour encadrer l'exercice de cette liberté). C'est pourquoi les lois ne devraient concerner que le droit privé. Elles garantissent l'existence d'un « ordre pacifique » si elles « consistent uniquement en interdictions d'empiéter sur le domaine protégé de chacun ». Et ce domaine protégé, fondamentalement, c'est bien la propriété privée :

« Le libéralisme est donc inséparable de l'institution de la propriété privée, qui est le nom que nous donnons habituellement à la partie matérielle de ce domaine individuel protégé. »¹⁶⁷

On a de la sorte tout un raisonnement qui repose sur une opposition forte et explicite entre « ordre spontané » et « organisation » : une organisation se donne un but et promet des

165. Hayek, « La constitution d'un État libéral » (1967), *Nouveaux Essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, trad. C. Piton, Les Belles Lettres, 2008, p. 159.

166. Hayek, « Démocratie ? Où ça ? » (1976), *Nouveaux Essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, trad. C. Piton, Les Belles Lettres, 2008, p. 233.

167. Hayek, « Les principes d'un ordre social libéral », *op. cit.*, p. 253.

« résultats concrets ». Un ordre spontané naît de lui-même du libre jeu des intérêts individuels réglé par les « règles universelles de juste conduite » (règles que l'on trouve dans les théories de la *Common Law* et du droit naturel). Une organisation passe nécessairement par le commandement ; or, c'est précisément ce dont un ordre naturel se dispense. Mais comment savoir quelles sont les règles qui relèvent d'un ordre naturel ? C'est fort simple, puisqu'il suffit de s'inspirer de Kant pour dégager le principe d'« applicabilité universelle » :

« Cette épreuve [l'épreuve du principe de l'applicabilité universelle] n'est autre, en dernière analyse, que la cohérence des actions autorisées par ces règles si on les applique aux circonstances du monde réel. »¹⁶⁸

Ainsi, tout est simple (en théorie) : l'ordre naturel aboutit à un ensemble cohérent d'actions autorisées et interdit les actions qui empiètent sur le « domaine protégé » des autres individus. Alors qu'une organisation impose un ordre artificiel et ne peut jamais aboutir à une telle cohérence.

On a ici, selon Hayek, l'ensemble des éléments utiles pour une définition de la justice : premièrement, la justice ne concerne que l'action humaine. Deuxièmement, les règles de justice sont des interdictions. Troisièmement, ces interdictions empêchent tout empiètement sur le domaine protégé (la propriété en premier lieu, bien entendu). Quatrièmement, le principe d'applicabilité universelle nous permet de concevoir l'application concrète de ces règles. Cette définition de la justice serait de peu d'originalité si elle ne permettait pas à Hayek de se livrer ensuite à une critique radicale de l'idée de justice sociale (dont on a déjà vu qu'elle était pour Hayek une notion absurde et dangereuse). Dans l'article de 1966, Hayek la développe un peu différemment de ce qu'il écrit en 1980 dans *Droit, législation et liberté*. En effet, il s'appuie sur l'idée d'un ordre naturel dont il convient de tirer une première conclusion pour fonder la justice (mais pas l'impossible justice sociale) :

« Une des caractéristiques de la société libérale est que l'individu ne peut être contraint à obéir qu'aux règles du droit privé et pénal. L'insinuation progressive du droit public dans le droit privé au cours des quatre-vingts ou cent dernières années, qui constitue un remplacement progressif des règles de conduite par des règles d'organisation, est l'un des moyens principaux par lesquels la destruction de l'ordre libéral a été accompli. »¹⁶⁹

La distinction entre droit privé et droit public doit donc être conçue à partir de l'application de chacun des deux droits : l'individu ne doit être soumis qu'au droit privé. Et si le droit public se mêle de régler les conduites des individus, on entre dans le domaine d'un abus qui va

168. *Ibid.*, p. 255.

169. *Ibid.*, p. 258.

empêcher l'ordre naturel de produire l'équilibre social le plus efficace, on détruit l'ordre libéral ; on prépare ainsi les conditions d'apparition de l'ordre totalitaire. Or, la revendication de justice sociale consiste précisément à vouloir *organiser* la société en fonction de buts concrets liés à la répartition des richesses (des biens et des services) :

« Cela donna naissance à une nouvelle conception de la justice complètement différente, qui est habituellement appelée justice "sociale" ou "distributive", laquelle ne se limite pas à des règles de conduite individuelles, mais cherche à obtenir des résultats particuliers pour des personnes particulières, lesquels ne peuvent par conséquent être obtenus que par une organisation *ad hoc* et non par un ordre spontané indépendant de tout but. »¹⁷⁰

Pour cela, elle crée une autorité supérieure à l'ordre naturel qui ne peut agir sur le corps social que par la contrainte et la coercition. Le totalitarisme est en route. C'est pourquoi Hayek, au passage, attaque Carl Schmitt, « le juriste fétiche d'Adolf Hitler »¹⁷¹, qui critique le normativisme pour imposer l'idée d'un État qui *organise* par des lois la vie concrète des individus (au mépris de l'ordre naturel qui fonde la justice). Toute volonté d'organiser l'existence des individus renverse l'État de droit puisque la loi n'est plus alors « une règle de justice applicable à tous » et il suffit qu'« un ordre soit légalement donné pour qu'il soit juste »¹⁷² puisqu'il peut se dispenser d'avoir à appliquer concrètement des règles concrètement universelles. À cet instant, la liberté individuelle est donc détruite. Et le souci d'organiser la société pour qu'elle soit plus juste, parce qu'il impose par la loi des sacrifices à certains et qu'il oublie ce qui est applicable à tous (on donnera à ceux qui ont le moins et on prendra à ceux qui ont le plus), menace la liberté individuelle de la même manière que l'anti-normativisme de Carl Schmitt :

« Toutes les tentatives pour garantir une "juste" distribution doivent donc être orientées vers la conversion de l'ordre spontané du marché en une organisation ou, en d'autres termes, en ordre totalitaire »¹⁷³

Le message est clair : exiger de l'État qu'il construise une plus grande justice sociale, c'est s'abandonner naïvement et dangereusement à la logique du totalitarisme. Pour se soustraire à cette logique, il faut se ranger à l'idée qu'« il n'y a de justice que dans la conduite individuelle, [qu'] il n'y a pas de "justice sociale" distincte ». ¹⁷⁴

170. *Ibid.*, p. 260.

171. *Ibid.*, p. 259.

172. *Ibid.*

173. *Ibid.*, p. 261.

174. *Ibid.*, p. 267.

À cet instant, on pourrait penser que Hayek va s'efforcer de démontrer que, en matière de justice distributive, l'ordre spontané du marché est plus efficace que l'invention – éminemment dangereuse, on vient de le voir – d'un État social. Mais on sait déjà (on l'a vu dans les pages qui précèdent) qu'il n'en sera rien. En fait le marché réalise un état optimum pour les activités des individus considérées dans leur globalité. Mais le marché ne garantit en rien la récompense du mérite individuel de chacun et ce sont donc le « hasard » et les « circonstances » qui font la réussite ou l'échec pour chaque individu. Et nous sommes donc à nouveau condamnés à admettre que la justice sociale est une illusion intégrale : elle ne peut être réalisée ni par le marché, ni par l'État social.

Il y a cinq conséquences capitales à tirer de la vacuité de la notion de justice sociale :

1/ Il faut se résoudre à reconnaître que tout est précaire dans l'activité économique et sociale individuelle. Rien n'est stable et la richesse d'un jour peut devenir la misère de demain parce que, sur un libre marché, la compétence d'un individu peut être employée un jour et devenir inemployable le lendemain :

« L'idée que nous avons “gagné” (au sens de mériter moralement) le revenu dont nous disposons lorsque nous étions plus fortunés, et que cela nous donne le droit de continuer à le percevoir aussi longtemps que nous travaillons aussi honnêtement que par le passé et que nous n'avons pas reçu de signal pour changer est totalement erronée. »¹⁷⁵

C'est ce que disait à sa manière une ancienne présidente du MEDEF : « « La vie, la santé, l'amour sont précaires, pourquoi le travail échapperait-il à cette loi ? »

2/ La revendication de justice sociale n'est, en réalité, que la demande abusive de conservation d'un avantage acquis : « La “justice sociale” est ainsi devenue, à peu de choses près, une exigence de protection de droits acquis et de création d'un nouveau privilège. »¹⁷⁶ On reconnaît aisément ici le refrain libéral qui structure le discours politique et médiatique contemporain et qui déconsidère le syndicalisme.

3/ Puisque la justice sociale n'est que le paravent de privilèges garantis par l'État à certains groupes sociaux (ce qui fausse l'ordre spontané du marché), dans l'ordre légal souhaité par le libéralisme, les États ne devraient pas « limiter l'accès à certaines professions ». Ici, l'on reconnaît une autre antienne du sens commun libéral contemporain : il faut déréglementer car le marché est à lui-même sa propre réglementation.

175. *Ibid.*, p. 266.

176. *Ibid.*, p. 264.

4/ L'État doit s'interdire la possibilité de créer des monopoles : « l'État devrait être soumis aux mêmes règles que les personnes privées, [...] il ne devrait détenir aucun monopole sur aucun service »¹⁷⁷. Où l'on reconnaît, cette fois, une double injonction néolibérale : privatiser les services publics et contraindre l'État à emprunter sur les marchés financiers comme n'importe quel investisseur privé.

5/ Il faut se débarrasser de l'État-providence : « le but de l'économie du bien-être (*welfare economics*) est fondamentalement erroné »¹⁷⁸.

Avec Hayek, on le comprend bien, la liberté du marché doit être construite et protégée par l'État – démocratique ou non, finalement, peu importe – mais en aucune façon elle ne peut faire l'objet d'une restriction ou d'une abolition décrétées par la souveraineté démocratique. Cette souveraineté ne peut en rien revendiquer la justice sociale car cette revendication illusoire détruit l'ordre social libéral (l'adjectif social renvoie ici à la réalité objective des rapports sociaux spontanément créés par le libre jeu de la concurrence, et surtout pas à la redistribution et à la lutte contre les inégalités). La législation démocratique, pour ce qui touche au marché, s'arrête à la construction juridique : une politique démocratique de limitation du marché est un abus de la souveraineté démocratique parce qu'elle entame la « législation démocratique » et menace l'ordre naturel qui repose sur les libertés individuelles et sur le droit de disposer librement de sa propriété. Et l'État ne peut contraindre que pour autant qu'il le fasse dans la perspective du respect du marché et de la concurrence :

« Les seules fonctions de coercition de l'État que nous pouvons continuer à examiner suivant ce canevas sont celles qui concernent la préservation d'un ordre de marché efficient. Elles s'occupent premièrement des conditions qui doivent être réunies par le droit pour garantir un niveau de concurrence nécessaire au pilotage du marché. »¹⁷⁹

Le marché et la démocratie relèvent donc de deux ordres indépendants. Leur confusion menace les libertés individuelles. Par conséquent, on peut soutenir Pinochet pour défendre en même temps le marché et... les libertés (vraiment) fondamentales.

On peut s'étonner de voir Hayek recourir à la fois à l'idée d'un ordre naturel et à celle d'une construction de la concurrence par le droit. En fait, pour dissiper toute confusion éventuelle, il faut en revenir à la distinction entre marché et démocratie : la démocratie doit respecter l'ordre naturel du juste et de l'injuste (ce qui garantit à chacun le respect de ses

177. *Ibid.*, p. 267.

178. *Ibid.*, p. 264.

179. *Ibid.*, p. 267.

droits) ; mais le marché n'est pas naturel car la concurrence qui le structure doit être garantie et protégée par le droit. La toxicité de la notion de justice sociale tient précisément à la confusion qu'elle introduit entre l'ordre de la nature et l'ordre du marché.

Les penseurs du néolibéralisme sont donc bien éloignés de la représentation douce et sucrée que propagent ses adorateurs contemporains : pour ces penseurs, la liberté du marché ne s'accompagne pas tout naturellement de la démocratie. Tout comme Hayek, von Mises affirmait aussi la nécessité de distinguer le marché et la démocratie, mais en poussant les choses encore plus loin puisqu'il justifiait le profit en le présentant comme le fondement même et l'expression pure de la souveraineté populaire (donc sans hésiter à confondre les deux ordres) :

« La recherche du profit contraint l'entrepreneur à offrir aux consommateurs précisément les biens qu'ils demandent le plus instamment. Si l'entrepreneur n'était pas obligé de prendre pour guide la recherche du profit, il pourrait produire *A* en plus grande quantité, en dépit de la préférence des consommateurs pour un autre article. Le mobile du profit est précisément le facteur qui contraint l'homme d'affaires à fournir aux consommateurs de la façon la plus efficace les biens dont ils ont besoin. Ainsi le système de production capitaliste est une démocratie économique au sein de laquelle chaque unité monétaire donne à son détenteur un droit de vote. Les consommateurs représentent la souveraineté populaire. Les capitalistes, les entrepreneurs et les chefs d'entreprises agricoles sont les mandataires du peuple souverain. »¹⁸⁰

Il ne s'agit donc plus seulement de protéger la propriété privée des sautes d'humeur possibles de la démocratie. Il faut aller jusqu'à considérer que le profit est le fondement unique et dernier de la souveraineté populaire. La démocratie représentative devient un luxe superflu (et potentiellement dangereux car elle peut prétendre réguler artificiellement les mécanismes naturels du profit au nom de fantasmes interventionnistes comme la justice sociale ou l'égalité) puisque c'est en consommant que le peuple exerce à chaque instant sa souveraineté. La consommation est donc, en quelque sorte, la réalisation d'une pleine souveraineté s'exerçant sous la forme d'une espèce de démocratie presque directe (et très... participative) : en consommant, les consommateurs choisissent leurs représentants les plus proches, c'est-à-dire les entrepreneurs à qui ils accordent la réussite économique. Le profit est donc une sorte de mesure du volume de votes des citoyens-consommateurs : plus le profit est élevé, plus l'entrepreneur a bénéficié de votes-achats des citoyens-consommateurs (dans une circonscription "électorale" qui est le marché tout entier). Si l'on raisonne comme von Mises,

180. Ludwig von Mises, *La Bureaucratie*, trad. R. Florin et P. Barbier, Presses de l'Institut Charles Coquelin, Paris, 2003 (1944), p. 26-27.

on ne voit plus guère en quoi la liquidation des institutions représentatives démocratiques (un parlement, des élections, des représentants) pourrait porter atteinte à la “véritable” démocratie, celle que les consommateurs peuvent exercer en toute liberté sur un marché où la concurrence joue sans entraves artificielles. Puisque les représentants de la souveraineté populaire sont à chaque instant choisis par le “vote” du consommateur, c’est-à-dire par chacun de ses achats, il n’existe plus, selon von Mises, aucune distinction à poser entre le profit et l’utilité : la recherche par le consommateur de ce qui lui est utile génère le profit qui lui-même garantit la présence de ce qui est le plus utile aux consommateurs sur le marché. Dans ce cercle vertueux, l’échange se confond avec l’utilité, la marchandise se confond avec l’usage, la valeur d’échange se confond avec la valeur d’usage. Ainsi, le néolibéralisme fait donc miroiter la réalisation d’une merveilleuse utopie : celle du cercle enchanté (le cercle qui lie profit et consommation) que générera nécessairement le triomphe d’un marché enfin pleinement libre, intégralement concurrentiel, préservé de toute intervention d’institutions démocratiques potentiellement aveuglées par leur naïf souci d’égalité. Un vrai conte (néolibéral) de fées (concurrentielles) dans lequel la politique se dissout dans le capitalisme. La démocratie n’est donc même plus, comme chez Hayek, un à-côté de la liberté de disposer de sa propriété : elle est intégralement contenue dans cette liberté qui est simultanément celle de l’entrepreneur et celle du consommateur.

Si l’on veut bien suivre le fil des raisonnements de von Mises et de Hayek, on comprend mieux l’acharnement des stratèges néolibéraux contemporains pour soustraire, aujourd’hui, le choix de la politique économique du domaine où peut s’exercer la souveraineté populaire : volonté de constitutionnaliser la concurrence libre et non faussée, fabrication du mécanisme qui produit la dette publique pour pouvoir ensuite cadenasser les choix budgétaires, invention de banques centrales “indépendantes” pour confisquer la politique monétaire, etc. Il s’agit de plus que d’une méfiance à l’égard de la démocratie. Et l’on est alors surpris par l’orientation des travaux de Wendy Brown¹⁸¹ : elle semble découvrir au XXI^e siècle que les politiques néolibérales conduisent à une lente, mais irréversible, dissolution de la démocratie. Or, tout était écrit d’emblée dans les fondements mêmes du néolibéralisme : le néolibéralisme n’aime ni la politique ni la délibération démocratique. Et il ne l’a jamais caché : Röpke, Baudin, Rougier, Hayek, Milton Friedman, la revue *Ordo* en

181. Wendy Brown, *Défaire le dèmos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, trad. Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 2018.

1992, tous clament leur hostilité à la « démocratie illimitée » et leur sympathie pour les régimes autoritaires (Salazar au Portugal ou Pinochet au Chili).¹⁸²

IV-5/ Racisme et biopolitique

À l'occasion de l'analyse de l'État pénal, nous avons déjà rencontré la question du racisme et celle du camp. Et nous avons constaté combien le néolibéralisme paraît avoir partie liée avec le camp et le racisme. Pour essayer de comprendre de quoi procède ce lien, on peut commencer par remonter le fil des analyses de la biopolitique conduites par Foucault car elles évoquent clairement le glissement, au XIX^e et au XX^e siècle, d'un pouvoir souverain de tuer vers un pouvoir biopolitique de gérer la vie : la souveraineté se donnait le pouvoir de tuer pour protéger son territoire et liquider ses ennemis (c'est-à-dire ceux qui menacent ce territoire et le pouvoir souverain qui s'y exerce). L'art biopolitique de gouverner ne peut plus raisonner ainsi : il ne s'agit pas pour le bio-pouvoir de liquider des ennemis, mais de réguler des populations et de prendre leurs vies en charge. Il semble donc bien que le pouvoir ne puisse plus s'accorder le droit de tuer puisque sa normalisation des populations se justifie exclusivement par le fait que les normes qu'il véhicule existent pour assurer le bien-être de la population.

Dans une telle logique de sécurité, comment se donner le droit de tuer des individus ? La question est épineuse car, si le bio-pouvoir a besoin de la médecine et de la biologie, il peut simultanément se passer des technologies de mort. Pourtant chacun peut empiriquement constater que, au cours du XX^e siècle, les sociétés biopolitiques sont fort loin d'avoir éliminé la guerre, et qu'elles ont même, en certaines occasions, déclenché des conflits armés très meurtriers et organisé des stratégies génocidaires méthodiques de grande ampleur. Il semble donc qu'on soit face à une contradiction gênante entre les faits et les principes – une contradiction qu'il serait opportun de dénouer. À ce propos, Foucault relevait le paradoxe que

182. Pour tout cela, voir l'article de Jean Solchany, « Le problème plus que la solution : la démocratie dans la vision du monde néolibérale », *op. cit.*. Jean Solchany relève aussi une convergence, explicitement revendiquée, avec la critique de la démocratie de Carl Schmitt : Hayek le qualifiait d'ailleurs d'« extraordinaire analyste allemand de la politique » (p. 151).

représente l'arme nucléaire¹⁸³ pour le bio-pouvoir : avec la bombe atomique on a une éclatante survivance du pouvoir souverain de tuer ses ennemis, mais on a aussi, pour la première fois, le pouvoir « de tuer la vie elle-même »¹⁸⁴. On est donc confronté à une sorte d'excès incompréhensible du bio-pouvoir qui parvient au stade où il surpasse absolument le pouvoir souverain ; mais il le surpasse au point de se nier lui-même en tant que bio-pouvoir en charge d'assurer la vie car, avec cette arme, il peut supprimer toute vie (et même toute humanité). L'arme atomique est une arme inventée à l'âge du bio-pouvoir, mais elle incarne un paradoxe apparemment impensable et insurmontable pour les analyses contemporaines du pouvoir : elle est biopolitiquement illogique et injustifiable puisqu'elle ne régule pas la vie ; elle la détruit purement et simplement. Et elle n'est pas plus justifiable du point de vue de la souveraineté puisqu'elle ne tue pas que des ennemis mais tous les vivants : on ne peut donc la considérer comme une survivance anachronique de la souveraineté. Après la disparition de Foucault, les instruments au service de cette capacité de destruction de la vie ont été baptisés « armes de destruction massive » pour que soient réunies dans la même catégorie les armes chimiques et l'arme atomique. User de cette catégorie, c'est bien une manière de dire que les sociétés biopolitiques ont tout à fait conscience d'avoir élargi le droit de tuer jusqu'à franchir la limite de l'annihilation de la vie elle-même. Et cela renforce encore la nécessité de comprendre la nature et l'extension du droit de tuer quand on vit à l'âge du bio-pouvoir.

Pour éclairer ce paradoxe, il faut en revenir au fondement du bio-pouvoir : on peut s'accorder sur l'idée générale que le bio-pouvoir est l'art de gouverner qui régule des populations et qui, donc, se préoccupe des conditions de vie des individus qui les composent. C'est ce qui fait dire à Alain Badiou que Foucault réduit la politique à « la question des corps et de leur survie »¹⁸⁵. Il reformule ensuite ce constat en l'assimilant à une « promesse de prospérité générale » (Alain Badiou semble alors considérer comme sans intérêt le fossé que la langue commune établit entre la survie et la prospérité). Une fois ce glissement (de la survie à la prospérité) opéré, il suffit de jouer avec le mot prospérité pour prêter à Foucault la volonté de cantonner la politique contemporaine à un désir d'« argent » et de « marchandises ». Et, en quelques phrases, on réussit à faire de la biopolitique foucauldienne un rudimentaire outil de propagation du capitalisme sous ses actuelles formes extrêmes :

183. Du temps de la guerre froide et de la « détente », cette arme cristallisait la crainte angoissante d'une humanité capable de se faire disparaître elle-même en un instant. Il était donc difficile de parler de la guerre sans s'intéresser à l'arme sur laquelle reposait « l'équilibre de la terreur ».

184. *IFDS*, p. 226.

185. Alain Badiou et Jean-Claude Milner, *Controverse. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*, Seuil, 2012, p. 36.

« La prospérité, dont le capital et ses servants se déclarent les seuls agents possibles, promet que tous les corps pourront bénéficier de conditions raisonnables de survie prolongée. Il y a donc une adéquation absolue entre la doctrine selon laquelle ce qu'on peut et ce qu'on doit espérer concerne la survie des corps, et l'idéologie générale selon laquelle, avec le capitalisme moderne, on a trouvé la clé de la prospérité continue. »¹⁸⁶

Cette exécution sommaire de Foucault repose sur une incompréhension importante : loin de dire que le bio-pouvoir promet à tous les corps la survie ou la prospérité, Foucault découvre dans la biopolitique une cohérence interne qui débouche sur la nécessité d'éliminer certains corps et qui produit des dispositifs (un ensemble de savoirs, de pouvoirs, de règlements, de techniques) destinés à éliminer certaines populations.

Sans pour autant oublier que la norme est ce qui est commun à la discipline (elle norme des corps) et à la biopolitique (elle norme la vie des populations), on constate que le racisme et le souci de supprimer l'anormalité sont, par principe inhérents à la biopolitique. La biopolitique porte en elle le racisme ; on peut même considérer que pour s'occuper de la vie, elle en passe nécessairement par des mécanismes racistes. Le racisme existait bien avant la naissance de la biopolitique. Mais ce qui change avec l'apparition du bio-pouvoir, c'est que le racisme va désormais être inscrit au cœur de l'État :

« Ce qui a inscrit le racisme dans les mécanismes de l'État, c'est bien l'émergence de ce bio-pouvoir. C'est à ce moment-là que le racisme s'est inscrit comme mécanisme fondamental du pouvoir, tel qu'il s'exerce dans les États modernes, et qui fait qu'il n'y a guère de fonctionnement moderne de l'État qui, à un certain moment, à une certaine limite, et dans certaines conditions ne passe par le racisme. »¹⁸⁷

Pour le comprendre, il suffit d'en revenir au caractère le plus général du racisme : le propre du racisme c'est d'instaurer une « coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir »¹⁸⁸, ce qui mérite de se perpétuer et ce qui doit disparaître. Le racisme fragmente le « champ du biologique » : il estime qu'il existe une hiérarchie des races, donc que certaines races méritent de vivre et de se perpétuer tandis que d'autres doivent disparaître et ne pas transmettre les caractères qui la spécifient. La logique du racisme croise donc celle de la biopolitique : puisqu'il s'agit pour le bio-pouvoir de s'intéresser à la vie pour réguler la population, il lui faut se confronter à la question du choix entre des formes de vie différentes. Pour pouvoir améliorer dans la durée la vie des populations, il faut faire disparaître ce qui est anormal – c'est-à-dire hors de la norme autour de laquelle le biopouvoir organise la vie en espérant la

186. *Ibid.*

187. *IFDS*, p. 227.

188. *Ibid.*

rendre de meilleure qualité, plus longue, etc. – et ce qui menace de tirer l'ensemble de la population en-dessous de la norme :

« [...] l'extermination a été avant tout la conséquence d'une politique qui se voulait la *production* d'un corps biologique, à partir de la destruction de tout élément soupçonné de le faire dégénérer ; les juifs, les Tziganes, mais aussi les malades mentaux, les homosexuels et les bolcheviks, tous identifiés à partir du souci de la race et exterminés comme vecteurs de dégénérescence. »¹⁸⁹

En somme, dès l'instant où le pouvoir se préoccupe d'améliorer la santé, les conditions de vie, la reproduction et l'avenir de la population dont il a la charge, il est conduit, par un pur effet de nécessité interne, à hiérarchiser entre les êtres vivants et à considérer que la survie et la reproduction de certains d'entre eux menacent la santé et la sécurité de tous.

Le bio-pouvoir modifie donc le contenu de la vieille « relation guerrière » dont Foucault résume le principe avec cette formule : « pour vivre, il faut bien que tu massacres tes ennemis »¹⁹⁰. Avec le bio-pouvoir, le contenu se déplace du militaire au biologique : la souveraineté combat des ennemis, le bio-pouvoir combat des anormalités ou des inadaptations. Du coup, la reformulation biologique du vieux principe militaire de la souveraineté devient celle-ci : « plus les espèces inférieures tendront à disparaître, plus les individus anormaux seront éliminés, moins il y aura de dégénérés par rapport à l'espèce, plus moi – non pas en tant qu'individu mais en tant qu'espèce – je vivrai, je serai fort, je serai vigoureux, je pourrai proliférer »¹⁹¹. Il ne s'agit donc plus tant d'assurer ma propre sécurité que de garantir une vie saine à toute une population ; en sortant de la souveraineté pour entrer dans la biopolitique, on passe en quelque manière de la question de la survie à celle de la prospérité (qu'Alain Badiou confond tout à fait abusivement en gommant l'épaisseur du temps historique). Désormais, on n'élimine plus des ennemis politiques mais des dangers pour la population :

« [...] les ennemis qu'il s'agit de supprimer, ce ne sont pas les adversaires au sens politique du terme ; ce sont les dangers, externes et internes, par rapport à la population et pour la population. Autrement dit, la mise à mort, l'impératif de mort, n'est recevable, dans le système du bio-pouvoir, que s'il tend non pas à la victoire sur les adversaires politiques, mais à l'élimination du danger biologique et au renforcement, directement lié à cette élimination, de l'espèce elle-même ou de la

189. Bernard Aspe et Muriel Combes, « Retour sur le camp comme paradigme biopolitique », *Multitudes* n°1, mars 2000, p. 35.

190. *IFDS*, p.227.

191. *Ibid.*, p. 228.

race. La race, le racisme, c'est la condition d'acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation. »¹⁹²

Foucault propose donc une explication pour ce qui apparaissait au premier abord comme une contradiction interne de la biopolitique : il semblait que le bio-pouvoir ne pouvait être compatible avec le droit de tuer puisqu'il repose sur le souci de la vie de la population. En fait, il n'y a aucune incompatibilité car le souci de la vie conduit directement à la nécessité de lutter contre des formes de vie dégénérées, donc au racisme et à l'exclusion des anormaux. Et, dans le système du bio-pouvoir, la « fonction meurtrière de l'État »¹⁹³ ne peut pas se passer du racisme. Loin de rendre caduc le droit de tuer, le bio-pouvoir en fait une nécessité interne indispensable : le bio-pouvoir ne peut pas faire l'économie du racisme. Le racisme n'est donc ni un accident ni une aberration dans les sociétés biopolitiques modernes ; c'est un mécanisme premier et nécessaire de tout bio-pouvoir.

En lisant cette analyse, si l'on cherche à lui trouver une incarnation historique, on pense immédiatement au nazisme : c'est bien en s'appuyant sur l'argument de l'intérêt biologique de la population allemande que le régime nazi a poussé le racisme jusqu'à l'extermination systématique des races qu'il jugeait inférieures et menaçantes pour la santé biologique du peuple allemand, pour l'avenir de la race supérieure (sans oublier de réserver aux anormaux le même traitement, pour la même raison). Mais ce que dit Foucault va bien au-delà de cette focalisation superficielle sur l'Allemagne nazie. Il s'agit de comprendre que l'épisode nazi est une sorte d'illustration politiquement pure, poussée jusqu'à une extrémité inouïe, d'une structure inhérente à la biopolitique : quand l'État s'occupe de la santé de sa population, les mécanismes du racisme, du camp et de l'extermination s'inventent les bases biologiques qui vont leur permettre de s'épanouir et de se diffuser. Ces mécanismes ne visent pas des ennemis au sens militaire et guerrier, mais des formes de vie qui n'entrent pas dans la norme fixée et qui méritent de disparaître, donc de mourir. La biopolitique contient en elle une logique de mort qui, parce qu'elle est biologisée, s'ouvre des perspectives telles qu'elles peuvent atteindre des dimensions jusqu'alors insoupçonnables. Le génocide ou l'usage d'armes chimiques contre les populations civiles sont contenus dans la nature même du bio-pouvoir. L'État-providence pour les uns, l'élimination pour les autres (ceux qui sont hors-normes). Dans un tel contexte, le racisme et sa théorie, c'est-à-dire l'évolutionnisme¹⁹⁴ appar

192. *Ibid.*

193. *Ibid.*

194. « [...] l'évolutionnisme entendu en un sens large – c'est-à-dire non pas tellement la théorie de Darwin elle-même que l'ensemble, le paquet de ses notions (comme : hiérarchie des espèces sur l'arbre commun

à la fin du XIX^e siècle, viennent soutenir les discours qui émergent alors pour dire ce qui fonde et justifie ce tri pensé comme indispensable.

Foucault structure la rapide analyse du racisme nazi qu'il propose dans le cours du 17 mars 1976 autour de deux observations :

1/ Le nazisme pousse à son paroxysme le modèle biopolitique qui est apparu à la fin du XVIII^e siècle et qui s'est épanoui au XIX^e siècle : « pas de société plus disciplinaire et plus assurantielle que celle qui avait été mise en place, ou en tout cas projetée, par les nazis »¹⁹⁵. On aurait donc avec le nazisme une dynamique biopolitique poussée à son maximum : une prise en charge poussée et un contrôle systématique de la vie de la population, notamment du point de vue biologique. Ce qui entraîne une croissance exponentielle de la dimension disciplinaire et, surtout, une logique de mort tournée contre ce qui est présenté comme une menace pour l'amélioration de la population à protéger. Tout se passe donc comme si la croissance de l'assurantiel s'accompagnait nécessairement de la fragmentation biologique de l'humanité et de la croissance de la mise à mort (avec l'expansion du racisme qui les théorise et les justifie).

2/ La logique de mort du nazisme se manifeste à trois niveaux différents : « État raciste, État meurtrier, État suicidaire ». On a déjà vu et compris en quoi le racisme était inhérent au bio-pouvoir. De même, le déchaînement meurtrier du nazisme contre les Juifs, contre toutes les races jugées inférieures et contre les anormaux, est bien connu. Mais la logique de mort des nazis ne s'est pas arrêtée à cet acharnement exterminateur contre tous ceux qui étaient supposés menacer la pureté biologique du peuple allemand. Il ne faut donc pas se cantonner au constat évident en vertu duquel « [...] l'État nazi peut être pensé comme le "premier État radicalement biopolitique", car il se construit immédiatement sur la base d'une décision portant sur "la vie qui ne mérite pas de vivre", et qui est à ce titre considérée comme légitimement supprimable. »¹⁹⁶ En effet, de façon suicidaire, l'État nazi a aussi retourné sa logique de mort contre le peuple allemand lui-même. En effet, il a glorifié et provoqué la guerre parce que « seule [une] exposition universelle de toute la population à la mort pourra effectivement la constituer en race supérieure et la régénérer définitivement face aux races qui auront été totalement exterminées ou qui seront définitivement asservies »¹⁹⁷. Avec le

de l'évolution, lutte pour la vie entre les espèces, sélection qui élimine les moins adaptés) [...]. » (*IFDS*, p. 229)

195. *Ibid.*, p. 231.

196. Bernard Aspe et Muriel Combes, « Retour sur le camp comme paradigme biopolitique », *op. cit.*, p. 33.

197. *IFDS*, p. 231-232.

nazisme, on mesure donc le paradoxe inouï du mode biopolitique de gestion des sociétés : une finalité visant à améliorer la vie et les conditions de vie de la population et, en contrepoint, une logique de mort et d'élimination qui peut s'achever dans le suicide collectif d'une population qui se purifie avec le déchaînement guerrier. L'amélioration de la vie s'accroît solidairement avec l'expansion de la logique de mort.

Il reste une question délicate (que Foucault effleure rapidement en conclusion du dernier cours de l'année 1976) : doit-on réserver au nazisme un statut d'exception ou faut-il généraliser le mécanisme à la fois protecteur et meurtrier des bio-pouvoirs à toutes les idéologies politiques des XIX^e et XX^e siècle, notamment au socialisme ? La réponse est très nette : « l'État socialiste, le socialisme est tout aussi marqué de racisme que le fonctionnement de l'État moderne, de l'État capitaliste » et il est caractérisé par un « social-racisme »¹⁹⁸. Dans un entretien de 1977, Foucault relève d'abord le fantasme de pureté de la gauche socialiste ; puis il évoque son antisémitisme :

« Les formes nouvelles d'antisémitisme sont reparties, dans le milieu socialiste, de la théorie de la dégénérescence. On disait : les juifs sont forcément des dégénérés, premièrement parce que ce sont des riches, et puis parce qu'ils se marient entre eux, ils ont des pratiques sexuelles et religieuses tout à fait aberrantes, donc ce sont eux qui sont porteurs de la dégénérescence dans nos sociétés. »¹⁹⁹

Dans le cours de 1976, les développements qui suivent l'accusation de racisme et d'antisémitisme portée contre le socialisme sont cependant un peu plus nuancés : l'émergence d'une social-démocratie modérée et l'affaire Dreyfus auraient marginalisé le social-racisme à l'intérieur du socialisme. Mais cela veut aussi dire que les versions les plus radicales du socialisme ont été et restent profondément racistes : Foucault cite alors le blanquisme, la Commune et l'anarchie au XIX^e siècle. Pour le XX^e siècle, il parle de l'URSS. Par contre, il exonère de racisme la Seconde Internationale et le marxisme. Il devient alors un peu difficile de s'y retrouver : pour quelles raisons précises le socialisme modéré de la social-démocratie échapperait-il à la mécanique raciste inhérente à la biopolitique ? On a le sentiment que l'anticommunisme de Foucault vient ici troubler la cohérence de son raisonnement. Et l'on retrouve deux ans plus tard un refoulement du même type à propos de l'encombrante nécessité interne qui lie biopolitique et racisme meurtrier : en analysant le néolibéralisme Foucault oublie d'interroger la dimension raciste, meurtrière et exterminatrice que, dans la continuité de ses réflexions antérieures, il devrait alors légitimement soupçonner. Il

198. *Ibid.*, p. 232.

199. *DE* n°206, « Le jeu de Michel Foucault », tome III, p. 325.

s'embourbe dans d'obscures considérations destinées à dédouaner de racisme le souci néolibéral d'améliorer génétiquement le « capital humain »²⁰⁰. Pour le reste, rien sur le racisme ou sur la logique d'exclusion du néolibéralisme.

L'examen des rapports entre pouvoir, domination et néolibéralisme ouvre des pistes multiples et dispersées (qui vont de la question générale de l'État à celle, explosive, du racisme, en passant par celles de la démocratie, de l'assujettissement ou de la justice sociale). Il n'en reste pas moins que le concept de biopolitique procure les instruments les plus incisifs pour développer la critique de la logique autoritaire et excluante (voire exterminatrice ?) des sociétés néolibérales contemporaines. Paradoxalement, c'est donc Foucault – malgré son adhésion trop évidente aux promesses du néolibéralisme – qui peut fournir les armes critiques les plus aiguës contre la domination. À la seule condition d'utiliser Foucault (le Foucault analyste rigoureux de la biopolitique) contre Foucault (le Foucault qui récite élégamment la fable néolibérale).

Il nous manque donc encore la compréhension des dispositifs (au sens foucauldien de la notion) qui structurent et conditionnent la domination dans les sociétés néolibérales contemporaines.

200. Voir *NBP*, leçon du 14 mars 1979, pp. 233-235.

V/ Dispositifs néolibéraux

Il n'est guère contestable que les thèses et les arguments du courant d'idées néolibérales ont aujourd'hui totalement investi l'ensemble des lieux de pouvoir. De même, il faudrait se faire aveugle et sourd pour ne pas voir combien les politiques conduites par les gouvernements nationaux – sous la férule des principes (concurrence, austérité, privatisations, déréglementation) dont les institutions multilatérales sont les gardiennes vigilantes – sont massivement inspirées par des stratégies néolibérales. De plus, il faudrait être fort distrait pour ne pas s'apercevoir que la critique contemporaine du capitalisme et de sa financiarisation s'organise autour d'une interrogation récurrente sur la façon dont le néolibéralisme a réussi à balayer les obstacles (c'est-à-dire les éléments constitutifs d'un État-providence construit au fil du XX^e siècle et de son cortège de compromis) et les adversaires idéologiques (les différentes variétés de keynésianisme, de social-démocratie ou de marxisme) qui occupaient le terrain qu'il ambitionnait de conquérir. Comment comprendre ce basculement historique sans prêter attention à la fabrication d'un homme néolibéral ? Cette fabrication obéit à un double mécanisme qui en est le cœur et le moteur : la construction d'un sujet qui est simultanément le résultat d'une forme nouvelle d'assujettissement (le sujet soumis à la généralisation capitaliste de la forme marchande) et l'acteur de son assujettissement (le sujet entrepreneur de lui-même). Ce double mécanisme de l'assujettissement ne tombe ni du ciel ni des abstractions théoriques des néolibéraux. Il passe par des réseaux de pouvoir qui tissent des savoirs avec des institutions, des lois, des lieux, des règlements ou des architectures. Ce sont des *dispositifs*. Or, il semble bien que l'époque de la généralisation du néolibéralisme aille avec une démultiplication des dispositifs, donc avec une production plus dense, plus intense et plus individualisée que jamais d'un sujet spécifique sans lequel le néolibéralisme – en tant que phase extrême du capitalisme – ne pourrait ni prospérer ni même subsister :

« Il ne serait sans doute pas erroné de définir la phase extrême du capitalisme dans laquelle nous vivons comme une gigantesque accumulation et prolifération de dispositifs. Certes les dispositifs existent depuis que l'*homo sapiens* est apparu, mais il semble qu'aujourd'hui il n'y ait plus un seul instant de la vie des individus qui ne soit modelé, contaminé ou contrôlé par un dispositif. »¹

Il devient donc indispensable de compléter notre réflexion sur l'articulation du pouvoir, de la domination et de la gouvernementalité en régime néolibéral par une tentative de détermination

1. Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Rivages poche, 2007, p. 33-34.

de quelques-uns des dispositifs caractéristiques de la production du sujet néolibéral (en tant qu'il est le sujet de cette « phase extrême du capitalisme »).

Pour délimiter ce qui fait l'objet d'une telle entreprise, il convient cependant de commencer par préciser rapidement ce qu'il faut entendre par *dispositif*. Pour cela, on peut en revenir au texte dont est extraite la citation précédente pour ne pas oublier que Giorgio Agamben propose une définition très large de la notion de dispositif : « j'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants »². Cette définition énumère un ensemble d'activités qui orientent la conduite, la conduite de soi comme celle des autres ; en dernière instance, elle s'efforce de détailler les tactiques dont use la gouvernementalité. Elle suggère aussi une grande richesse et une importante variété des procédés mis en œuvre. On retrouve la même richesse et la même variété dans l'effort de définition produit par Foucault lui-même : « 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 ». Entre ces différents éléments constitutifs existent « un jeu, des changements de position ». Et, pour finir, un dispositif possède « une fonction stratégique dominante » comme « la résorption d'une masse de population flottante »³. On a donc, en résumé, trois dimensions essentielles à satisfaire pour isoler un dispositif : de l'hétérogénéité (un dispositif ne se réduit pas à du discours ou à une institution), une structure qui lie les éléments hétérogènes et, surtout, une fonction stratégique.

On peut donc légitimement postuler que les dispositifs de la gouvernementalité néolibérale sont nombreux et diffus. On peut aussi penser que – dans la mesure où nous en sommes à la fois les objets et les sujets, les prisonniers et les geôliers – leur actualité ne nous les rend pas nécessairement facilement accessibles et pensables. Il serait donc déraisonnable de prétendre établir (surtout dans les limites de notre travail) une improbable liste close et ordonnée de tous les dispositifs déterminants d'un capitalisme entré dans sa phase néolibérale contemporaine. Affronter la tâche de situer quelques dispositifs significatifs n'en demeure pas moins incontournable ; en effet, on ne peut se contenter ni d'observations pertinentes mais

2. *Ibid.*, p. 31. Cette définition permet, par exemple, de considérer le téléphone portable comme un dispositif qui produit un sujet nouveau dont les conduites sociales et la subjectivité rompent avec ce que les unes et l'autre étaient quelques années auparavant.

3. *DE* n°206, « Le jeu de Michel Foucault » (1977), tome III, p. 299.

très générales (comme le sujet entrepreneur de lui-même) ni d'une plate reconstitution historique des faits, des institutions, des réglementations et des idées (bien que ce soit, malgré tout, un préalable prometteur) : il faut donc, si l'on ambitionne d'esquisser une anthropologie de l'homme néolibéral, mettre en relief quelques-uns des dispositifs, à la fois spécifiques et stratégiques, qui génèrent le sujet du « capitalisme extrême » incarné par le néolibéralisme⁴. Si nous souhaitons que cette anthropologie soit matérialiste, nous devons nous donner la double règle de ne pas nous accommoder de la seule recension des théories et de ne pas nous arrêter à la seule évolution des institutions : ce sont bien des dispositifs qu'il s'agit d'analyser ou, pour rester plus modeste, quelques éléments (institutions, pratiques, savoirs, modalités de subjectivation, etc.) entrant dans la machinerie des dispositifs néolibéraux de ce début de XXI^e siècle.

V-1/ Trois modes d'objectivation du sujet néolibéral

Dans un texte de 1982 Foucault s'intéresse précisément et synthétiquement aux relations du sujet et du pouvoir⁵ en les considérant à trois niveaux interdépendants : le niveau notionnel, le niveau historique (de l'Antiquité à nos jours) et le niveau des luttes. Au début de ce texte, il indique avoir commencé ses travaux par l'analyse des modes de subjectivation en tant qu'ils passent par l'objectivation – c'est-à-dire par l'investigation scientifique – du sujet.

On pourrait donc se demander s'il existe une ou plusieurs caractéristiques significatives de l'objectivation du sujet à l'époque de la mise en œuvre des principes du néolibéralisme. L'affirmation d'un sujet entrepreneur de lui-même ne constitue pas en elle-même une telle objectivation car c'est plus une injonction qu'une modalité de connaissance. Par contre, on peut supposer qu'il existe des savoirs contemporains qui objectivent le sujet de telle manière que ces savoirs viennent légitimer l'injonction qui invite le sujet à être l'entrepreneur de sa propre existence. Avec un questionnement orienté dans cette perspective, on peut sans doute avancer quelques pistes pour envisager des éléments de réponse.

4. C'est un embryon de ce type de travail sur le néolibéralisme qu'on était en droit d'attendre de Foucault dans son cours de 1978-79. Or, curieusement, il ne semble pas même l'avoir alors envisagé.

5. Texte que nous avons déjà cité dans la partie III.

Le sujet des neurosciences

La toute fin du XX^e siècle et le début du XXI^e siècle se particularisent, du point de vue de l'investigation scientifique du sujet, par l'émergence – et la prise de pouvoir “académique” – des neurosciences. Le modèle interprétatif des neurosciences repose sur le postulat d'une correspondance stricte entre le fonctionnement neuronal et le fonctionnement cognitif. Connaître le fonctionnement neuronal, c'est donc, dans un tel modèle, accéder à la compréhension de la pensée en faisant l'économie à la fois de l'hypothèse d'un inconscient et de celle de déterminismes sociaux, donc en congédiant et la psychanalyse et la sociologie.

Une telle approche du sujet charrie avec elle plusieurs conséquences. La première, et la plus évidente, correspond à une dé-socialisation des comportements (c'est-à-dire une soustraction des comportements à leur détermination sociale et à leurs effets sociaux). Or, dans le texte évoqué, Foucault insiste sur le fait que l'État, en récupérant et en généralisant le « pouvoir pastoral », a développé depuis le XVIII^e siècle une « tactique individualisante »⁶ qui va de pair avec une « totalisation [...] des structures du pouvoir moderne »⁷. Ne peut-on considérer que ce nouveau savoir (qui a envahi la psychologie et la psychopathologie, mais aussi la philosophie analytique, l'intelligence artificielle et jusqu'à l'enseignement⁸) incarne parfaitement une forme de savoir qui concilie astucieusement la totalisation (un cerveau unique qui détermine tout) et une tactique individualisante (c'est la connaissance du fonctionnement de mon cerveau qui me permettra de me connaître en tant qu'individu) ? De plus, dans le domaine de l'enseignement, ce nouveau savoir procure au pouvoir pastoral ministériel le discours dont il a besoin. Hors du champ de l'enseignement, ce savoir possède ses experts capables de conduire la conduite des autres : les praticiens des thérapies cognitivo-comportementales. Ce sont les nouveaux pasteurs qui s'occupent du troupeau et ramènent les

6. *DE* n°306, « Le sujet et le pouvoir », tome IV, p. 231. La question de la tactique individualisante du pouvoir a été rapidement effleurée dans la sous-partie IV-2.

7. *Ibid.*, p. 232.

8. L'expérience conduite par Céline Alvarez auprès d'enfants de l'école maternelle, expérience impulsée par l'Institut Montaigne et relayée à grand bruit par le Ministère de l'Éducation Nationale et par les médias, se plaçait explicitement sous le patronage des neurosciences. Les résultats de cette cuisine pédagogique qui mêle le sel des neurosciences au sucre de la démarche Montessori sont tout à fait discutables (voir article de Laurence de Cock, « Céline Alvarez une pédagogie “business compatible” », publié le 27 mai 2017 sur le site de *Mediapart*). De plus, avec l'arrivée de Jean-Michel Blanquer à la tête du Ministère de l'Éducation Nationale (qui, antérieurement, s'occupait d'éducation à l'Institut Montaigne), les neurosciences ont pris le pouvoir ; elles exercent actuellement un diktat pesant sur le discours pédagogique officiel. Au point qu'on peut parler d'une « neuropédagogie » élevée à la dignité de catéchisme officiel (voir Michel Blay et Christian Laval, *Neuropédagogie. Le cerveau au centre de l'école*, Tschann et Cie, Paris, 2019).

brebis égarées à la bergerie. Ce contexte pratique et théorique s'accorde avec l'observation que faisait Foucault à propos de l'évolution du pouvoir pastoral à l'époque contemporaine :

« Enfin, la multiplication des objectifs et des agents du pouvoir pastoral a permis de centrer le développement du savoir sur l'homme autour de deux pôles : l'un, globalisant et quantitatif, concernait la population ; l'autre, analytique, concernait l'individu. »⁹

Cette éclosion des neurosciences porte en elle une autre conséquence : il y a une pathologisation de toutes les bizarreries de comportements, de tout ce qui n'entre pas dans la norme telle qu'elle a été construite par l'histoire et par le travail patient des institutions sur les populations. On peut en proposer un exemple simple et parlant : la généralisation de la scolarisation a petit à petit fait naître l'idée que l'on apprend à lire et écrire à 6 ans. Avec la massification de l'enseignement, on a été contraint de constater qu'un nombre non négligeable d'individus échouent durablement dans cet apprentissage. Pour expliquer cet échec, les "spécialistes" des apprentissages formulèrent l'hypothèse d'un manque d'appétit et de goût pour l'acte de lire. Pour aller vite, on pourrait réduire cette hypothèse à l'idée d'une causalité socio-culturelle défailante. Désormais, avec la conquête du terrain "savant" par le cognitivisme et les neurosciences, l'explication est uniquement à chercher dans la dyslexie, dans une dyslexie entendue comme le produit d'un mauvais traitement de l'information par le cerveau. On est donc face à une hypothèse exclusivement neuronale. Le cas de la lecture et de la dyslexie n'est pas original : en effet, ce sont désormais, dans les comportements individuels, toutes les déviations au regard de la norme qui sont assimilées à des bizarreries qui renvoient à des troubles individuels du fonctionnement cognitif (c'est-à-dire des neurones qui traitent mal certaines informations) et qui relèvent de rééducations cognitives (au travers de techniques qui cachent mal, derrière leur objectif d'automatisation des traitements de l'information, un retour au bon vieux conditionnement du behaviorisme).

On peut constater, dans l'éducation mais aussi plus généralement dans tous les domaines de l'existence, une inflation de ces pratiques "thérapeutiques" dont le principe moteur est le conditionnement : la recherche découvre sans cesse de « nouvelles pathologies », à la fois à l'échelle de la population et à celle des individus. Cette convergence entre neurosciences et pathologisation ouvre un vaste marché à des pratiques thérapeutiques qui font bien souvent l'économie de la parole au bénéfice de l'entraînement et de la répétition

9. *Ibid.*, p. 231

(pour ne pas dire de l'abrutissement). Et cela donne aujourd'hui au pouvoir pastoral une puissance disciplinante qu'il n'avait sans doute encore jamais atteinte.

Le sujet de la dépression

Un tout autre savoir a pris forme lui aussi à compter des années 1960. Un savoir que l'on peut aussi considérer comme une forme du « pouvoir pastoral » à l'époque où le néolibéralisme devient hégémonique. Il s'agit du discours autour de la dépression. En quelques décennies la dépression est devenue une pathologie fréquente, de plus en plus fréquente, de plus en plus diagnostiquée et de plus en plus traitée. Et l'augmentation du nombre de ses diagnostics est allée de pair avec la mise sur le marché de ses traitements. Le phénomène n'a pas manqué d'interroger. Alain Ehrenberg lui a consacré tout un ouvrage¹⁰ (et même plusieurs ouvrages). Selon lui, on constate une mutation profonde dans le champ de la pathologie psychique : au fil du XX^e siècle, du point de vue de la forme dominante, on serait passé de la névrose à la dépression. La névrose serait le mal-vivre du sujet coupable. La dépression serait le mal-vivre du sujet autonome s'éprouvant comme insuffisant, c'est-à-dire incapable de porter sur ses seules épaules la responsabilité de cette autonomie. Cette évolution s'effectue sous le signe d'un changement profond dans le rapport à la loi ; en effet, le sujet névrosé avait fortement intériorisé la loi et la tradition (et c'est cela qui provoquait chez lui la hantise de la faute et le sentiment de culpabilité qui accompagne tout ce qui est vécu comme un écart). Le sujet autonome, en charge de son existence et sommé d'être lui-même (c'est-à-dire d'être pleinement "authentique"), entretient un rapport distendu à la loi ; il n'intériorise pas la loi parce qu'il ne doit pas l'intérioriser s'il veut pouvoir pleinement répondre à la sommation d'autonomie :

« Nous sommes devenus de purs individus au sens où aucune loi morale ni aucune tradition ne nous indiquent du dehors qui nous devons être et comment nous devons nous conduire. De ce point de vue, le partage permis-défendu, qui normait l'individualité jusqu'aux années 1950-1960, a perdu de son efficacité. Le souci inflationniste pour le rappel de la loi, l'impérieuse nécessité de nouvelles références structurantes et de "limites-à-ne-pas-dépasser" trouvent là leur ressort. Le droit de choisir sa vie et l'injonction à devenir soi-même placent l'individualité dans un mouvement permanent. Cela conduit à poser autrement le problème des limites régulatrices de l'ordre intérieur : le partage entre le permis et le défendu décline au

10. Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris 1978.

profit d'un déchirement entre le possible et l'impossible. L'individualité s'en trouve largement transformée. »¹¹

On assisterait donc, depuis une cinquantaine d'années, à un remplacement de l'intériorisation de la Loi par l'exigence d'étendre le champ des possibles. Et ce remplacement contribuerait à remodeler l'idée même d'individu car il s'accompagne de tout une série de déplacements : on glisse du sentiment de la faute à celui de l'insuffisance, mais aussi de la culpabilité à la responsabilité, de la conformité à l'authenticité, du respect de la discipline à l'exigence d'initiative :

« Hier, les règles sociales commandaient des conformismes de pensée, voire des automatismes de conduite ; aujourd'hui, elles exigent de l'initiative et des aptitudes mentales. L'individu est confronté à une pathologie de l'insuffisance plus qu'à une maladie de la faute, à l'univers du dysfonctionnement plus qu'à celui de la loi : le déprimé est un homme en panne. Le déplacement de la culpabilité à la responsabilité ne va pas sans brouiller les rapports entre le permis et le défendu. »¹²

La multiplication des cas de dépression serait donc l'indice d'un changement profond de définition de l'individu. On serait passé d'un individu construit autour de son rapport à la Loi à un individu sommé de se construire psychiquement de lui-même et par lui-même. Une sorte d'individu entrepreneur psychique de lui-même, constructeur de ses désirs et de ses pulsions.

Nous sommes donc bien face à un discours d'objectivation du sujet psychique qui est novateur et qui a pour caractéristique discrète d'être tout à fait convergent avec l'individualisme du néolibéralisme puisque l'un et l'autre appellent chacun à être l'entrepreneur de lui-même. En effet, ce discours à prétention "scientifique" est aujourd'hui largement répandu dans le milieu de la psychopathologie, dans celui de l'éducation et dans celui de la sociologie de « l'individualisme contemporain » (une variété de sociologie qui tend à monopoliser le discours savant dans les médias à prétention intellectuelle). Notre problème n'est pas ici d'évaluer la pertinence de ce discours. Procéder à cette évaluation serait une intention vaine parce qu'elle reste hors de portée avec les seules ressources de l'analyse de la gouvernementalité ou de la domination (et elle est même non souhaitable si l'on souhaite raisonner en termes de dispositif). Il nous faut cependant constater que ce discours fait système et qu'il s'articule avec des techniques spécifiques de conduite des conduites ("coaching", management, discipline positive et autres méthodes contemporaines de conduite de soi pour conduire les autres) ; cela en fait effectivement un facteur de « dispositif ». On peut donc ranger la dépression et sa prise en charge dans la catégorie des dispositifs de

11. *Ibid.*, p. 15.

12. *Ibid.*, p. 16.

gouvernement de soi et des autres qui émergent et s'épanouissent avec l'hégémonie néolibérale.

Le sujet numérique

Il existe un autre discours (assez envahissant) qui semble objectiver une forme nouvelle de sujet en ce début de XXI^e siècle : l'omniprésent discours sur le numérique. Ce discours a, bien entendu, à la fois sa propre technologie et ses propres outils techniques. Il atteint chaque individu en façonnant fortement les formes et les conditions de son existence (aussi bien au travail que dans sa vie privée). Comme discours ou comme usage d'objets techniques, il pénètre toutes les dimensions de la vie quotidienne (relations sociales, habitudes cognitives). Il a aussi des effets énormes sur l'organisation de la production de biens et de services. Il est un instrument déterminant et indispensable pour la financiarisation de l'économie, la libre circulation des capitaux et l'ouverture des marchés. Il s'accompagne de promesses séduisantes : la circulation, sans délai et en tous lieux de l'espace, des idées et des informations, une communication ouverte, universelle et sans censure. Tout se passerait donc comme si une transparence communicationnelle sans limite venait magiquement se substituer aux contraintes de l'espace, du temps, de la tradition et de la lettre. Mais ce qui travaille sous ces promesses, c'est tout autre chose : le "pistage", le contrôle, la surveillance, l'appropriation commerciale de données personnelles, la sommation à consommer, etc.

On a donc bien affaire à un dispositif qui s'adjoint un sujet particulier et spécifique. On sait que ce sujet numérique vit dans la dépendance des technologies qui ont envahi – colonisé ? – son existence : il s'éprouve comme sauvagement diminué si on l'ampute de son smartphone, de ses courriels ou du wifi. On sait par ailleurs que ce sujet parvient difficilement à séparer et distinguer le virtuel du réel. On commence aussi à s'inquiéter de comportements qualifiés d'autistiques chez de jeunes sujets captivés par des images et des messages qui les isolent des interactions avec leur environnement humain et "réel". Ce "on" anonyme désigne le discours savant qui se penche sur les comportements des individus qui vivent désormais environnés par les outils, les béquilles, les exigences et les effets du numérique. Ce sujet est aussi sommé de déverser sur les « réseaux sociaux » des flots de banalités dévoilant son intimité ; des « réseaux sociaux » sur lesquels il peut aussi pénétrer l'intimité des autres. Il peut y réagir sans avoir à maîtriser son impulsivité, sans s'imposer la contrainte de différer et de prendre le temps d'élaborer. Un sujet éloigné des autres, éloigné de la lettre, éloigné de la

règle commune, à distance de la Loi qui institue le sujet. Mais un sujet qui spéculé et qui consomme sans répit. Un sujet qui jacasse en continu mais qui est aussi asservi au travail productif à tout instant. Un sujet qui s'émeut quand le buzz lui dit de le faire et qui est souverainement indifférent le reste du temps.

La concomitance entre la mise en œuvre concrète des politiques néolibérales et l'invasion du numérique, entre l'épanouissement du sujet entrepreneur de lui-même et la dépendance croissante aux outils numériques, invite à considérer le numérique comme un dispositif essentiel de l'assujettissement néolibéral. Et ce dispositif contient un abondant discours qui objectivise les conduites du sujet numérique.

V-2/ Les « pratiques divisantes » du sujet néolibéral

Dans le bref regard rétrospectif qu'il jette en 1982 sur le cheminement passé de ses réflexions, Foucault dit que, dans une « deuxième partie de [s]on travail », il a examiné le rapport entre pouvoir et sujet dans une autre perspective que celle de l'objectivation du sujet dans des discours à visée scientifique. Il s'agit de « l'objectivation du sujet » dans des « pratiques divisantes »¹³. Il s'agit des pratiques dans lesquelles « le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le “gentil garçon” illustre cette tendance. »¹⁴

On peut donc, dans le droit fil de cette orientation, s'interroger quant à l'existence éventuelle de pratiques divisantes qui seraient typiquement néolibérales ou qui prendraient, avec le néolibéralisme une ampleur nouvelle. La question mérite d'être posée car, si l'on cherche à déterminer une anthropologie de l'homme néolibéral, il faudrait pouvoir dégager quelque chose qui apparente à des pratiques divisantes qui seraient nées au tournant des XX^e et XXI^e siècle. Bien entendu, Foucault, s'il nous fournit la catégorie et sa logique, ne peut nous procurer aucun élément concret : il n'a jamais eu la prétention de prédire l'avenir. Il nous faut donc nous retourner sur le passé récent pour essayer d'apercevoir des phénomènes qui seraient caractéristiques d'une évolution initiée il y a une quarantaine d'années, qui

13. *DE* n°306, tome IV, p. 223.

14. *Ibid.*

seraient manifestes et incontestables et qui auraient la propriété de diviser les sujets (à l'intérieur d'eux-mêmes et/ou entre eux). Sans prendre un grand risque de se tromper, on peut en repérer au moins trois qui structurent désormais "tout naturellement" les discours sur la société contemporaine : la division entre inclus et exclus (ou entre *insiders* et *outsiders*, pour parler la langue boursouflée et molle du social-libéralisme ou de la *start-up nation*), la nouvelle division du travail salarié et la division assisté/autonome.

Exclu et inclus

L'exclu dans les sociétés néolibérales peut prendre plusieurs visages : celui du SDF, celui du chômeur, celui du migrant. Ils composent des types de population à la fois transparentes au quotidien et bien visibles dans les statistiques qui les quantifient ou les répertorient. Ces types ont pris en quelques années une place de plus en plus importantes dans les discours institutionnels, dans les politiques publiques et dans les catégories de perception du monde social. L'inflation des bons sentiments tournés vers l'exclusion s'ajoute à la multiplication d'associations philanthropiques et d'initiatives dites "solidaires" (c'est-à-dire, tout simplement, charitables). Ces associations en appellent à la générosité individuelle pour pallier les défaillances de la puissance publique. Elles correspondent à une substitution de l'investissement privé et individuel à l'investissement public et collectif. Toute cette dynamique a sa propre théorisation, son discours savant : l'éthique du *care*.

La philanthropie n'est pas une nouveauté dans le capitalisme. Dans l'univers marchand, elle a toujours permis à des intérêts privés puissants (et exploités) de se draper dans les habits dignes et respectables du don et de la gratuité, pour mieux enfouir et dissimuler la domination et les rapports de classe. Ce qui est nouveau, c'est le fait que cette philanthropie a prospéré à la croisée de la dénonciation des politiques publiques d'aides (la stigmatisation de la « dépense publique » excessive) et de l'individualisme. Dans cette logique, elle est venue servir de morale de l'honnête homme néolibéral : « l'engagement » désigne désormais le fait de s'impliquer dans cette "générosité" (donner de son temps et de son argent pour aider telle ou telle espèce d'exclus), alors que, antérieurement, s'engager signifiait militer, donc se fixer des objectifs politiques de transformation sociale. On a donc un changement de nature et de fonction de la philanthropie après le basculement de l'État-providence keynésien vers l'État soumis aux injonctions néolibérales. Et ce changement n'est pas exclusivement un changement de morale liée à l'individualisme. Il correspond à l'émergence d'une nouvelle division parmi les êtres humains : il existe désormais une part

jetable de l'humanité, une part qu'on aide petitement et qu'on abreuve de bons sentiments dégoulinants parce qu'on la jette. Ou, peut-être, par une simple inversion du lien de cause à effet, une part qu'on jette parce qu'on l'aide. Le travail de la statistique et le discours de la générosité ont donc un effet objectivant : ils désignent et isolent quelques individus qui sont identifiés – et qui s'identifient eux-mêmes – comme des exclus, comme des hommes jetables. L'existence d'une « populace », d'une extrême pauvreté n'est pas une manifestation spécifique de notre actualité. Hegel avait déjà montré qu'elle résultait de la logique de la société civile¹⁵. La lecture de Hegel suggère donc qu'il y a une « production moderne » de l'homme jetable. Mais, alors, où se loge la spécificité de l'exclusion dans les sociétés néolibérales ? Bertrand Ogilvie le précise :

« Or, en ce début de XXI^e siècle, tout se passe comme si, compte tenu d'une sorte d'évidence selon laquelle les sujets du salariat auraient finalement complètement intégré comme un *habitus* le fait d'exister comme des oiseaux sans têtes, comme de purs moyens d'une dépense généralisée, il n'était plus nécessaire de jouer de la référence, de faire fonctionner la structure référentielle du pouvoir et de la société, de faire valoir "au nom de quoi" s'exercent ces logiques structurelles inégalitaires. »¹⁶

Ainsi, c'est donc l'idée-même d'avoir à représenter et penser les mécanismes de l'inégalité que les sociétés néolibérales ont réussi à effacer avec la démultiplication de l'exclusion. Et l'appel à la générosité est devenu, dans ces sociétés, ce qui va "tout naturellement" avec la réduction des travailleurs à l'état d'oiseaux sans têtes et avec l'état d'homme jetable : jeter un oiseau sans tête, quelle importance ?

Cette invention de l'exclusion n'affecte pas que les catégories avec lesquelles la gouvernementalité néolibérale appréhende le monde qu'elle structure. Elle a aussi déplacé les catégories critiques qui visent à exhumer les ressorts internes de sociétés dont il s'agit de proposer la transformation. La pensée critique, sans doute sous l'influence des analyses foucaaldiennes du pouvoir mais aussi du déclin du marxisme, est passée de la critique de l'exploitation à la critique de l'exclusion :

« [...] remplacer l'exploitation et sa critique par le recentrage sur la victime du déni de droit, prisonnier, dissident, homosexuel, réfugié, etc., coupé des logiques globales de l'exploitation et de la domination : les nouveaux combats sont alors retournés

15. Voir Bertrand Ogilvie, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, op. cit., notamment p. 72.

16. *Ibid.*, p. 74.

frontalement contre un marxisme présenté comme fondamentalement répressif et conservateur. »¹⁷

On a donc paradoxalement une catégorie qui est devenue commune à la logique des analyses et des politiques néolibérales, d'un côté, et à la logique de la critique des sociétés contemporaines, de l'autre côté : celle d'exclusion. Cela correspond manifestement à une dévalorisation du pouvoir d'État au profit d'analyses qui privilégient l'attention aux effets des pouvoirs sur les individus. C'est une défaite du marxisme, autant dans son affrontement avec son adversaire (le Capital et la marchandise) que dans la question de son influence à l'intérieur du champ intellectuel et politique de la critique.

Ancien salariat et nouveau salariat

Le monde du travail fait lui aussi l'objet d'une pratique divisante nouvelle. Dans le capitalisme, la pratique divisante première et fondamentale, c'est la division en classes, la division entre les possesseurs des moyens de production et les vendeurs de forces de travail. Cette division reste, bien entendu, toujours d'actualité dans les sociétés néolibérales ; et même plus que jamais d'actualité puisque la logique fiscale de ces sociétés vise à transférer sans cesse un peu plus de la richesse produite d'une classe vers l'autre. Mais il y a cependant quelque chose de nouveau dans l'organisation du travail. Cette nouveauté se condense assez spectaculairement dans ce que l'on appelle « l'ubérisation ». Cette ubérisation invente une division forte et nette : il y a d'une part ceux qui vivent dans un univers professionnel coûteux et peu rentable parce qu'ils sont protégés par le droit du travail et qu'ils sont assurés contre les accidents de la vie. Et il y a d'autre part ceux qui savent tirer profit du numérique pour court-circuiter le contrôle étatique et son fatras administratif dépassé (des diplômes, des impôts, de la protection sociale, un code du travail volumineux). Il va de soi pour un néolibéral que le premier monde du travail est illusoirement protecteur : il fabrique des contraintes qui découragent l'initiative et l'investissement. Il fabriquerait donc du chômage et étoufferait le dynamisme et la croissance. Donc le second monde du travail va devoir se substituer au premier. Pour l'idéologue néolibéral, la flexibilité et la prise en charge du travailleur par lui-même sont l'horizon indépassable d'une économie libérée.

Cette évolution objective du salariat et de ses conditions de travail est justifiée et vantée par tout un discours "savant" qui est celui de « la réforme ». Les changements du

17. Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, Demopolis, Paris, 2011, p. 70.

salariat et des conditions de travail n'affectent pas seulement leurs aspects concrets, matériels et quantifiables. Ces changements bousculent aussi le mode de subjectivation des travailleurs car ils s'efforcent de mettre un sujet différent à disposition du Travail, c'est-à-dire de ceux qui donnent du travail et qui le contrôlent :

« D'une part il faut parvenir à démêler l'écheveau de sens emberlificoté sous le terme "travail", et sans doute distinguer les *métiers* pré-capitalistes du travail capitaliste salarié et des activités encore difficiles à nommer qui caractérisent la période néolibérale dans laquelle nous entrons, où la production des objets passe sous la domination de la consommation des identités et des modes de vie dans un contexte de précarité et de flexibilité institutionnalisé [...]. Aujourd'hui le *métier*, à la fois asservi et instrumentalisé par le *travail* depuis le début du XIX^e siècle, s'efface au profit de la configuration plastique d'un Travail métamorphosé, rendu à son absolu, à son intransitivité, tel qu'il est organisé par un Capital allégé de ses préoccupations souveraines tant de produire que de *faire obéir* les travailleurs, pour laisser plutôt se déployer une genèse continue de *sujets obéissants*, support d'une circulation de valeurs financières inédite. »¹⁸

Tout se passe donc comme si l'organisation des conditions de travail n'avait plus pour but premier la rentabilité (tirer le profit maximum) et l'efficacité (rationaliser le processus de production) mais bien, désormais, l'obéissance et la soumission (produire avant tout non des biens et des marchandises mais des sujets obéissants). On aurait en quelque sorte un remplacement du primat de la productivité par un primat du sujet obéissant. Ce qui donne naissance à une division brutale entre le bon sujet, flexible et employable (c'est-à-dire celui qui accepte et intériorise la précarité et l'incertitude) et le sujet qu'il faudrait exclure, précariser et finalement jeter (le travailleur qui résiste, s'entête et s'accroche à ses avantages acquis, le travailleur affilié à un syndicat archaïque et contestataire). L'exercice formel et convenu de la lettre de motivation a manifestement, en la circonstance, pour fonction de contraindre le sujet à dire lui-même où il se situe dans ce clivage nouveau ; il lui donne l'occasion de montrer combien il l'a intériorisé. Le sujet doit montrer qu'il se pense lui-même non plus comme un travailleur sclérosé mais comme un auto-entrepreneur fringant.

De la division pauvre/riche à la division assisté/autonome

Sur la question de la pauvreté, depuis la naissance du capitalisme, il existe une opposition forte entre la conception politique qui estime indispensable de financer et de distribuer des aides publiques destinées aux pauvres (fonction redistributive de l'État social)

18. Bertrand Ogilvie, *Le Travail à mort au temps du capitalisme absolu*, L'Arachnéen, Paris, 2017, p. 10.

et celle qui intime aux pauvres de se prendre en charge et de s'assumer. Le libéralisme, dès son origine, fait clairement le choix de la seconde option. C'est ce qu'on peut lire sous la plume de Ricardo dès le début du XIX^e siècle :

« Nous parviendrons graduellement à une situation plus saine et plus sûre en restreignant progressivement le champ d'application des lois sur les pauvres, en inculquant aux pauvres la notion d'indépendance et en leur enseignant que, pour subvenir à leurs besoins, ils ne doivent pas compter sur une charité systématique ou occasionnelle, mais sur leurs propres efforts, et que la prudence et la prévoyance ne sont ni sans utilité ni sans profit. »¹⁹

On devine la raison qui mène à cette hostilité contre les lois anglaises sur les pauvres : l'hypothétique intervention redistributive de l'État pourrait troubler le jeu naturel du libre-échange et de la concurrence. Ricardo propose une vision particulièrement catastrophiste des lois visant à aider les pauvres :

« Au lieu d'enrichir les pauvres, il s'avère qu'elles [les lois sur les pauvres] appauvrissent les riches ; et tant que les lois actuelles resteront en vigueur, il est tout à fait dans l'ordre naturel des choses que le fonds destiné à l'entretien des pauvres ne cesse de croître jusqu'à ce qu'il absorbe la totalité du revenu net du pays, ou tout au moins ce que l'État nous en laisse après avoir satisfait ses propres exigences toujours pressantes pour financer les dépenses publiques. »²⁰

Ainsi, riches comme pauvres, tout le monde a à y perdre. Il faut donc être plus charitable que la belle âme qui fait la charité : il faut demander au pauvre de se responsabiliser. La vertu à laquelle ce moralisme invite le pauvre c'est, tout simplement, le respect de « l'ordre naturel des choses ». Une manière très “économiste” de répéter un vieux dicton usé : charité bien ordonnée commence par soi-même. En la circonstance, il s'agit d'inviter chaque individu à commencer par faire lui-même l'effort de s'enrichir avant de distribuer, de recevoir, ou de revendiquer des aides publiques.

On reconnaîtra aisément dans ce moralisme libéral, usé jusqu'à la corde, une première ébauche de l'exigence contemporaine néolibérale de l'individu entrepreneur de lui-même. Entre ces deux versions de l'individu “responsable” (celle du libéralisme et celle du néolibéralisme), il y a eu les décennies de l'État-providence. C'est pourquoi les néolibéraux durent ravalier la façade défraîchie du discours moralisateur de Ricardo pour introduire une façon différente de penser la division sociale : il ne s'agit plus de se laisser piéger par l'assimilation – assimilation plus ou moins explicite, mais toujours fondatrice dès lors qu'il

19. Ricardo, *Des Principes de l'économie politique et de l'impôt*, trad. C. Soudan, GF-Flammarion, 1992, p. 127.

20. *Ibid.*, p. 126.

s'agit de justifier la redistribution d'une part socialisée de la richesse produite – du clivage pauvre/riche avec le clivage exploitateur/exploité. En effet, on aurait là, non un discours invitant à la responsabilité des individus, mais un discours plus ou moins imprégné de la logique de la lutte des classes. Pour se soustraire à l'influence pernicieuse de cette assimilation, il faut avancer une tout autre distinction : celle qui sépare l'individu assisté de l'individu autonome.

Le catéchisme néolibéral va progressivement réussir à imposer une lecture novatrice du conflit entre exploités et exploitateurs. Dans cette lecture, il y a toujours un clivage exploitateur/exploité, mais il est déplacé et ne recouvre plus l'opposition entre riches et pauvres. Il y aurait désormais, à cause de l'hypertrophie de l'État social, une division entre ceux qui vivent des aides et des subsides de l'État et tous les autres, c'est-à-dire ceux qui doivent trimer et suer pour alimenter les caisses de cet État dispendieux qui distribue et redistribue. Comment savoir qui sont les assistés et qui sont les véritables victimes de ce système qui dilapide les richesses produites ? La réponse est simple : il y a d'un côté tous ceux qui sont taxés par l'État pour remplir ses caisses et lui permettre de dépenser ensuite sous forme d'aides sociales (destinées aux plus démunis) et de traitements (destinés à ses fonctionnaires). Et il y a, de l'autre côté de la barrière, tous ceux qui ne payent pas d'impôt et qui reçoivent de la puissance publique aides, avantages, subventions ou traitements. Par conséquent, on compte dans la première catégorie – celle qui se fait exploiter – à la fois l'ouvrier et son patron, le petit commerçant endetté et l'actionnaire gavé de dividendes. Et, dans la seconde catégorie, on va avoir les chômeurs, les femmes-mères, les réfugiés, les artistes ou les fonctionnaires. Dans la mesure où ces derniers sont rétribués par l'argent public, ils sont tous, à des titres divers, des bénéficiaires de ce système qui essore le travail pour assister l'inactivité.

Aux États-Unis, pour convaincre les électeurs américains de se convertir au « grand bond en arrière »²¹ néolibéral, les néo-conservateurs enfantèrent une idéologie faussement originale : le « populisme de marché »²². Ce populisme de marché a démontré son efficacité dans la bataille politique car il a réussi à s'insinuer profondément dans le sens commun et à s'élever au statut d'idée reçue (et pas seulement aux États-Unis). Objectivement, par définition, le capitalisme oppose les intérêts du travail à ceux du capital. C'est ce conflit que

21. Voir Serge Halimi, *Le Grand Bond en arrière. Comment l'ordre libéral s'est imposé au monde*, Fayard, Paris, 2004.

22. Voir Thomas Franck, *Le marché de droit divin. Capitalisme sauvage et populisme de marché*, Agone, 2003.

les politiques keynésiennes tentaient d'aménager, d'adoucir et de désamorcer. Dans un contexte qui voit l'État-providence keynésien se généraliser après la seconde guerre mondiale, le problème des néolibéraux devient celui de savoir comment faire accepter aux électeurs de condition modeste un choix politique qui récuse la régulation keynésienne et qui célèbre uniquement la libre concurrence. La supercherie a consisté à déplacer – dans le discours seulement, bien entendu – le point de friction de la contradiction : selon le populisme de marché, fondamentalement, ce ne sont pas les intérêts des possédants qui s'opposent à ceux des salariés ; ce sont les intérêts égoïstes de ceux qui vivent des privilèges prodigués par un État obèse et omnipotent qui sont en conflit avec les intérêts de tous les autres, c'est-à-dire de toutes celles et de tous ceux qui vivent (parfois chichement, parfois richement) de leur talent et de leur activité laborieuse (de l'investisseur au chômeur, du patron à l'ouvrier, du promoteur immobilier à l'artisan). La fracture passe donc désormais, selon ce discours, entre ceux qui vivent grâce à l'État social et ceux qui sont fiscalement pressurés pour le financer. Aujourd'hui, elle sépare le camp de l'« *establishment* » (les intellectuels progressistes, les universitaires, les agents des services publics, les fonctionnaires et les artistes subventionnés qui se nourrissent des privilèges que leur octroie un État tentaculaire et dispendieux) et tous les autres qui sont, par définition, vampirisés par l'impôt. Et les bénéficiaires des aides sociales sont dans le même camp que l'*establishment* puisqu'ils sont tous sous la dépendance de l'argent public et qu'ils partagent, de ce fait, les mêmes intérêts. Pour s'attaquer à l'État social et pour promouvoir les vertus de la concurrence, le populisme du marché dénonce le niveau d'imposition en fabriquant quelques légendes "scientifiques" : ainsi en va-t-il de la célèbre courbe de Laffer qui est censée établir scientifiquement que « trop d'impôt tue l'impôt », mais qui a été dessinée un soir des années 1970, dans un restaurant de Washington, sur un coin de nappe, comme une bonne blague de fin de repas. Le seul effet réel de cette mascarade – il s'agit bien pour les intérêts du Capital d'avancer masqués – est de davantage enrichir les riches et de plus appauvrir les pauvres, en diminuant la part de la valeur ajoutée qui va aux salariés et en réduisant le salaire indirect. C'est ce discours idéologique simpliste et irréal qui donne sa substance au « populisme de marché » et qui, petit à petit, produit deux effets décisifs : il a triomphé de l'idée de lutte de classes et il a effrité l'adhésion populaire à l'État social.

Dans la perspective de la transmission des vertus "classiques" du capitalisme, c'est toute la société qui va progressivement s'organiser autour de ce populisme de marché :

« Les penseurs néolibéraux [...] ne nient pas que la recherche de l'intérêt et le goût pour la concurrence soient socialement constitués : ces affects sociaux désignent une seconde nature, presque un *habitus*, propre au capitalisme moderne. C'est pourquoi, les institutions étatiques et paraétatiques (école, justice, hôpitaux, organismes sociaux, etc.) doivent en toute occasion réinstitutionnaliser l'individu entrepreneur de lui-même. Il s'agit de mettre en œuvre des procédures qui rendent désirables les comportements compatibles avec l'ordre du marché et indésirables les autres, comme par exemple la dépendance sociale que l'on assimilera à une forme d'assistanat. »²³

Pour que les procédures d'institutionnalisation de l'individu entrepreneur de lui-même fonctionnent efficacement, il s'agit de commencer par l'inculcation des principes élémentaires d'une morale rudimentaire : faire éprouver de la honte à celui qui se sait assisté (c'est-à-dire dépendant, en quelque manière que ce soit, de la puissance publique) et de la fierté à celui qui s'imagine entrepreneur de sa propre existence (et qui n'a donc pas besoin de l'État, qui déteste l'État et tout ce qui peut le symboliser). Ce qui reste savoureux dans ce populisme de marché, c'est l'étonnante inversion de la réalité qu'il est parvenu à généraliser sous la forme d'une banale évidence journalistique : un simple coup d'œil sur les réalités de l'univers économique façonné par les politiques néolibérales permet pourtant de constater que c'est bien le Capital qui, tel un boit-sans-soif, s'abreuve d'argent public (exonérations fiscales accumulées à l'infini, généreux sauvetages financiers, fraudes jamais poursuivies, etc.), pas les victimes des délocalisations et de la précarité.

Le populisme de marché a donc réussi à supplanter le vieux discours réactionnaire. Il l'a fait en remplaçant des propos explicitement moralisateurs (comme ceux de Ricardo) par des représentations récusant les hiérarchies bornées et garanties par l'État. Il s'agit pour lui de s'en prendre aux positions acquises et protégées, celle de l'héritier comme celle du membre de l'intelligentsia, celle du chômeur aidé comme celle du membre de l'élite :

« Alors que le réactionnaire se vantait d'être sérieux, le populiste de marché, lui, était *cool*. Loin de mépriser les années 1960, il exprimait ses fantasmes au rythme de centaines de tubes psychédéliques. Les principaux *think tanks* du populisme de marché étaient même censés rétribuer royalement certains jeunes susceptibles de donner un vernis rock'n roll et populaire à la cause du marché. Le Marché ayant remplacé Dieu, on n'avait pratiquement plus besoin de la droite chrétienne ou de la "majorité morale". Le populisme de marché se débarrassa également de l'épouvantail que représentait le racisme droitier de l'époque antérieure et lui

23. Michaël Föessel, « Néolibéralisme versus libéralisme », *Esprit*, novembre 2008, p. 89.

préféra l'image du marché comme champion de tous les opprimés de la planète, disant ses quatre vérités au pouvoir avili et corrompu. »²⁴

Le peuple s'identifiant désormais au Marché ne peut qu'être hostile à l'État et à toutes les formes d'assistanat qu'il invente. Et le capitalisme peut désormais se présenter soit sous les habits stricts du puritanisme chrétien des néo-conservateurs, soit sous les atours bariolés d'une imagination débridée et libérée des interdits hérités du passé (et, le plus souvent, dans un salmigondis des deux).

V-3/ Le devenir des institutions disciplinaires

Ce qui est frappant dans les pratiques divisantes contemporaines, c'est qu'il n'est pas possible d'asseoir chacune d'elles sur une institution. Et ceci leur donne une coloration différente de celles qu'évoquait Foucault pour caractériser les sociétés disciplinaires (et le volet disciplinaire des sociétés biopolitiques). En effet, pour séparer le fou de l'homme sain d'esprit, il y a l'asile (et le savoir psychiatrique). Pour séparer le malade de l'homme en bonne santé, il y a la clinique (et le savoir médical). Pour séparer le criminel du gentil garçon, il y a la prison (et le savoir criminologique). En somme, il y a un lieu d'enfermement (et son savoir) pour donner réalité et consistance à chaque pratique divisante. Or, les pratiques divisantes qui sont apparues avec le capitalisme néolibéral se passent parfaitement de lieu d'enfermement. On peut même risquer l'idée qu'elles obéissent à une logique inverse à celle de l'enfermement : elles abandonnent certains individus au silence éternel d'espaces ouverts qui existent en marge de toutes les institutions. Le SDF est abandonné à la rue ; le migrant, sous peine d'expulsion, doit être invisible ; le chômeur doit se débrouiller seul et se prendre lui-même en mains²⁵. Et si l'on se penche sur le clivage inventé par l'uberisation pour transformer le salarié en un auto-entrepreneur, on constate la même chose : il s'agit là aussi de soustraire certains individus aux différentes institutions qui mettent en œuvre la protection sociale (le droit du travail, la sécurité sociale, etc.).

On peut cependant ajouter que le néolibéralisme ne rompt pas avec toutes les pratiques qui l'ont précédé. Au contraire. Ainsi, la prison prospère comme jamais sous la forme de

24. Thomas Franck, *op. cit.*, p. 59.

25. Ce qu'un futur Président de la République ne dissimulait pas en s'adressant à deux chômeurs le 27 mai 2016 : « La meilleure façon de se payer un costard, c'est de travailler ! »

l'État pénal. La clinique prospère avec le souci biopolitique de la santé. L'asile se développe hors les murs parallèlement à l'inflation des souffrances psychiques et à leur prise en charge par toutes sortes de spécialistes et de thérapeutiques. On pourrait ajouter que l'entreprise, avec le néolibéralisme, devient plus que jamais un lieu d'assujettissement juridique et subjectif (ce qui va, bien entendu, avec la nécessité de casser le droit du travail).

On peut aussi entrevoir une caractéristique commune à toutes les pratiques divisantes à l'époque de l'art néolibéral de gouverner : on constate une sorte de "désinstitutionnalisation". Cela ne signifie pas que les institutions disparaissent. Cela veut plutôt dire que les institutions qui ont pour fonction la subjectivation existent toujours – et peut-être plus que jamais. Mais elles se dépouillent le plus possible des formalismes et des contraintes qui semblaient devoir accompagner, comme par nécessité interne, toute institution. L'école et la famille en sont de parfaits exemples : ces deux institutions sont plus que jamais des piliers de l'ordre social. Elles jouent toujours un rôle central et déterminant dans la production des sujets. Mais elles s'allègent des rites et des exigences formelles qui en faisaient antérieurement des dispositifs disciplinaires emblématiquement contraignants.

Dans *Surveiller et punir*, Foucault présente les disciplines comme ce qui commence par la séquestration. Et il ajoute qu'il s'agit d'une séquestration profondément différente de celle qui existait avant le XVIII^e siècle :

« Alors que l'internement classique jetait des individus hors les normes, qu'en enfermant des pauvres, des vagabonds, des fous, il fabriquait, cachait et parfois montrait des monstres, la séquestration moderne fabrique de la norme et sa fonction est de produire des normaux. »²⁶

On enferme pour discipliner dans des lieux de séquestration qui sont la caserne, la fabrique, l'hôpital et l'école. En ces lieux, tout est réglé pour agir sur les corps et les régler sur des normes d'utilité et d'efficacité :

« Invention d'un espace abstrait, marqué par la clôture de l'ensemble et des sous-ensembles, le quadrillage fonctionnel, le balisage des lieux, fixant les terrains respectifs de chaque composante du groupe, les allées et venues. Rythme temporel collectif qui s'impose à chacun, comme emploi et utilisation exhaustive d'un temps divisé en actes et exercices standardisés. Découpage des tâches, des étapes. »²⁷

Le pouvoir disciplinaire obéit donc à une logique transparente : une séquestration méthodiquement organisée afin de faciliter la constitution d'habitudes en chaque corps. Ces

26. *LSP*, p. 240.

27. Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, La Fabrique, Paris, 2014, p. 23-24.

habitudes sont la “corporéisation” individuelle des normes. Et ces normes sont nécessaires pour une adaptation efficace à l’appareil de production.

Les disciplines seraient donc une sorte d’« infra-droit » qui est une « manière d’apprentissage du droit qui s’articule autour du contrat et de l’égalité »²⁸. Et c’est bien ce qui rend l’expression d’une hypothétique volonté générale inoffensive : chaque corps individuel (qui la compose) a été préparé à exprimer une volonté aseptisée et domestiquée.

Les ateliers, les casernes, les hôpitaux ou les prisons seraient donc des lieux où le sujet se constitue comme sujet assujéti en étant traversé par l’apprentissage des disciplines (qui s’exercent au travers des corps). Or, le sens commun de la fin du XX^e siècle et celui du début du XXI^e siècle s’accordent pour se lamenter sur l’effacement de la discipline – dont le nom respectable est aujourd’hui autorité – dans les institutions d’apprentissage (en premier lieu l’école, bien entendu). Les lieux d’enfermement évoqués précédemment existent toujours : il y a toujours des militaires dans des casernes. Il y a toujours des travailleurs dans des usines, des ateliers ou des bureaux. Il y a toujours des malades dans des hôpitaux. Il y a toujours des écoliers dans des écoles. Comment se fait-il alors que, à l’époque du néolibéralisme, les lieux disciplinaires donnent l’impression d’être plus ou moins désertés par la discipline ? Que se cache-t-il sous cette impression ?

Pour répondre à une telle interrogation on peut proposer une explication interne à la problématique foucauldienne : plus le néolibéralisme s’impose, plus la dimension biopolitique supplante l’aspect disciplinaire. Il ne s’agit plus tant de discipliner les corps que de gérer des flux de population. Prenons pour modèle exemplaire l’institution qui, depuis sa massification, fait l’objet de tant de commentaires et de polémiques : l’école. Elle change de finalité, tout en réaffirmant sans cesse son noble objectif de transmission du savoir. En effet, il ne s’agit plus tant d’y apprendre à être discipliné (même si cette ambition n’a pas complètement disparu) mais bien plutôt de gérer des flux de population (c’est-à-dire ce que l’on appelle des « cohortes » dans la novlangue de l’Éducation Nationale). Comme si l’on était passé d’un souci individualisant à une préoccupation prioritaire pour l’ensemble de la population. Et ce déplacement paraît tout à fait logique quand on considère le mouvement historique qui a conduit d’une école sélective à une école massifiée en une cinquantaine d’années à peine. Ce bouleversement explique l’éparpillement d’un système éducatif qui ne semble plus avoir ni unité ni horizon. En effet, ce qui assumait l’unité antérieure (apparente et ségrégative), c’était

28. *SP*, p. 224.

l'apprentissage disciplinaire : former le bon citoyen, l'honnête homme, le bon père de famille, respectueux des lois et de la civilité ; ainsi que le bon travailleur respectueux de l'autorité du patron, du contremaître ou du chef. Désormais, l'école doit recevoir tout le monde. Mais elle le fait plus que jamais pour trier et répartir. Et cela se traduit à la fois dans le discours institutionnel sur la « personnalisation des parcours » (il faut personnaliser pour destiner chacun à ce qui est conforme à ses aptitudes et ses compétences) et par le cliché concernant la nécessité de « mettre l'élève au centre » (pour s'occuper de chaque difficulté et ne pas laisser quelques singularités s'abandonner à l'inutile, au superflu, à l'improductif). Mais cela va aussi – et surtout – avec l'existence de lieux de relégation sociale, c'est-à-dire d'établissements de seconde zone vers lesquels sont « naturellement » orientés des individus (en vertu de leurs lieux de résidence) qui sont d'emblée considérés comme de peu d'utilité, voire comme potentiellement dangereux. Ce sont des populations jeunes qui vivent une double séquestration : une première séquestration dans un quartier de relégation sociale qui est redoublée par une seconde séquestration dans une école de relégation scolaire.

On a donc eu un changement profond des mécanismes de gestion de population tels qu'ils sont pratiqués par une institution comme l'école. Jusqu'à la fin des années 1950, l'école pratique une sorte de tri interne en s'organisant autour d'un double réseau de scolarisation : l'école primaire scolarise les enfants du peuple, l'enseignement secondaire est presque exclusivement réservé aux enfants de milieux aisés. Avec les années 1960 et le début des années 1970, ce dualisme s'efface petit à petit et la massification de l'enseignement débute. Mais c'est alors un autre dualisme qui perpétue la même fonction de tri social : la distinction entre enseignement professionnel et enseignement général. À partir de la fin des années 1970, avec la mise en place du collège unique, la massification prend pleinement son envol. Par où passe désormais la fonction de tri social ? Pour essayer de répondre à une telle question, il faut, d'une part, constater que l'institution ne se structure plus à partir d'une architecture qui dit ouvertement sa fonction de tri des populations à éduquer. Mais il faut aussi, d'autre part, comprendre que cela ne fait pas disparaître la gestion des populations par l'école. En effet, si, en principe, les établissements scolaires pratiquent les mêmes programmes et sont soumis aux mêmes attentes formelles, en fait, ils scolarisent, selon leur situation géographique, des enfants aux caractéristiques sociales et culturelles très différentes. La mise en place de l'éducation prioritaire, avec ses différents niveaux et ses « relances » successives, dissimule à peine sous son généreux principe – donner plus à ceux qui ont moins – la transformation de certains établissements en lieux de relégation sociale (dans des quartiers qui sont eux-mêmes

de relégation sociale). Ainsi, si l'école avait antérieurement pour fonction de discipliner les jeunes dont on craignait qu'ils ne forment de futures classes "dangereuses", elle a désormais pour réalité de maintenir ces mêmes jeunes, considérés comme potentiellement "dangereux", dans un espace fermé (ce qui devrait ne pas leur laisser la liberté de s'aventurer, durant la journée, hors des murs de l'école). On est donc progressivement passé d'une école conçue comme un espace disciplinaire (règlement scolaire, organisation du type de l'atelier, répétition du geste professionnel) à une école conçue comme un espace biopolitique de gestion des flux de population, avant même leur entrée dans la vie active (ou inactive). Cette école qui trie en distribuant des individus derrière des murs différents a trouvé dans le numérique un argument extraordinaire pour masquer cette logique d'enfermement et de reproduction sociale : pour faire oublier les mécanismes de fermeture de l'institution, elle peut faire miroiter les illusions de l'*ouverture* ; sur le monde, sur le savoir et sur l'information. On n'a même plus besoin de franchir les murs de l'école pour pouvoir être dans le monde extérieur ; tout en étant, de fait, physiquement enfermé derrière des murs.

Cette transformation d'une institution plus ou moins disciplinaire – c'est-à-dire une institution qui règle les corps et en optimise la docilité et les capacités productives – en une institution franchement biopolitique – c'est-à-dire une institution qui norme en gérant des flux de population – n'est pas propre à l'école. Ainsi, par exemple, l'atelier ou le bureau sont eux aussi plus ou moins passés d'un agencement fondé sur la répétition des gestes, l'obéissance au chronomètre et l'encadrement hiérarchique, à une organisation qui valorise l'engagement personnel, le contrat et le consensus. Désormais, sur ces "lieux de travail", on substitue à la discipline « un dispositif spécifique pour *enrôler* et *mobiliser* les braves gens dans la stratégie du mensonge, dans les stratégies de licenciement, dans les stratégies d'intensification du travail et dans le viol du droit du travail sous la houlette des leaders »²⁹. C'est toute la logique propre au discours managérial contemporain³⁰. L'hôpital est une institution sans doute plus difficile à analyser : on y trouve bien la même émergence du discours managérial de l'efficacité, de la prise en compte de "l'utilisateur", mais on y conserve un rapport aux corps qui est, comme *par nature*, disciplinaire. Une autre institution s'est, quant à elle, éteinte parce qu'elle ne pouvait

29. Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Seuil Points-Essais, Paris, 1998, p. 110.

30. Nous reviendrons ultérieurement sur les rapports du discours managérial avec le néolibéralisme (en faisant l'économie de l'effet de loupe qu'introduit Christophe Dejours en l'interprétant à partir de la catégorie moralisatrice d'injustice sociale).

rien proposer pour remplacer ses archaïques pratiques disciplinaires : avec la suppression de la conscription, la caserne a disparu comme dispositif disciplinaire.

Il existe cependant une objection majeure à cette analyse qui interprète les évolutions contemporaines des institutions disciplinaires à partir de l'influence de la dynamique propre de la biopolitique : on sait que, selon Foucault, la société disciplinaire se construit autour d'une institution fondamentale, la prison, et sur le modèle panoptique. Cela implique que la société disciplinaire se caractérise par l'existence de lieux de séquestration qui sont nécessairement organisés de telle manière que chaque individu soit surveillé. C'est donc la surveillance qui unifie les différents espaces (fermés) disciplinaires. Si l'on constate un recul des dispositifs disciplinaires, en poursuivant le raisonnement, en toute logique, on devrait avoir un recul de la surveillance dans les sociétés contemporaines. On pourrait même risquer une question encombrante : pourquoi continuer à surveiller les individus comme s'ils étaient encore à discipliner alors qu'ils sont désormais pris en charge et normés par des dispositifs biopolitiques ? La substitution de bio-pouvoirs aux pouvoirs disciplinaires devrait en principe rendre la surveillance de plus en plus superflue.

En fait, la contradiction n'est qu'apparente parce que la surveillance qui caractérise un dispositif disciplinaire n'a pas grand-chose de commun avec la surveillance nécessaire à un dispositif biopolitique. En effet, la surveillance de très grande envergure qui s'exerce dans les sociétés néolibérales ne s'effectue plus dans une perspective panoptique : il ne s'agit plus de discipliner chaque corps (ce que Foucault désignait très clairement avec l'expression « anatomo-politique »). Il s'agit d'observer les comportements de chacun, de classer des caractéristiques, de repérer des habitudes avec un double but bien précis : d'abord *anticiper* les comportements à venir ; pour être, ensuite, en capacité de les *influencer*, de les orienter. On a donc affaire à une surveillance qui calcule la norme pour être en mesure, ensuite, d'infléchir certaines normes ou de fabriquer certaines dispositions. De ce fait, la surveillance se fait discrète mais omniprésente : vidéosurveillance, conservation et analyses des traces laissées sur Internet, compteurs Linky pour la consommation électrique, archivages numérisés, livret scolaire unifié, etc. Il est assez aisé de formuler la justification des lourds investissements qu'impliquent la conception et la mise en activité de tels dispositifs car il s'agit toujours de répondre à une question unique : que désire tel ou tel type de consommateurs ? Quelles sont les habitudes de vie de telle catégorie sociale ? Quelle

population est davantage sujette à telle ou telle pathologie ? Quel profil d'élèves est potentiellement en situation de décrochage scolaire ? Quelle catégorie de jeunes est plus exposée à telle ou telle forme de délinquance ? On est donc bien dans un fonctionnement du pouvoir qui ne vise pas directement à assujettir le corps individuel (en lui imposant un rythme, des exercices répétés et des punitions éventuelles) mais à gérer des normes et des rapports à la norme, c'est-à-dire à constituer des normes et à *prévenir* des possibles écarts à la norme. De plus, dans une société de plus en plus structurée par les principes néolibéraux, ce mode biopolitique de circulation du pouvoir tend à se dispenser de ce qui relève d'une gestion collective (assurances sociales, droit du travail, services publics, modèle mutualiste, etc.) pour s'en remettre exclusivement à l'individu entrepreneur de lui-même. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que cet individu responsable de ce qu'il fait de sa propre existence voie chacun de ses comportements mis sous une surveillance attentive (mais feutrée et inaperçue). Et cette surveillance est exercée par toutes les institutions, qu'elles soient publiques ou privées :

« puisqu'il est vain, ou en tout cas coûteux, de gouverner les causes, il est plus utile et plus sûr de gouverner les effets. L'importance de cet axiome n'est pas négligeable : il régit nos sociétés de l'économie à l'écologie, de la politique étrangère et militaire jusqu'aux mesures internes de sécurité et de police. C'est également lui qui permet de comprendre la convergence autrement mystérieuse entre un libéralisme absolu en économie et un contrôle sécuritaire sans précédent. »³¹

En effet, la perpétuation du système de domination caractéristique du néolibéralisme – le marché domine la régulation, la concurrence domine l'intérêt commun, le privé domine le public, la finance domine l'industrie, le libre-échange domine la souveraineté nationale – a pour condition la capacité à anticiper et à influencer les comportements des individus. Pour satisfaire à cette condition, il y a un préalable incontournable : la surveillance généralisée. De plus, s'il est impossible d'orienter efficacement les comportements avec une telle surveillance, alors l'on en reviendra à la séquestration (voire, en situation exceptionnelle, à la négation des droits individuels qui, formellement, encadrent le recueil des données personnelles ou qui garantissent la liberté individuelle de déplacement). Ce sera le destin des migrants, ou des roms, ou des manifestants anti-capitalistes. Mais aussi, aux USA, des hispaniques ou des noirs américains si nombreux aujourd'hui à connaître l'incarcération ou le contrôle judiciaire. Et, peut-être demain, on peut le craindre, de syndicalistes, de salariés en

31. Giorgio Agamben, « Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie », *Le Monde diplomatique*, janvier 2014, p. 22.

lutte et d'acteurs du mouvement social (quelques amalgames autour du mot radicalité et la banalisation des mesures "préventives" de l'état d'urgence le permettront).

On a donc, dans les sociétés néolibérales, une surveillance qui est à la fois de plus en plus systématique et de moins en moins disciplinaire (ce qui n'exclut pas, bien entendu, le maintien de pratiques disciplinaires en des lieux de séquestration pour certaines populations). L'objectif d'une telle surveillance n'est pas de régler le corps individuel pour en faire un corps productif efficace. Le but est d'anticiper les comportements individuels de manière à les insérer dans des dispositifs. Cela va des rapports de travail aux choix de consommation en passant par les fantaisies intellectuelles ou sexuelles. Les technologies de ces dispositifs – outils numériques, réseaux sociaux, aides à la décision, outils statistiques, etc. – aménagent la compatibilité des comportements individuels avec l'épanouissement d'une formation sociale dans laquelle une minorité fort étroite accumule des richesses sans cesse plus déraisonnables. Et cela fonctionne parce que la société néolibérale ne véhicule pas avec elle le besoin de déguiser le pouvoir disciplinaire sous les habits vertueux d'une morale universaliste : l'individu entrepreneur de lui-même peut se rassurer avec pour principe directeur l'épanouissement personnel tant que l'étalon de cet épanouissement reste l'accumulation de biens et de richesses (biens ou richesses dont la valeur fluctue au gré d'emballements spéculatifs aussi soudains qu'irrationnels).

V-4/ Des sociétés de contrôle ?

Dans un texte de 1990³², Deleuze entreprend de reformuler la distinction élaborée par Foucault entre pouvoir disciplinaire et pouvoir biopolitique. Il reprend explicitement la succession historique des sociétés de souveraineté et des sociétés disciplinaires (en distinguant la fonction de « décider de la mort » de celle de « gérer la vie »). Mais il n'entre pas dans les nuances entre la discipline qui s'applique aux corps individuels et la biopolitique qui s'applique à la population (voire à l'espèce). Ce qui lui permet de caractériser toutes les sociétés jusqu'à la fin du XX^e siècle comme étant des sociétés fonctionnant à l'enfermement (l'école, la famille, la caserne, l'usine, l'hôpital, l'asile et la prison). Or, toutes les institutions d'enfermement sont maintenant entrées en crise. Et cette crise est le symptôme d'une sortie de

32. Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *Pourparlers*, Minuit, 2003, pp. 240-247.

la société disciplinaire et, selon Deleuze, de la naissance des sociétés de contrôle. Ce passage de la discipline au contrôle se fait dans chaque institution. Ainsi, par exemple « l'entreprise a remplacé l'usine », ce qui signifie que l'on abandonne le pouvoir extérieur sur les travailleurs au profit d'un pouvoir intérieur « divisant [chacun] en lui-même ». À l'école, on remplace l'examen par le contrôle continu. La société disciplinaire est marquée par le « mot d'ordre », la société de contrôle par le « mot de passe ». Le capitalisme ne vend plus des « produits tout faits », il achète des actions et vend des services. On trouve aussi très clairement l'idée évoquée précédemment : « l'homme endetté » a remplacé « l'homme enfermé ».

Ce texte lumineux, relu vingt-cinq ans plus tard, fourmille d'intuitions que notre actualité confirme de manière impressionnante. Rétrospectivement, avec le bénéfice du recul d'une trentaine d'années supplémentaire d'extension pratique et théorique des principes du néolibéralisme, on aperçoit cependant quelques faiblesses de détail dans l'analyse deleuzienne. Ainsi, la question centrale de la monnaie est mal appréhendée : elle est traitée au travers de la métaphore du serpent et de la flottaison – manifestement sous l'influence du « serpent monétaire » qui constituait alors le mode d'articulation des différentes monnaies des pays de la Communauté européenne – mais la réflexion ne perçoit pas les prémices de la politique monétaire et budgétaire qui va suivre (avec le traité de Maastricht et la création de l'Union européenne, puis de l'euro et de la BCE). Au crédit de Deleuze on peut cependant porter l'intuition du rôle central de la politique monétaire dans l'évolution des sociétés européennes à la fin du XX^e siècle. La financiarisation de l'économie fait l'objet de vagues allusions, alors que nous mesurons désormais combien elle a été le levier déterminant des mutations néolibérales, notamment du lent passage de l'usine à l'entreprise. De même la privatisation des services publics – privatisation qui incarne si bien la colonisation généralisée de la société par la logique du profit et de l'entreprise – est ignorée.

On peut aussi regretter que la distinction foucauldienne entre le marché et la concurrence comme cœurs respectifs du libéralisme et du néolibéralisme ne soit pas remise en chantier. En effet, le basculement de la société disciplinaire vers la société de contrôle doit bien avoir quelque chose à voir avec ce changement de paradigme dans la conception des rapports entre l'État et l'économie et des rapports des individus entre eux. En fait, la lecture que Deleuze donne de Foucault fait l'impasse sur l'art libéral de gouverner : cette période était déjà, selon Foucault, une sortie de la discipline et une entrée dans la biopolitique. Mais cette période ne correspondait pas encore à l'« art néolibéral » de gouverner qui va avoir pour ambition de tout transformer en entreprises concurrentielles. Or cette transformation

correspond bien à ce que Deleuze décrit pour illustrer la société de contrôle. Chez Foucault, on a donc plutôt une logique historique à quatre temps ; société de souveraineté, société disciplinaire, société biopolitique libérale, société biopolitique néolibérale (en sachant que chaque “temps” vient s’ajouter au précédent plus qu’il ne se substitue à celui qui l’a précédé). Et Foucault ne dit pas grand-chose des modalités de contrôle social dans le quatrième temps. Deleuze réduit cela à une logique à trois temps successifs : société de souveraineté, société disciplinaire, société de contrôle. Du coup, on peut avoir le sentiment que le libéralisme correspond à la société disciplinaire ; et ce sentiment reposerait, pour Foucault, sur une confusion : en effet, le libéralisme superpose déjà aux disciplines appliquées aux corps la gestion biopolitique des populations.

Il y a dans ce bref texte des observations ponctuelles éclairantes : les délocalisations sont aperçues, l’agonie du syndicalisme est annoncée, le poids nouveau de l’endettement est évoqué. Mais il semble qu’il comporte un point aveugle : qu’en est-il des procès de subjectivation dans les sociétés de contrôle ? Parler d’un passage de l’individu au « dividu », c’est suggérer une direction pour l’analyse, mais sans lui donner de contenu précis et détaillé. Et c’est pourquoi le lecteur d’aujourd’hui reste un peu sur sa faim quand il achève la lecture de cette brillante analyse des sociétés de contrôle.

V-5/ La bureaucratisation néolibérale

Les adorateurs du marché et de la concurrence le répètent sans cesse depuis des décennies : tout ce qui relève d’une administration publique est coûteux, dispendieux, et inefficace. L’attaque porte sur deux aspects : dès lors que la puissance publique administre, il y a fabrication d’une pléthore de réglementations et de contraintes qui entravent l’initiative privée et le dynamisme des entrepreneurs. Par ailleurs, pour élaborer ces textes, ces codes et ces réglementations, l’État va fabriquer un nombre sans cesse croissant de fonctionnaires dont le coût vient plomber la vitalité de la production de richesses nouvelles. La bureaucratie (qui est le résultat du croisement de ces deux aspects) est donc l’ennemi du marché, de la concurrence et de la croissance. Une fois le paysage réflexif construit de cette manière, on devine qu’il existe deux remèdes pour guérir les sociétés contemporaines : le premier consiste à déréglementer pour réduire le volume des textes qui encadrent et stérilisent la vie

économique ; le second à réduire la dépense publique, donc à réduire le nombre de fonctionnaires. Ce sont bien les deux piliers de la thérapie que le néolibéralisme a appliquée et continue d'appliquer avec constance aux sociétés contemporaines.

Pour mettre en œuvre cette thérapie de choc, il y a deux chemins à suivre. Le premier consiste à sortir un maximum d'activités du domaine de ce qui est sous le contrôle de la puissance publique (de l'État avant tout) : il faut mettre en œuvre des privatisations et des partenariats public/privé. Le second propose d'imposer aux administrations publiques les mécanismes de gestion des entreprises privées. En somme, il s'agit d'introduire la logique du profit partout où cela est possible ; les cibles à privilégier, ce sont tous les secteurs qui fournissent des biens ou des services qui avaient été considérés, après la seconde guerre mondiale, comme étant si vitaux qu'ils devaient être délivrés à tous les citoyens dans les conditions d'une stricte égalité d'accès. C'est ce qui avait conduit à la création des services publics de l'énergie, des transports, des postes et télécommunications ou de la distribution de la presse ; des services gérés par des agents dont le statut devait garantir la totale indépendance à l'égard des puissances d'argent (comme c'est le cas pour les fonctionnaires, protégés par le statut de la Fonction publique). Le néolibéralisme a privatisé et mis en marché presque tous ces services publics. Il reste cependant que certains services publics, comme la santé ou l'éducation, ne se prêtent pas aisément à la logique du profit. Que faire pour eux ? Le néolibéralisme a inventé la réponse : il faut leur demander de renverser leurs habitudes en les soumettant non plus à une logique de moyens mais à une logique de résultats. Ce qui revient à vouloir désormais gérer les personnels de ces services avec les principes du management (donc de l'entreprise privée). En France, c'est la transformation que nous voyons s'opérer depuis une bonne quinzaine d'années, celle qui se saisit méthodiquement de l'hôpital, de l'enseignement scolaire, de l'université et de la recherche. Pour s'opérer, cette transformation a besoin de développer les outils qui créent les conditions d'une mise en rapport "objective" de l'usage des moyens avec les résultats obtenus. Cela s'appelle l'évaluation. Dans le monde enchanté que décrivent les néolibéraux, la déréglementation, la privatisation et l'évaluation sont les amulettes qui vont nous libérer de l'inférieure bureaucratie qui nous opprime et qui empêche nos talents et notre imagination de s'exprimer.

Les néolibéraux disposent aussi d'une explication concrète de l'inflation bureaucratique : c'est le développement des interventions de l'État qui a historiquement déclenché le gonflement progressif de la bureaucratisation des sociétés modernes au XX^e siècle. Parce qu'il se préoccupe de justice sociale, l'État keynésien (antichambre de l'État

socialiste) ne cesse de mutiler le marché et la concurrence : il prétend retirer au marché des secteurs entiers de l'économie (les services publics évoqués précédemment), imposer des limites au profit, offrir des garanties aux travailleurs (droit du travail, assurances sociales, etc.), distribuer des aides aux plus démunis (politique du logement, politique de la famille, etc.) et redistribuer les richesses (grâce à la fiscalité). Il peut même invoquer l'intérêt national pour garantir certains monopoles. Bien entendu, la mise en œuvre d'une politique interventionniste de ce type nécessite la démultiplication des lois, décrets, codes et règlements qui encadrent et structurent l'ensemble de ce système. Et, pour produire ces textes et ensuite les faire respecter, elle aura besoin d'agents de plus en plus nombreux. L'interventionnisme conduit donc inexorablement au totalitarisme puisqu'il génère une bureaucratisation croissante et étouffante. Le populisme de marché s'alimente aux sources de ce discours : le peuple est la victime d'une bureaucratie pléthorique et dispendieuse qui est le résultat de la naïve volonté de justice sociale de l'État.

Dans les faits, loin de tenir ses promesses de "dé-bureaucratisation", le néolibéralisme a développé une bureaucratie nouvelle qui est de plus en plus envahissante. C'est ce qu'établissent les travaux qui se sont penchés sur ce qu'il faut bien appeler la bureaucratie néolibérale. On peut ici se référer aux ouvrages de synthèse que Béatrice Hibou et David Graeber ont consacrés à la question³³. En fait, l'application de nouvelles règles de management aux institutions publiques a fonctionné à l'inverse de ce qu'elles promettaient. Ce management public novateur repose sur l'idée d'une « homothétie public-privé »³⁴. Le privé étant réputé moins bureaucratique que le public, la mise en pratique des principes du privé dans le public aurait dû garantir la dé-bureaucratisation de la gestion publique. C'est pourtant tout le contraire qui s'est produit.

On peut illustrer cela en s'appuyant rapidement sur les effets de deux des orientations exemplaires des réformes infligées aux administrations publiques : le partenariat public-privé et le *new public management*. À propos du partenariat public-privé³⁵, Béatrice Hibou fait d'abord observer que les activités concernées ne peuvent pas faire l'objet d'une pure et simple mise en concurrence. Il s'agit donc, en réalité, non d'inventer une impossible logique de marché, mais bien plutôt de créer une logique de contrat. Et c'est dans cette logique de contrat que la bureaucratisation va trouver de nombreuses occasions de prospérer comme jamais : il

33. Voir Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris, 2012, et David Graeber, *Bureaucratie*, Les Liens qui Libèrent, Paris, 2015.

34. L'expression est utilisée par Béatrice Hibou.

35. Béatrice Hibou, *op. cit.*, pp. 81-84.

va falloir inventer des normes à tous les étages des opérations de contractualisation. Premier étage : il va falloir réussir à élaborer les normes caractérisant le bon fonctionnement de l'entité que l'on souhaite livrer à un opérateur privé. Deuxième étage : il va falloir élaborer les normes qui vont formaliser les aspects financiers du partenariat. Et, troisième étage : il va falloir élaborer les normes qui encadreront la mise en œuvre des missions spécifiques du partenariat (en vue d'une évaluation continue). Voilà qui présente déjà une matière abondante pour fabriquer de la bureaucratie. En effet, l'entreprise qui va candidater dispose probablement d'une expertise dans le domaine d'activité visée. Mais elle ne dispose pas des experts capables de mettre cette expertise aux formats imposés par la formalisation normative qui encadre administrativement la constitution du dossier. C'est pourquoi « la bureaucratie contractuelle privée devient un business »³⁶. Par ailleurs, l'administration publique devra elle aussi former ses propres experts de tout ce champ contractuel nouveau : des bureaucrates aux compétences nouvelles (pour le public) devront être recrutés. Et puisqu'on est dans une logique contractuelle, on va voir exploser la mécanique procédurale du juridisme privé : il faudra que chacun des contractants s'entoure d'une armée de juristes familiers avec le droit contractuel et avec les normes qui sont en train de s'inventer. Et puis, pour finir, il va encore falloir évaluer l'efficacité du partenariat mis en place. On va donc devoir fabriquer et les outils d'évaluation et les experts du maniement de ces outils. On assistera alors à une démultiplication du nombre d'experts, d'agences de certification, de consultants, de rapports, de contre-rapports, etc. ; ce qui entraînera automatiquement une accumulation du nombre des conflits liés à toute cette logique contractuelle. Ainsi, avec le partenariat public-privé, on crée une inflation bureaucratique spectaculaire : normes, textes, experts publics ou privés, procédures, évaluations, conciliations, jugements, etc.

On peut constater le même phénomène avec le *new public management*³⁷. Son principe général, c'est la supériorité du management privé sur le management public. On va donc chercher le moyen de gérer les administrations publiques exactement comme on gère une entreprise privée. Pour ce faire, il faut se donner une ligne directrice fondamentale : une logique de résultats sera substituée à une logique de moyens. Cela signifie concrètement plusieurs choses : introduire la concurrence entre services et personnels, rationaliser en externalisant et en sous-traitant, individualiser les rémunérations, assouplir la gestion des personnels, décentraliser, imposer un contrôle financier constant. En fait, loin de réduire la

36. *Ibid.* p. 83.

37. *Ibid.* pp. 84-92.

bureaucratie, l'ensemble de ces nouvelles règles génèrent la nécessaire détermination de nouvelles normes et de nouvelles procédures. En effet, il faut se donner les moyens d'être en capacité d'évaluer les « résultats » et de mesurer l'« efficacité ». « On n'assiste donc en aucun cas à un bannissement de la bureaucratie, mais bien à sa mutation quantitative, vers toujours plus de normes, de procédures, de dispositifs quantitatifs et de formalités »³⁸. Ce « gouvernement par les chiffres »³⁹ conduit l'État à se décharger de sa fonction de contrôle sur des agences ou des observatoires qui sont censés être « indépendants » ; et l'indépendance comme l'expertise sont certifiées par la capacité à produire des normes supplémentaires (et à inventer les instruments de contrôle qui vont avec). Béatrice Hibou remarque aussi que ce phénomène affecte particulièrement les institutions multilatérales (FMI, Banque mondiale, OCDE, PNUD) qui ont en charge les politiques de développement et la répartition des aides (et des contraintes) qui les concrétisent : des experts de plus en plus nombreux et de plus en plus pointus doivent additionner à l'infini leurs étroites compétences respectives pour produire des documents de plus en plus abondants et des normes de plus en plus détaillées. C'est toute cette inflation bureaucratique qui conduit Béatrice Hibou à conclure que « paradoxalement, les réformes néolibérales aboutissent à une réinvention de la planification, sous de nouveaux atours »⁴⁰.

Au vu de l'inflation bureaucratique généralisée qui est véhiculée par la société de normes que nous impose le néolibéralisme, David Graeber formule ce qu'il appelle « la loi d'airain du libéralisme » :

« Toute réforme de marché – toute initiative gouvernementale conçue pour réduire les pesanteurs administratives et promouvoir les forces du marché – aura pour effet ultime d'accroître le nombre total de réglementations, le volume total de paperasse et l'effectif global des agents de l'État ».⁴¹

Ainsi, loin de réduire la bureaucratie, la mise en application des politiques néolibérales l'augmente à l'infini. Mais en lui donnant des formes nouvelles, sophistiquées et faussement objectives, que le sens commun peine à détecter.

Il reste un point qui mérite qu'on s'y arrête : comment se fait-il que cette bureaucratisation invasive passe largement inaperçue et qu'elle ne fasse pas vraiment l'objet

38. *Ibid.*, p. 87. L'évolution de l'enseignement supérieur depuis quelques décennies incarne ce processus jusqu'à la caricature.

39. *Ibid.*, p. 89.

40. *Ibid.*

41. David Graeber, *Bureaucratie*, Babel, 2017, p. 16-17.

d'une critique (académique ou politique) connue et reconnue ? Cela tient probablement aux formes et aux vecteurs qu'elle emprunte :

« Ensemble de dispositifs normatifs et procéduraux, la bureaucratisation analysée ici est diffuse, éclatée et souvent insaisissable. Elle n'est pas un dispositif administratif, elle n'est pas non plus une institution, encore moins une structure organisationnelle. Elle est une forme sociale de pouvoir, un "mouvement social" en ce sens qu'elle n'est pas extérieure à la société. Elle se déploie au contraire à travers les acteurs qui en sont la cible et qui, consciemment ou non, font ce processus en le promouvant ou en le combattant, en jouant avec lui ou en se jouant de lui. »⁴²

L'explication de la quasi invisibilité de la bureaucratisation néolibérale tient donc à deux choses : la première, c'est qu'elle n'est logée en aucune institution, en aucune administration, en aucun lieu précis et déterminé ; elle est disséminée. La seconde, c'est que dans un tel contexte, elle est portée par l'ensemble de ses acteurs : chacun la fait exister, soit en la mettant docilement en œuvre, soit en la subissant dans l'indifférence, soit même en contestant l'efficacité. On a donc un processus qui ressemble en quelque manière à ce que décrit Foucault au sujet du pouvoir : c'est la norme qui fait exister l'acteur de la bureaucratisation néolibérale et c'est simultanément cet acteur qui la fait fonctionner dès lors qu'il l'applique ou qu'il lui résiste. Il est alors compréhensible que l'acteur perçoive difficilement la signification et la dimension du rôle qu'on lui fait jouer.

Parmi les lointains fondateurs du néolibéralisme, il en est un (que nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises) qui développe, en 1944, un point de vue original sur la bureaucratie. Original parce qu'il s'inscrit, apparemment, en faux contre tout le discours néolibéral (et contre les stratégies et les pratiques qui en découlent) que nous venons de caractériser. C'est von Mises. En libéral conséquent, il s'effraie de la bureaucratie telle que l'interventionnisme la fabrique. Mais, pour autant, il ne se résout pas à concevoir que l'administration publique doive se régler sur le fonctionnement de l'entreprise privée. Son argument est simple : « aucune réforme ne saurait transformer un service public en une sorte d'entreprise privée. Une administration n'est pas une entreprise qui poursuit le profit. »⁴³ Ce qui le conduit à un surprenant parallélisme : « Lénine avait tort de présenter l'administration comme un modèle que l'industrie devrait imiter. Mais ceux qui veulent que l'organisation de l'administration égale celle des usines ne se trompent pas moins. »⁴⁴ Il ne faut cependant pas s'y tromper : von Mises ne plaide pas ici pour une sorte d'économie mixte. Les services

42. Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation...*, *op. cit.*, p. 17.

43. von Mises, *La Bureaucratie*, Presses de l'Institut Charles Coquelin, 2003, p. 59.

44. *Ibid.*

publics auxquels il pense sont la police, la justice ou « la recette des contributions ». Pour le reste, la totalité de la production industrielle doit être soumise exclusivement au « principe du profit » car ce principe est « la seule méthode qui introduise la logique et la rigueur mathématique dans le domaine de la production des biens »⁴⁵. En fait, il n'existe que deux modalités d'organisation de l'économie, et deux seulement : soit elle est fondée sur le marché, soit elle est administrée par l'État. Dans le premier cas, elle est réglée par « la recherche du profit » ; dans le second elle l'est par « l'embrigadement ». C'est pourquoi l'économie administrée conduit au totalitarisme et fabrique automatiquement une bureaucratie étouffante. La bureaucratie étrangle les libertés individuelles. De plus, le fonctionnaire, lorsqu'il vote, pousse l'État à dépenser (puisque, comme tout *homo æconomicus*, de manière intéressée, il veut augmenter ses revenus, donc augmenter son traitement). Dans une économie administrée, il s'allie donc avec « les salariés des industries nationalisées (chemins de fer, postes, télégraphes et téléphones), mais aussi [avec] les bénéficiaires d'allocations de chômage et de prestations d'assurances sociales, tout comme [avec] les agriculteurs et autres groupes subventionnés directement ou non par l'État »⁴⁶ ; et tout ce petit monde vote de manière à ce que les dépenses de l'État augmentent ainsi que le nombre de fonctionnaires qui les gèrent et les distribuent. Soyons donc rassurés : les services publics que von Mises souhaite mettre à l'abri de la logique de profit appartiennent exclusivement au champ étroit des fonctions dites régaliennes de l'État. Pour le reste il faut combattre la prétention de l'État à administrer ce qui doit être laissé au marché et s'opposer à la bureaucratie hypertrophiée sur laquelle il s'appuie pour concrétiser cette prétention. Les contradictions entre néolibéraux ne jouent donc que dans des marges mineures. Pour l'essentiel (généraliser la concurrence et annihiler la volonté interventionniste de l'État), le consensus est, bien entendu, inébranlable.

La critique libérale de la bureaucratie s'appuie sur une opposition simple : l'État contre l'individu. Plus l'État administre l'économie, plus la bureaucratie grossit et moins les individus bénéficient d'espaces de liberté et d'initiative. Cette représentation grossière est contestable car l'analyse historique de l'État enseigne un processus assez différent de ce que présuppose cette mise en balance sommaire. En effet, on constate à l'époque moderne que les pouvoirs de l'État n'ont cessé de se développer ; ce qui correspond effectivement à une augmentation de la bureaucratie. Mais cela ne signifie pas que l'individu est petit à petit nié et

45. *Ibid.*, p. 135.

46. *Ibid.*, p. 88-89.

écrasé par le collectif. Tout au contraire, « l'attention que l'État porte aux individus »⁴⁷ n'a cessé de se préciser en démultipliant les techniques individualisantes. En effet, pour asseoir l'efficacité de ses machines disciplinaires, l'État a laïcisé le pouvoir pastoral : « il y a eu implantation, multiplication même et diffusion des techniques pastorales dans le cadre laïc de l'appareil d'État »⁴⁸. La préoccupation de l'État lorsqu'il laïcise les techniques religieuses du pouvoir pastoral, c'est que « l'individu n'échappe en aucune manière au pouvoir, ni à la surveillance, ni au contrôle, ni au sage, ni au redressement, ni à la correction »⁴⁹. Les techniques pastorales sont donc indispensables à toutes les « grandes machines disciplinaires ». Au passage, on peut noter que la naissance des sciences humaines vient s'inscrire dans le même processus : c'est parce qu'il s'efforce d'exercer son pouvoir sur la conduite de chaque individu que l'État récupère les techniques du pouvoir pastoral et crée aussi les conditions d'apparition des sciences humaines. Il y a donc une proximité étroite entre pouvoir, discipline, techniques héritées du pouvoir pastoral chrétien et sciences humaines. L'accroissement de l'ensemble de ces techniques individualisantes qui ciblent la conduite de soi montre que « [l']individu est devenu un enjeu essentiel pour le pouvoir. Le pouvoir est d'autant plus individualisant que, paradoxalement, il est plus bureaucratique et plus étatique. »⁵⁰ Il n'existe donc pas de contradiction entre la bureaucratisation et l'individualisation. Au contraire, l'accroissement du pouvoir d'État décrit une courbe strictement parallèle à celle de l'individualisation de la prise en compte des individus. Foucault avait déjà souligné cette marche commune de la bureaucratie et de l'individualisme.

V-6/ Une hypothèse libératrice ?

Dans *La Volonté de savoir*, Foucault développe une idée qui a beaucoup fait parler : il soutient que l'hypothèse répressive – c'est l'hypothèse qui structure fortement le discours des années 1960 et 1970 sur la sexualité – ne possède aucun fondement historico-politique. Indépendamment de la (légitime) discussion sur la réalité de l'hypothèse répressive affectant la sexualité, on peut essayer de prolonger l'idée d'hypothèse répressive, c'est-à-dire travailler

47. *DE* n°232, « La philosophie analytique de la politique », tome III, p. 550.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 550-551.

50. *Ibid.*, p. 551. Sur toutes ces questions, voir *DE* n°291, « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique », tome IV, pp. 134-161.

sur le rapport qu'on devrait logiquement trouver entre l'hypothèse répressive et une hypothèse libératrice (une hypothèse concernant la libération de la répression posée au point de départ). La fonction d'une hypothèse répressive portant sur la sexualité est même destinée à donner de l'épaisseur à la revendication d'une libération de la sexualité. En effet, l'hypothèse répressive a une fonction au regard de la libération : c'est un élément essentiel du raisonnement qui fait de l'émergence d'un savoir critique libérateur la condition de l'élimination de la répression. Tout se passerait donc comme si le savoir du sexe venait libérer la sexualité parce qu'il lui offrirait un moyen de se débarrasser de l'hypothèque d'un pouvoir qui la réprime. Ainsi, l'hypothèse répressive s'accompagne toujours d'une hypothèse libératrice : le savoir de la sexualité (la psychanalyse et ses rejetons en tête) viendrait nous libérer du pouvoir et de l'encadrement répressif qu'il exerce sur la sexualité. Et c'est sans doute bien pourquoi, dans la perspective d'une émancipation globale, les années 1960 ont vu prospérer tout un courant de pensée ambitionnant d'unifier Marx et Freud dans une démarche homogène dont l'orientation était simultanément critique (examen de l'hypothèse répressive) et révolutionnaire (libération de la répression).

À partir de ce cadre, il est tentant de s'aventurer jusqu'à poser la question de savoir si l'on ne pourrait pas étendre le schéma répression/libération à l'analyse de l'ensemble des pratiques sociales et des relations de pouvoir à l'ère néolibérale (c'est-à-dire l'époque qui suit la période d'effervescence d'une contestation qui se cristallisait autour du désir global d'émancipation). En effet, progressivement, dans le dernier quart du XX^e siècle s'est imposée comme une évidence l'hypothèse d'une libération de toutes sortes d'oppression : le renouveau idéologique du marché et de l'entreprise aurait mis un terme à la tyrannie des hiérarchies ; ce sont donc les oppositions héritées du passé – comme concepteur/exécutant, chef/subordonné, cultivé/inculte, légitime/illégitime – qui se seraient effacées dans les nouvelles organisations du travail et dans les rapports sociaux en général. Au même moment et dans la même dynamique, on a eu la libération des femmes, des homosexuels et des enfants. C'est donc toute la conception pyramidale du pouvoir qui aurait été remplacée par un fonctionnement en réseau reposant sur la coopération et la communication. En fait, on reconnaîtra aisément, derrière tous ces clichés, le discours du post-modernisme et sa célébration de l'avènement de l'individu enfin libéré de toutes les formes d'autorité : en tant que principes fondateurs, l'autonomie remplace la raison, l'authenticité remplace la vérité, le soi remplace le nous, le grand récit remplace l'objectivité scientifique. Ce discours est celui qui va donner naissance à l'abondante littérature qui se consacre à la société des individus ; cette société des individus

aurait définitivement supplanté l'ordre sclérosé, hérité des Lumières, qui mettait le sujet en positions de s'identifier à des limites et à des règles collectives, c'est-à-dire qui reconnaissait l'autorité surplombante de la Raison, ou de la Loi, ou du Savoir. On peut constater, dans le dernier quart du XX^e siècle, l'étonnante coïncidence existant entre la méthodique mise au format néolibéral des sociétés occidentales et la célébration – plus ou moins enthousiaste – de cette hypothétique fête carnavalesque des individus désacralisant toutes les autorités et tous les pouvoirs.

On a donc tout un discours, à la fois savant, politique et prophétique, qui est manifestement complice du néolibéralisme : il renouvelle, avec des accents empruntés à la critique libertaire des années 1960, le thème néolibéral de la libération d'un individu emprisonné par les chaînes de la bureaucratie étatique ; il sert d'outil pour rénover la critique du "collectivisme" (l'État, les syndicats, les administrations publiques, la planification, etc.). Et il donne des accents lyriques et libérateurs à la justification des mesures de dérèglementation, de privatisation et de libéralisation qui, concrètement, grignotent petit à petit les acquis sociaux. On a donc, avec la « sociologie de l'individu » tout un arsenal de constats dont la consistance tient sans doute davantage à un enregistrement comptable des défaites successives du progressisme qu'à un travail de conquêtes de nouvelles libertés par l'individu. Une des caractéristiques de l'abondante littérature qui tourne autour de cette « sociologie de l'individu », c'est qu'elle fait écran à la perception de l'impressionnant accroissement des inégalités qui résulte de la mise en pratique des recettes néolibérales, du libre-échange et de la mondialisation. En se concentrant sur l'individu, cette sociologie censure les inégalités sociales – qu'elles soient matérielles ou symboliques – et les conséquences déterminantes qu'elles ont sur les conduites individuelles. On a donc affaire à une "hypothèse libératrice" (des individus) qui mériterait une déconstruction du type de celle que Foucault a fait subir à l'« hypothèse répressive » (de la sexualité).

Une telle démarche suppose l'examen du même triple doute que celui que Foucault objectait à l'hypothèse répressive⁵¹ :

1/ Un doute historique : durant les cinq dernières décennies, l'individu n'a pas été libéré par la démocratie de marché. En effet, les contraintes économiques et sécuritaires n'ont pas cessé de se démultiplier et de se renforcer les unes les autres. Il n'est pas nécessaire de

51. Voir *VS*, pp.18-19.

développer davantage cet aspect car nous l'avons déjà rencontré à de nombreuses reprises dans tout ce qui précède.

2/ Un doute historico-critique : il s'agirait de montrer comment, à l'ère néolibérale, le pouvoir s'exerce *par* le vecteur d'un discours de libération. En fait, quand il est question de se libérer de telle contrainte, ou de tel règlement, ou de tel contrôle, on doit pouvoir montrer que leur sont substitués une autre contrainte, un autre règlement, un autre contrôle. Mais les contraintes, les règlements et les contrôles de substitution sont, en quelque sorte, invisibilisés par la rhétorique de la libération de l'individu. Il n'y a sans doute rien de bien original dans cette démarche. Le propre de toute idéologie, c'est qu'elle commence par désigner ce dont il faut se libérer pour ensuite promettre la libération. Si elle trouve l'occasion d'une mise en œuvre concrète, elle est évidemment incapable de catégoriser et d'apercevoir les nouvelles formes d'assujettissement qu'elle est en train de construire et de légitimer.

3/ Un doute historico-politique : Foucault écrivait à propos de l'hypothèse répressive qu'il était nécessaire de se demander s'il y avait bien « une rupture historique entre l'âge de la répression et l'analyse critique de la répression ». De la même façon, on pourrait se demander s'il y a bien une rupture historique entre l'âge de la libération de l'individu (qui correspond à l'époque d'émergence de l'homme néolibéral entrepreneur de lui-même) et l'analyse critique de la forme hiérarchisée et autoritaire des sociétés. Le soupçon porte donc sur le décalage supposé entre deux périodes : une première période répressive suivie ensuite par une période de libération. Or, la question soupçonneuse de Foucault suggère qu'il s'agit d'une seule et même période : c'est la naissance d'un discours politique qui contient la promesse d'une libération qui invente une histoire dans laquelle ce qui précède était entièrement marqué par la répression. En somme, l'hypothèse répressive est toujours une projection sur le passé de ce pourquoi on promet *aujourd'hui* la libération. C'est parce qu'on aspire aujourd'hui à une libération de la sexualité qu'on construit rétrospectivement un passé imaginaire voué à la répression de la sexualité. De la même manière, c'est parce que le néolibéralisme prétend aujourd'hui libérer l'individu qu'il fabrique une représentation du passé dans laquelle les individus étaient étouffés et martyrisés.

Dans la perspective d'une anthropologie de l'homme néolibéral, il serait sans doute souhaitable de passer à la râpe de la critique et du doute les différentes facettes des discours contemporains qui s'enracinent dans la sociologie de l'individu (des nouvelles familles à l'ère du vide en passant par les nouvelles pathologies : vaste programme) pour dégonfler la

baudruche de la promesse d'émancipation qu'ils véhiculent à partir de l'invention d'un passé "répressif" imaginé.

V-7/ Gouverner par la psychologie

On a déjà eu l'occasion de mentionner avec Foucault la structure d'ensemble que formaient les sciences sociales avec la laïcisation du pouvoir pastoral et le développement de la société disciplinaire. De ce point de vue, avec les sociétés néolibérales, il n'y a pas grand-chose de nouveau ; en effet, elles vont donner à la psychologie une importance et une ampleur croissantes qui ne peuvent s'expliquer que par le fait qu'il s'agit pour ces sociétés de gouverner par la psychologie. C'est très exactement cette modalité de gouvernement (de soi et des autres) que Robert Castel évoque dans la préface qu'il avait rédigée en 2011 pour la réédition de *La Gestion des risques*⁵² (ouvrage initialement publié en 1981).

En suivant la brève analyse de Robert Castel, on peut commencer par une observation : à partir des années 1960 on peut constater une propagation des savoirs psychologiques dans le corps social. C'est un phénomène qui se manifeste, par exemple, par le volume grandissant des productions éditoriales tournant autour de la psychologie (sous ses différentes formes et ses différentes variétés). À l'intérieur de ce mouvement, on peut constater une lente inversion dans l'importance respective des deux finalités possibles que l'on peut assigner aux savoirs psychologiques : la connaissance de soi-même devient de plus en plus secondaire alors que le souci de "s'augmenter soi-même" (thème de l'épanouissement, de l'individu « bien dans sa peau ») devient omniprésent. Cette évolution alimente les incessantes querelles autour du caractère plus ou moins scientifique de telle ou telle technique. L'éducation est particulièrement friande de ces savoirs psychologiques novateurs : on y a goûté à la psychanalyse (Dolto), mais aussi à la PNL (programmation neuro-linguistique) ou au cognitivisme (architecture informatique de la mémoire mise à toutes les sauces) pour en finir actuellement par la « discipline positive » et le règne du neurone (la neuropédagogie est le catéchisme officiel du ministère Blanquer).

Au cœur de cette inflation de savoirs psychologiques, aux contenus conceptuels plus ou moins consistants et à la durée de vie très éphémère, on perçoit nettement deux

52. Robert Castel, *La Gestion des risques*, Éditions de Minuit, Paris, 2011 (1^{ère} édition 1981).

orientations essentielles. La première, c'est un souci évident d'augmenter le potentiel des individus, qu'on le traduise en simple bien-être ou, plus prosaïquement et rentablement, en capacités. Cette orientation correspond à une transformation de la finalité de la psychologie : « il ne s'agit plus de guérir une maladie, de réparer un dysfonctionnement ou de remédier à une déficience ». La psychologie devient une « thérapie pour les normaux ». En effet, elle conserve une visée thérapeutique, mais pas au sens où elle se confronterait à la prise en charge de différentes formes de psychopathologies ; c'est une thérapie uniquement au sens où elle ambitionne maintenant de « travailler sur le capital personnel et relationnel de chacun pour l'intensifier et le rendre plus performant »⁵³.

La seconde orientation est inhérente à un effet de la boursoufflure de l'individu sommé de se développer lui-même : il y a une dé-collectivisation de l'individu. Pour chaque individu, la psychologie prend le pas sur le social, le psychologique se substitue au sociologique. Là où il était question de déterminations par les conditions d'existence, il s'agit désormais de tourner le regard vers soi pour cultiver son propre potentiel. Le rapport de l'individuel au collectif est maintenant toujours à penser dans les termes de la contrainte et jamais dans ceux de la protection. Il peut éventuellement y avoir des communautés, mais pas de social : la communauté, c'est le choix par l'individu du groupe auquel il s'identifie ; le social c'est le jeu de toutes les interactions qui l'influencent et le construisent. On glisse de la sorte de l'individu défini par sa trajectoire social et par son lien avec une histoire collective à l'individu se définissant par une identité choisie.

Si on rapproche cette double orientation avec le discours de l'individu entrepreneur de lui-même tel qu'il caractérise le néolibéralisme, on perçoit très bien la logique de ce dispositif fondé sur la “psychologie” :

1/ Il s'agit d'une part d'obturer le social. La psychologie devient incontournable (dans les colonnes des journaux, dans les entreprises, dans les classes, etc.). Cela signifie qu'on ne peut pas la contourner pour essayer d'entraîner ce qui se cache derrière elle. Si l'art de gouverner dans les sociétés néolibérales est si friand de “psychologie”, c'est d'abord, tout simplement, parce qu'elle a pour effet de masquer les déterminismes sociaux et de « dé-collectiviser » l'individu : « ce surinvestissement du psychologique fait fonction de social, [...] c'est le social d'un monde sans social »⁵⁴. En pastichant la formule utilisée par Kant dans

53. *Ibid.*, p. 11.

54. *Ibid.*, p. 12.

son *Histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Robert Castel parle d'une « a-sociale sociabilité » (et non plus d'une insociable sociabilité, ce qui est très différent).

2/ Il s'agit, par ailleurs, de renvoyer l'individu à sa responsabilité : c'est à lui et à lui seul d'assumer « la maximisation de son propre potentiel ou capital humain »⁵⁵. Ici, on reconnaîtra aisément le concept introduit par Gary Becker ; et on mesurera alors le succès de son entreprise théorique (introduire la notion de capital humain dans la réflexion portant sur l'ensemble des objets traités par les sciences humaines). Il est d'ailleurs savoureux de constater que les économistes néolibéraux sont aujourd'hui regardés comme les introducteurs d'une mathématisation tyrannique dans le champ de l'économie, alors que des économistes comme Hayek ou Becker se piquaient bien davantage de psychologie que de mathématiques. Et c'est bien compréhensible car l'*homo œconomicus* lorsqu'il calcule des coûts d'opportunité fait un calcul dont le contenu est en profondeur psychologique (le calcul porte sur le choix de satisfaire tel désir personnel plutôt que tel autre, de différer telle satisfaction ou de lui céder immédiatement) avant même qu'il puisse être traductible dans un calcul comptable avec une colonne gains et une colonne pertes. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir un sens critique très aiguisé pour percevoir la convergence étroite qui existe entre l'économie, la psychologie et le thème du sujet entrepreneur de lui-même. C'est la notion de performance qui unifie les trois dans les sociétés contemporaines.

On peut distinguer trois effets de cette psychologisation généralisée du social :

1/ Le premier effet est tout à fait attendu : il pèse désormais sur chaque individu une exigence puissante et permanente de maximisation, de rentabilisation, d'augmentation de soi. Se soustraire à cette exigence, ce serait se retirer de l'humanité ordinaire. Toute défaillance au regard de cette exigence ne peut être que pathologique (la dépression, le *burn-out*) ; et seule une pathologie peut justifier une telle (provisoire) soustraction à l'activisme du travail du soi sur lui-même. Et dans la mesure où l'on est dans le registre de la psychologie, on va se proposer de soigner le défaillant.

2/ Le second effet, c'est le passage de l'État social à « l'État social actif »⁵⁶ : on passe de l'attention aux individus fragiles à « l'activation de l'individu ». L'objectif de la « gouvernance politique » n'est plus de « travailler sur l'individu », mais de « le faire travailler sur lui-même ».⁵⁷ On reconnaîtra aisément, ici, la mécanique interne des réformes

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

récentes du droit du travail et de l'assurance-chômage (une mécanique animée par une logique qui est déjà ancienne et qui est régulièrement poussée un peu plus loin).

3/ Le troisième effet, c'est la « constitution de populations à risque »⁵⁸. Où l'on reconnaît clairement l'usage disciplinaire moderne de la psychologie : il ne s'agit plus seulement de lutter contre les délits ou les crimes ; il faut *prévenir* les risques de passage à l'acte. C'est donc la fonction du psychologue que de constituer les savoirs et les techniques qui permettront de repérer les populations et les individus à risque pour pouvoir les isoler et les prendre en charge (avant la commission du délit ou du crime). On retrouve ici un aspect de la psychologie qu'avait évoqué Canguilhem pour conclure la conférence qu'il avait donnée en 1956 sur la question « qu'est-ce que la psychologie ? » :

« le philosophe peut aussi s'adresser au psychologue sous la forme – une fois n'est pas coutume – d'un conseil d'orientation, et dire : quand on sort de la Sorbonne par la rue Saint-Jacques, on peut monter ou descendre ; si l'on va en montant, on se rapproche du Panthéon qui est le Conservatoire de quelques grands hommes, mais si l'on va en descendant, on se dirige sûrement vers la Préfecture de Police. »⁵⁹

Dans les sociétés néolibérales, la psychologie et ses techniques sont structurellement constituées pour tourner à gauche et descendre le boulevard Saint-Jacques.

V-8/ De l'autonomie comme idéal à l'autonomie comme condition normative : fin de l'émancipation

Le thème de l'individu est aussi au centre des essais et des réflexions que nos contemporains publient autour de l'examen des pathologies psychiques. On y aperçoit clairement l'idée que la « sociologie de l'individu » – telle qu'elle a pris une position influente dans le champ d'analyse des sociétés contemporaines, depuis une bonne trentaine d'années – permet de parler d'une véritable mutation anthropologique. Et l'amplitude de cette mutation se mesure dans l'évolution des formes actuelles de la pathologie psychique. Dans la mesure où nous faisons nous aussi l'hypothèse d'une mutation anthropologique – dans une perspective différente puisque notre hypothèse s'appuie sur des changements dans la gouvernamentalité et/ou dans la domination –, il semble inévitable de consacrer un rapide

58. *Ibid.* p. 13.

59. Georges Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? », *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 3^e éd. 1975, p. 381.

examen à la question de ces nouvelles pathologies car elle participe de l'idée que nous assistons à la naissance d'un nouveau sujet.

Tout part du constat, partagé par de nombreux spécialistes de la pathologie psychique, que les patients ou les analysants qu'ils accueillent présentent désormais des troubles et des malaises dont les caractéristiques s'éloignent progressivement des cadres et des structures tels qu'on les avait pensés depuis Freud. Pierre-Henri Castel parle du « lent déclin de la névrose obsessionnelle comme suprême expression du conflit psychique entre le désir et les idéaux, ou entre le moi et la sexualité »⁶⁰. On aurait donc affaire à un déclin de la culpabilité, et cela devrait nous conduire à nous « demander si une nouvelle psychologie de l'individu ne sonne pas désormais le glas des représentations traditionnelles des embarras de l'action dont la psychanalyse a cristallisé l'héritage historique »⁶¹. Quelle explication proposer pour rendre compte de cette évolution ? La première, celle qui rencontre probablement le plus d'écho, peut se résumer assez simplement : en vertu d'une fidélité affichée envers Lacan, on avance l'idée d'une faillite de la fonction du Père qui introduirait une confusion entre le désir et la jouissance et qui rendrait incapable d'intérioriser les limites et la Loi⁶². Voilà un type de constructions qui met les élaborations sophistiquées du lacanisme au service de l'idéologie conservatrice la plus commune : lamentations sur la perte des repères, sur l'évanouissement de l'autorité, sur l'ignorance de la tradition et sur la généralisation de comportements libérés de toute forme d'autocensure. En fait, toute cette interprétation évacue d'emblée la question qu'elle soulève et qui mériterait sans doute d'être traitée en préalable à toutes les conclusions sur la mort du Père : s'agit-il d'une disparition pure et simple de la fonction paternelle (comme si Œdipe avait été congédié) ou d'une transformation de cette fonction ? Et si l'on veut bien avoir la modestie de commencer par envisager la simple transformation avant de s'agiter désespérément autour de la disparition du Père, on rencontre l'hypothèse de Pierre-Henri Castel selon laquelle « on ne parle plus des mêmes patients » parce qu'on ne parle « pas davantage des mêmes individus ».

En quoi les individus ont-ils changé et pourquoi cela affecte-t-il les symptômes qu'ils sont susceptibles de présenter ? Tout tourne autour de la manière d'appréhender et de vivre l'*autonomie*. Avant la mutation anthropologique contemporaine, l'individu se représentait l'autonomie comme un idéal à atteindre. Et cet idéal structurait le désir d'*émancipation*. Il

60. Pierre-Henri Castel, *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés, Obsessions et contrainte intérieure de l'antiquité à Freud* tome 1, éditions d'Ithaque, 2011, p. 39.

61. *Ibid*, p. 40.

62. On trouve ce schéma nettement affirmé chez Jean-Pierre Lebrun et Charles Melman, par exemple.

s'agissait d'abord pour chaque individu de se libérer de lui-même, ce qui donnait naissance à une préoccupation pour de possibles conflits intérieurs. C'est pourquoi l'individu se débattait dans des formes d'auto-contrainte qu'il devait symboliser pour pouvoir éventuellement s'en dégager. Le nouvel individu n'entretient plus du tout un tel rapport à l'autonomie et à l'émancipation : l'autonomie est devenue pour lui « une condition normative », c'est-à-dire « non ce qu'il faut atteindre, mais ce à quoi il faut d'emblée se conformer »⁶³. En somme, l'autonomie n'est plus un idéal, mais c'est maintenant une exigence. Cela a pour conséquence de changer la fonction du conflit intérieur : ce n'est plus un moment dans la quête de soi. Il n'est plus alors la cause du symptôme et il devient le symptôme lui-même. On a donc une inversion de l'ordre de la pathologie psychique. Et voilà qui explique et qui justifie l'émergence et la prise de pouvoir, dans le champ de la psychopathologie, par des thérapies dites cognitives. Le conflit intérieur est devenu comme la manifestation d'une « intériorité extérieure »⁶⁴ : expression paradoxale avec laquelle Pierre-Henri Castel signifie que le sujet contemporain ne vit plus le conflit intérieur comme quelque chose qui lui est propre et qu'il doit connaître et élaborer pour s'émanciper et gagner en autonomie. Il le vit d'emblée comme un mal à ignorer et à éliminer. C'est pourquoi toutes les questions de la pathologie psychique se poseront désormais en termes cognitifs ou neuronaux avec pour ambition immédiate la modification du comportement. L'auto-contrainte passe ainsi du registre psychique au registre de la « cérébralisation »⁶⁵.

L'individu contemporain est donc confronté au poids de cette autonomie qui doit être atteinte sans délai. Et c'est pourquoi ce dont il souffre d'abord c'est de son incapacité ou de son insuffisance : il s'éprouve comme n'étant pas à la hauteur de cette exigence d'autonomie. Cette modification du rapport à l'autonomie entraîne donc un bouleversement concomitant du rapport à l'émancipation : l'émancipation n'est plus un objectif, un point d'arrivée ; c'est désormais le point de départ. Cela implique sans doute une modification en profondeur de la fonction ancienne de l'idéal d'émancipation : cet idéal a fonctionné dans les sociétés des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècle comme un idéal individuel et collectif. Aujourd'hui, il n'est plus du tout collectif. Et il n'est pas même individuel puisque l'individu est sommé d'être d'emblée autonome. L'émancipation ne peut plus être désormais un idéal, ou un projet, ou un processus.

63. Pierre-Henri Castel, *op. cit.*, p. 40.

64. *Ibid.*, p. 41.

65. *Ibid.*, p. 41-42.

Avec le sujet entrepreneur de lui-même, nous sommes entrés dans un après de l'émancipation.

V-9/ Sujet entrepreneur de lui-même et désubjectivation

Peut-on considérer que les dispositifs contemporains de contrôle se suffisent à eux-mêmes pour constituer une logique néolibérale d'assujettissement ? Cela ne va pas de soi car il est tout à fait possible d'envisager que l'assujettissement dans les sociétés néolibérales de ce début de XXI^e siècle prenne une forme nouvelle et inattendue. C'est ce que suggère Giorgio Agamben lorsqu'il estime que le capitalisme contemporain met un terme au fonctionnement classique du dispositif. En quoi consiste (ou consistait ?) ce fonctionnement classique ? Il s'agit du mécanisme qui lie intrinsèquement un dispositif spécifique à une forme spécifique de subjectivation. C'est donc le dispositif qui fabrique le sujet caractéristique d'une forme précise d'assujettissement, une forme qui est elle-même liée à la spécificité d'un pouvoir. Ainsi, par exemple, dans toute la première moitié du XX^e siècle, la discipline scolaire, en rapport avec les manières qui lui sont propres de dire le vrai (les savoirs mis au format de la pédagogie scolaire), produit le sujet qui aura à assumer le triple rôle de père de famille, de travailleur et de citoyen.

Cette production du sujet, fondée sur la répétition dans la durée (des exercices, des règlements à respecter, une conduite à tenir), s'enracine dans un double processus : la subjectivation doit être précédée par une désubjectivation. Il s'agit en quelque sorte de commencer par détruire les mécanismes construits antérieurement pour faire place nette pour une subjectivation nouvelle. Giorgio Agamben propose un exemple simple et parlant pour illustrer le mécanisme à deux temps qu'il décrit : dans le christianisme, la subjectivation chrétienne suppose que la confession défasse d'abord le sujet antérieur pour que puisse ensuite naître le nouveau moi chrétien. De manière générale, c'est l'intérêt pour les techniques de désubjectivation (en tant qu'elle prépare le processus de subjectivation qui va suivre) qui explique, sans doute, l'intérêt jamais démenti de Foucault pour tout ce qui touche

aux techniques de l'aveu⁶⁶. On pourrait condenser l'ensemble du processus de fonctionnement de tout dispositif en le décomposant ainsi : un individu, un sujet à déconstruire (le moment de la déssubjectivation), un sujet à reconstruire (le moment de la subjectivation), un autre individu. Et c'est ce processus qui réalise concrètement le « corps à corps entre les vivants et les dispositifs »⁶⁷, un corps à corps qui produit le sujet.

Quand on observe, à l'époque contemporaine, les corps à corps entre dispositifs et vivants, on peut constater, avec Giorgio Agamben, l'apparition de deux phénomènes inconnus du passé. Le premier de ces phénomènes, c'est la démultiplication des sujets et des identités à l'intérieur du même individu :

« un même individu, une même substance, peuvent être le lieu de plusieurs processus de subjectivation : l'utilisateur de téléphones portables, l'internaute, l'auteur de récits, le passionné de tango, l'altermondialiste, etc. Au développement infini des dispositifs de notre temps correspond un développement tout aussi infini des processus de subjectivation. Cette situation pourrait donner l'impression que la catégorie de la subjectivité propre à notre temps est en train de vaciller et de perdre de sa consistance, mais si l'on veut être précis, il s'agit moins d'une disparition ou d'un dépassement que d'un processus de dissémination qui pousse à l'extrême la dimension de la mascarade qui n'a cessé d'accompagner toute identité personnelle. »⁶⁸

Nous avons donc une prolifération de dispositifs nouveaux qui environnent et modèlent les conduites de nos contemporains, une prolifération telle qu'aucune autre époque n'en a connue. Et que résulte-t-il de ces multiples déterminations qui modèlent et contrôlent « les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants »⁶⁹ ? Le sentiment qu'il n'y a plus de sujet et qu'on a affaire à des individus éclatés et sans unité. Mais ce sentiment trouve son origine dans l'héritage du fantasme d'une unité du sujet : puisque tel être vivant est soumis à l'action de tel dispositif, il résultera de ce mécanisme homogène un sujet unifié. Cet héritage nous empêche peut-être d'apercevoir l'évidence : le même être vivant, parce qu'il subit l'influence de nombreux dispositifs variés et disparates, abrite plusieurs sujets. Notre actualité donnerait donc à la dimension de mascarade propre à l'identité personnelle une ampleur jamais vue jusqu'à présent. Loin d'être une pathologie (un sujet forclos), il s'agirait plutôt de la nouvelle normalité. Le comportement quasi-autistique de l'individu isolé par son

66. Foucault s'y intéresse de près dans la 13^e leçon de *Théories et institutions pénales* (1971-72), dans *Le Pouvoir psychiatrique* (1973-74), *Les Anormaux* (1974-75), *Du gouvernement des vivants* (1979-80) et dans *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (1981).

67. Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Rivages-poche, 2007, p. 32.

68. *Ibid.*, p. 32-33.

69. *Ibid.*, p. 31.

casque du monde extérieur et perdu dans la contemplation ininterrompue de son écran va avec la conduite de l'individu "engagé" pour la cause du climat ou du peuple tibétain. Rien n'est contradictoire ; ce sont uniquement les perspectives qui varient, et qui ne varient pas au fil du temps mais toutes ensemble en un même instant. Pour les sujets produits dans les années 1960-70 par les dispositifs qui étaient ceux de l'École, de l'Église ou de la psychanalyse freudienne, le choc est brutal : le sujet unifié qui s'assoit au bureau du professeur peine à donner sens aux conduites des sujets démultipliés et éparpillés qui s'installent, face à lui, sur les bancs de l'amphithéâtre (avec leur ordinateur ouvert, leur téléphone portable actif, leurs marques de vêtements, etc.).

En ce début de XXI^e siècle, le second phénomène caractéristique de l'action des dispositifs, c'est que le temps de la désubjectivation ne semble plus devoir être toujours suivi par le temps de la subjectivation (qui est censé conclure et achever l'ensemble du processus de subjectivation) :

« Ce qui définit les dispositifs auxquels nous avons à faire dans la phase actuelle du capitalisme est qu'ils n'agissent plus par la production d'un sujet, mais bien par des processus que nous pouvons appeler des processus de désubjectivation. Un moment de désubjectivation était bien enveloppé dans tout processus de subjectivation et le Moi de la pénitence ne se constituait effectivement [...] qu'en se niant ; mais aujourd'hui, processus de subjectivation et de désubjectivation semblent devenir réciproquement indifférents et ne donnent plus lieu à la recomposition d'un nouveau sujet, sinon sous une forme larvée et, pour ainsi dire, spectrale. Dans la non-vérité du sujet, il n'y va plus, en aucune manière, de sa vérité. »⁷⁰

Un dispositif produit une forme de subjectivation. Mais, pour produire cette forme, il doit au préalable en passer par une phase de désubjectivation. Il faut commencer par déconstruire le sujet antérieur (la confession et la pénitence, par exemple) pour déblayer le terrain subjectif et permettre ensuite l'apparition d'un nouveau sujet (celui du moi chrétien, par exemple). Ainsi le dispositif use de techniques données pour dérouler ce processus à deux temps qui travaille les individus pour les conduire d'un type d'assujettissement à un autre. Et, jusqu'à présent, le mécanisme complet comportait nécessairement ces deux temps. Ce qui serait nouveau avec le néolibéralisme et la prolifération de dispositifs variés et divers qui le caractérise, c'est qu'il y a une sorte de désynchronisation de ces deux moments : le moment de la désubjectivation ne débouche plus obligatoirement sur le moment qui doit donner naissance à un sujet différent. Les dispositifs néolibéraux présenteraient donc une particularité jusqu'alors jamais vue : il "désubjectivent" mais ne "resubjectivent" pas. D'où l'effet de ces dispositifs : ils produisent un

70. Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, p. 43-44.

sujet qui n'existe plus que sous forme *spectrale*, c'est-à-dire de quelque chose qui se manifeste sous la forme d'un sujet mais qui n'en est qu'une apparence, qu'un fantôme. Dans les sociétés contemporaines, on aurait donc affaire à des individus bien réels mais dont l'existence subjective possède la double caractéristique d'être irréelle et inquiétante. D'où l'impression étrange pour chacun d'être un sujet qui croise des individus dont il ne parvient plus toujours à mesurer la consistance subjective. Cette impression ne peut qu'aller avec une crainte plus ou moins diffuse puisque les relations intersubjectives semblent perdre de leur consistance.

Pour illustrer ce mécanisme boiteux de subjectivation, Giorgio Agamben s'arrête sur le téléphone portable : « Qui se laisse prendre par le dispositif du téléphone portable [...] n'acquiert pas une nouvelle subjectivité, mais seulement un numéro au moyen duquel il pourra, éventuellement, être contrôlé »⁷¹. C'est bien pourquoi il confesse avoir « fini par nourrir une haine implacable »⁷² contre le téléphone portable. En effet, cet outil défait le sujet et les interactions intersubjectives, sans jamais construire un sujet d'un autre ordre. Il nous donne le sentiment de rencontrer des spectres de sujet, immergés dans leurs écrans, sans relation avec le monde immédiatement environnant. L'observation que Giorgio Agamben fait dès 2007 semble plus que jamais judicieuse. Et nous pourrions faire les mêmes observations quand il s'agit de la messagerie électronique, des réseaux sociaux ou d'Internet. Et cela est encore renforcé par le fait que, depuis 2007, la convergence entre ces différents dispositifs n'a cessé de se renforcer. Avec une conséquence évoquée par Giorgio Agamben : si ces dispositifs convergents ne créent pas une forme de subjectivité nouvelle, ils ont une dimension essentielle qui est de renforcer les moyens de contrôler les comportements des individus ; en effet, ce que je regarde, ce que je consomme, ce que j'écoute, ce que j'achète, tout est suivi, enregistré et stocké. Et cela permet d'anticiper sur ce que devraient être demain mes désirs de consommateur ou de lecteur. Tout se passe comme si le sujet spectral du néolibéralisme était entièrement contrôlable et prévisible.

La critique du philosophe italien est dévastatrice puisqu'elle aboutit à l'idée d'un effacement, voire d'un évanouissement de la subjectivation. Le lecteur est alors tenté de la rapprocher du discours que tient depuis quelques décennies tout une frange de la psychanalyse lacanienne qui s'inquiète de la disparition des conditions d'émergence du sujet : un homme sans gravité (Charles Melman) dans un monde sans limite (Jean-Pierre Lebrun).

71. *Ibid.*, p. 44-45.

72. *Ibid.*, p. 35.

La perte de la gravité et des limites – gravité et limites appréhendées comme les conditions nécessaires à la constitution du sujet – se constaterait dans la clinique et elle s’expliquerait à la fois par une faillite de la fonction du Père et par une rencontre devenue impossible avec la Loi. On aurait donc affaire à des individus “désymbolisés” qui seraient dans l’incapacité de s’élever au statut de sujet ; littéralement, des individus devenus imperméables aux exigences de l’humanisation. La critique de Giorgio Agamben n’est pas celle-là car elle ne fait pas de la mort du Père le moment capital qui viendrait interrompre et suspendre un processus universel de subjectivation – un processus dont l’accès à l’humanité ne pourrait jamais se dispenser. Giorgio Agamben décrit davantage une mutilation des mécanismes connus de subjectivation qu’une fin de l’humanisation : il dépeint d’autres humains ; des humains dont l’existence en tant que sujets est devenue, au XXI^e siècle, spectrale.

Faire la critique des techniques utilisées par le capitalisme pour assujettir les hommes n’est pas une nouveauté. Depuis le XIX^e siècle, la machine et l’organisation du travail sont critiquées par les différentes contestations de l’ordre capitaliste. Mais cette critique s’inscrit toujours dans une perspective optimiste : le renversement de l’ordre social capitaliste va réorienter l’usage de la machine et réorganiser le travail ; ainsi, les technologies du capitalisme perdront alors leur caractère oppressif et aliénant pour devenir des instruments d’émancipation et de libération. On peut donc être tenté d’appliquer le même raisonnement aux dispositifs du XXI^e siècle : il y aurait de bons usages à inventer pour le smartphone, pour le courrier électronique, pour les réseaux sociaux, pour l’Internet, pour la télévision, etc. L’école est par nature le lieu où s’épanouit cet optimisme : par fonction, les enseignants embrassent spontanément la foi dans la toute-puissance de l’acte éducateur ; ils pensent naïvement qu’il existe toujours un bon usage et qu’il suffit de le transmettre et de le faire apprendre pour qu’un présent sombre révèle la promesse d’un avenir radieux. Giorgio Agamben récuse fermement cet optimisme : il parle de la « vanité de ces discours remplis de bonnes intentions » qui « prétendent que le problème des dispositifs se réduit à celui de leur bon usage »⁷³. La bonne intention est vaniteuse car elle croit en son pouvoir démiurgique de rééduquer le sujet pour changer la destination de l’outil ou du dispositif ; et, au bout du chemin, pour changer le monde. Mais pourquoi est-ce de la vanité ? L’argument que donne Giorgio Agamben pour évacuer l’illusion du bon usage des dispositifs de notre actualité répond clairement à cette question : « Ces discours semblent oublier qu’il est tout à fait

73. *Ibid.*, p. 45.

impossible que le sujet du dispositif l'utilise "de manière correcte". »⁷⁴ En effet, par définition, le sujet est *lui-même* le produit fini du dispositif. Dès lors, comment concevoir que le produit pourrait échapper à ses conditions de production et à son producteur au point de pouvoir inverser le contexte et les déterminations qui ont présidé à l'émergence de ce dispositif ? Il y aurait là une contradiction logique : comment le sujet qui est le résultat d'un dispositif pourrait-il s'arracher à lui-même pour faire du dispositif tout autre chose que ce qu'il est ? Si l'on s'appuie sur la notion de dispositif pour examiner les mécanismes de fonctionnement des sociétés contemporaines, c'est précisément pour se soustraire à l'héritage subjectiviste des philosophies du sujet. La question du sujet s'examine en termes historico-critiques, non en termes métaphysiques. Parler de subjectivation, c'est précisément admettre que le sujet est produit par des dispositifs, c'est-à-dire par des arrangements de pouvoirs, de savoirs, de techniques, de règlements, d'exercices, etc. Il faudrait donc être bien naïf pour imaginer que les sujets produits par les smartphones, les réseaux sociaux et les ordinateurs pourraient inventer un « bon usage » de ces dispositifs qui les constituent en tant que spectres de sujets, c'est-à-dire en tant que sujets désobjectivés sans resubjectivation terminale.

Dans sa dernière intervention publique Deleuze se posait la même question que Giorgio Agamben : qu'est-ce qu'un dispositif ?⁷⁵ Il définit la notion ainsi :

« Les dispositifs ont donc pour composantes des lignes de visibilité, d'énonciation, des lignes de forces, des lignes de subjectivation, des lignes de fêlure, de fissure, de fracture, qui toutes s'entrecroisent et s'emmêlent, et dont les unes redonnent les autres, ou en suscitent d'autres, à travers des variations ou même des mutations d'agencement. »⁷⁶

On a donc trois aspects dans un dispositif. Le premier c'est le fait qu'un dispositif c'est une espèce d'addition de voir, de dire, de savoir, de pouvoir et de subjectivation. Ici, l'on retrouve aisément ce que nous avons retenu aussi bien chez Foucault que chez Giorgio Agamben. Il y a cependant un second aspect qui donne une certaine originalité à la façon dont Deleuze appréhende la notion de dispositif : il ajoute systématiquement le mot de lignes à sa présentation ; ce qui a pour conséquences de mettre en valeur le fait qu'un dispositif est le résultat d'un écheveau de lignes qui ne sont pas toutes nécessairement orientées dans la même direction. On va donc alors pouvoir parler de fêlure, de fissure, de fracture. Un dispositif n'est donc pas un tout massivement cohérent, structuré de manière uniforme. Il peut donc exister

74. *Ibid.*

75. Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Éditions de Minuit, 2003, pp. 316-325.

76. *Ibid.* p. 320.

plus ou moins de jeu dans un dispositif. Et c'est bien pourquoi il apparaît un troisième aspect propre à tout dispositif : la subjectivation, c'est le processus par lequel le Soi émerge à côté du Savoir et du Pouvoir. Et, dans la mesure où le dispositif est parcouru par des lignes de fêlure, le Soi peut en faire des lignes de fracture et provoquer ainsi la crise qui nous fera basculer d'un dispositif vers un autre. Le dispositif n'est donc pas complètement fermé ; le sujet peut y augmenter le flou et l'incertain – qu'il contient – au point de le transformer en tout autre chose que ce qu'il était (Deleuze parle de « mutations d'agencement »). Voilà qui permet de redonner consistance à l'idée de résistance.

S'il y a la possibilité de lignes de résistances à l'intérieur même de tout dispositif il faut poser la question de la subjectivation autrement que ne l'a fait Giorgio Agamben :

« les disciplines décrites par Foucault sont l'histoire de ce que nous cessons d'être peu à peu, et notre actualité se dessine dans des dispositions de *contrôle* ouvert et continu, très différentes des récentes disciplines closes. Foucault s'accorde avec Burroughs, qui annonce notre avenir contrôlé plutôt que discipliné. La question n'est pas de savoir si c'est pire. Car aussi nous faisons appel à des productions de subjectivité capables de résister à cette nouvelle domination, très différentes de celles qui s'exerçaient naguère contre les disciplines. »⁷⁷

Dans ce passage, on peut relever deux choses : la première, c'est que Deleuze, dès 1988, perçoit très clairement une mutation importante des dispositifs qui engendrent la société de contrôle. C'est une des observations que l'on retrouve vingt ans plus tard chez Giorgio Agamben. Mais ce dernier a sous les yeux les téléphones portables, les réseaux sociaux ou Internet. Deleuze meurt alors que ces technologies à peine balbutiantes ne pouvaient prétendre à la dignité de dispositifs. Deleuze fait donc preuve d'une belle intuition. La seconde chose qui frappe dans cette citation, c'est le désaccord entre la compréhension deleuzienne du dispositif et celle du philosophe italien. Deleuze perçoit encore dans la subjectivation la possibilité de lignes de fracture productrices de déplacements. Giorgio Agamben ne voit dans les sociétés néolibérales contemporaines plus que de la déssubjectivation et, de ce fait une espèce de fermeture aux possibilités de résistance. Les spectres de sujets ne résistent plus que spectralement. Il est vrai que Deleuze n'a pas connu l'expansion formidable du smartphone, du courrier électronique, de Facebook, de Twitter, d'Uber ou d'Amazon (et des PowerPoint dans l'enseignement supérieur). Il ne pouvait donc guère imaginer l'existence spectrale du sujet qui résulte de l'entrecroisement de tous ces dispositifs.

77. *Ibid.*, p. 323.

Mort du sujet (en raison de la mort du Père), ou spectres de sujet, ou sujet toujours résistant sur les lignes de fracture de la subjectivation (Deleuze avec Foucault)? Si la question est difficilement décidable, il reste un point sur lequel tout le monde peut s'accorder : « L'étude des variations des procès de subjectivation semble bien être une des tâches fondamentales que Foucault a laissées à ceux qui le suivraient »⁷⁸. Il s'agit manifestement d'une des tâches prioritaires d'une anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral.

V-10/ Efficacité et management

L'émergence puis l'évolution du management ont accompagné, tout au long des XIX^e et XX^e siècle, tous les développements du capitalisme, du libéralisme au néolibéralisme triomphant, en passant par l'interventionnisme de type keynésien. Le management ressemble donc, de toute évidence, à un dispositif essentiel du capitalisme contemporain. Et c'est bien pourquoi il est l'objet d'une attention particulière de la part de celles et ceux qui examinent le néolibéralisme et la manière dont il traite (ou maltraite) les hommes dans leurs relations de travail et dans leur relation au travail⁷⁹. À la fin du XX^e siècle, le management, antérieurement cantonné à la gestion des personnels des entreprises privées, s'est étendu aux entreprises publiques et aux services publics.

La notion de management a une histoire : ont varié, son champ d'application, ses principes, son extension et sa signification politique⁸⁰. Au début du XIX^e siècle, on parle de management dans le domaine de la vie domestique (gestion de la maison, soin des enfants). Avec la naissance de la société industrielle, le management pénètre la sphère de l'entreprise ; il conserve l'idée de soin (héritée de son origine domestique), mais il s'agit désormais d'organiser le soin que les ouvriers doivent apporter à leurs machines. Petit à petit, le management glisse du soin (dû aux machines) au contrôle (des ouvriers eux-mêmes). Au

78. *Ibid.*, p. 319.

79. Pour un aperçu éclairant sur ces questions, on peut lire Grégoire Chamayou, *La Société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La Fabrique, 2018, et Thibault Le Texier, *Le Maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale*, La Découverte, 2016.

80. Pour un aperçu global de cette histoire, voir Thibault Le Texier, *op. cit.*, notamment l'introduction (dont nous tirons la synthèse rapide qui va suivre).

début du XX^e siècle, le management devient *scientifique* car il participe de l'organisation rationalisée de l'industrie telle qu'elle est mise en œuvre par le taylorisme :

« *L'homo managerialis* n'est plus, depuis lors, un enfant dont il faut prendre soin, mais un instrument de travail qu'il convient d'arranger, de contrôler et d'optimiser rationnellement. Sa dépendance n'est plus une donnée de fait dont le manager doit atténuer les effets néfastes : c'est un résultat planifié qu'il a désormais la tâche de produire. En d'autres termes, le management devient un assujettissement. »⁸¹

Le management possède donc manifestement la finalité première qu'on peut trouver dans tout dispositif : l'assujettissement. Mais il en possède aussi un autre aspect déterminant, à savoir le fait qu'il se construit autour d'une relation de pouvoir et d'un pouvoir qui opère à partir de la matérialité de réglementations, de disciplines, d'exercices et de structurations de l'espace :

« Le management moderne instaure [...] une relation de pouvoir qui, soigneusement détachée des individus, doit s'inscrire dans des outils, des environnements de travail, des procédures, des postes, des écrits. »⁸²

Le management est donc, à compter du XX^e siècle, un dispositif majeur de l'assujettissement : il produit le sujet soumis aux pouvoirs du capitalisme (le gouvernement des autres) et le sujet qui se conduit de lui-même et par lui-même à l'intérieur des entreprises capitalistes (le gouvernement de soi).

La portée politique du management va elle aussi changer de dimension au fil du XX^e siècle. En effet, l'expansion de la société industrielle va donner naissance à des entreprises de plus en plus gigantesques qui vont avoir à gérer des personnels de plus en plus nombreux et qui vont appartenir à des actionnaires, eux aussi, de plus en plus nombreux ; on s'éloigne de plus en plus du schéma originel étroit de l'entreprise familiale avec son créateur et ses salariés. Ceci produit une « révolution managériale »⁸³ dont l'aspect primordial est la séparation du contrôle et de la propriété. Dans la très grande entreprise, les propriétaires de l'entreprise ne peuvent plus exercer eux-mêmes le contrôle du processus de travail. Ils doivent donc déléguer ce contrôle à des individus qui seront eux-mêmes des salariés mais qui auront pour tâche d'optimiser la production et de garantir aux propriétaires les profits les plus élevés. Au regard de la doctrine libérale, ce bouleversement est fort difficile à digérer : Adam Smith faisait remarquer que l'efficacité du capitalisme repose intégralement sur le fait que le propriétaire recherche le profit ; en effet, il déclarait ne pas attendre son repas de la bienveillance de son boucher mais du seul souci de ce dernier pour son propre intérêt égoïste.

81. *Ibid.*, p.14.

82. *Ibid.*, p. 15.

83. C'est le titre de la partie II (pp. 41-69) du livre de Grégoire Chamayou.

Or, s'il faut déléguer l'optimisation du profit, dans l'entreprise, à un directeur, on tombe d'emblée sur une contradiction : ce directeur ne travaillera pas pour son propre profit, mais pour celui d'un autre. Comment imaginer qu'il sacrifiera son intérêt égoïste pour se consacrer corps et âme à la satisfaction exclusive de celui d'un autre ? Nous voilà confrontés à un problème insoluble. Adam Smith en conclut donc que la société par actions est une mauvaise solution⁸⁴. Les libéraux et leurs descendants ne semblent pas avoir prêté grande attention à la contradiction insurmontable que relève Adam Smith ; et on les comprend : pour y échapper, il faudrait rembobiner tout le film du capitalisme et retourner à la fin du XVIII^e siècle.

Si les propriétaires sont contraints de se dessaisir du contrôle de la production, les voilà condamnés à le déléguer à d'autres : naissance des managers. Ainsi, la montée en puissance du management tient au changement d'organisation du travail imposé par l'obligation de séparer la propriété du contrôle dans la grande entreprise. Les analystes des sociétés capitalistes vont alors concevoir que le pouvoir est imperceptiblement en train de se déplacer : dans l'entreprise (et en dehors de l'entreprise aussi puisque c'est tout le modèle paternaliste qui est alors compromis), le capitaliste perd de son pouvoir et, symétriquement, celui des managers croît. Et ce phénomène de vases communicants entre capitalistes et managers comporte plusieurs conséquences : la première, c'est que les impératifs de l'administration tendent à supplanter ceux du profit dans la logique organisationnelle de l'entreprise. De ce fait, l'entreprise se rapproche d'un modèle qui lui était originellement étranger : l'État⁸⁵. Et cela provoque mécaniquement l'accroissement d'une bureaucratie non-étatique. On va aussi voir apparaître la crainte d'un « despotisme managérial »⁸⁶. Mais il va y avoir plus intéressant encore : dans un ouvrage publié en 1941 aux États-Unis (sous le titre *The Managerial Revolution*) et en français en 1947⁸⁷, James Burnham, trotskyste repent, déroule une analyse politique qui fait de la séparation de la propriété et du contrôle dans les entreprises la cause de la naissance d'un mode de production nouveau ; et ce nouveau mode de production serait en passe de supplanter aussi bien le capitalisme que le socialisme. L'argument était fort simple : on vient de le voir, le capitalisme est en train d'éliminer l'autorité que les capitalistes exerçaient directement sur les ouvriers ; et il est contraint de la

84. Voir note 22 de la partie II (p. 278) du livre de Grégoire Chamayou, note dans laquelle il cite Adam Smith et expose ce raisonnement.

85. À ce sujet, on comprend que, à la fin du XX^e siècle, les néolibéraux proposent d'inverser radicalement tout ce processus (si effrayant pour un libéral) : c'est l'État qui devra prendre modèle sur le management d'entreprise.

86. *Ibid.*, p. 43.

87. Sous un titre étrangement affadi : *L'Ère des organisateurs* (avec une préface de Léon Blum).

confier à une classe nouvelle, celle des managers. Le socialisme, parce qu'il repose sur une administration centralisée de l'économie connaît un phénomène du même type : il est obligé de remettre la gestion de la production et des travailleurs à une classe d'experts qui l'orientent, la planifient et la dirigent au nom de l'État. Dans une économie collectivisée, l'État représente le peuple car le peuple est le propriétaire théorique des entreprises. Or, le peuple n'est bien entendu pas en mesure de contrôler le travail dans les entreprises ; et cette fonction revient à des managers. On a donc une parfaite symétrie dans les dynamiques du capitalisme et du socialisme. Par conséquent, mode de production socialiste et mode de production capitaliste sont nécessairement, l'un comme l'autre, leurs propres fossoyeurs. Et ce sont les managers qui vont les enterrer définitivement et donner naissance à un nouveau mode de production : le mode de production managérial. On peut noter en passant que, en France, le porte-parole de cette fiction politique managériale était Raymond Aron. La séduction exercée par la construction historique de Burnham, au milieu du XX^e siècle, tient probablement à la triple promesse qu'elle contient : celle d'un dépassement pacifique de l'affrontement planétaire entre socialisme et capitalisme, celle de la fin spontanée des conflits de classes, et celle de l'extinction naturelle du stalinisme.

Il reste à comprendre où se trouve la faille dans cette construction simple et séduisante. Quand on regarde le fonctionnement des grandes entreprises qui nous environnent en ce début de XXI^e siècle, on voit tout de suite la parade imaginée par les propriétaires : il s'agit de ne pas traiter le manager qui détient un vrai pouvoir de contrôle et de gestion comme un simple salarié. Il faut rétribuer son travail en le convertissant lui-même en propriétaire, c'est-à-dire en actionnaire. Plus la fonction de direction sera importante, plus le manager verra sa gestion récompensée par l'enrichissement qu'il tirera égoïstement des actions qui le "rémunéreront". Voilà qui met un terme définitif aux inquiétudes d'Adam Smith et au fol espoir de Burnham : le propriétaire et l'agent qui assume le contrôle auront le même intérêt puisque le profit de l'un sera aussi celui de l'autre⁸⁸. On peut ajouter que l'invention de cette convergence d'intérêts va faire émerger des comportements nouveaux : l'objectif prioritaire du dirigeant d'une grande entreprise va devenir la valeur pour l'actionnaire ; par suite on ouvre l'ère des licenciements boursiers, des délocalisations, des destructions d'actions après leur rachat par l'entreprise elle-même, etc. Le néolibéralisme aura donc réussi à inverser la pente décrite par les analystes du capitalisme au milieu du XX^e siècle : ce ne sont pas les dirigeants d'entreprise qui ont soumis les propriétaires d'entreprise à leurs exigences. Ce sont

88. Concernant cette façon efficace de « discipliner les managers », voir Grégoire Chamayou, *op. cit.*, p. 57.

les propriétaires qui ont soumis les dirigeants en les enchaînant à la logique du profit : plus je profite en tant que propriétaire, plus tu profiteras en tant que dirigeant. Et le rêve fou du néolibéralisme, c'est d'étendre cette logique à tous les travailleurs, c'est-à-dire d'en finir avec le salariat (et son cortège de droits sociaux et de taxes pour les financer) pour transformer les salariés en auto-entrepreneurs ; de la sorte, l'ancien salarié devenu auto-entrepreneur n'aura plus aucun intérêt à financer un système de protection sociale qui est, par définition, collectif parce qu'il repose sur la solidarité entre les travailleurs et entre les générations.

Pour les salariés, le management a eu pour effet concret le passage du « principe d'industrie » au « principe d'efficacité ». Cela signifie concrètement que la valeur d'un travail donné ne tient plus tant à sa perfection qu'à sa rentabilité ; l'ouvrier d'usine n'a plus rien à voir avec l'artisan et cela modifie profondément le statut du travailleur et la reconnaissance à laquelle il peut prétendre :

« [...] ce qui est désormais valorisé, c'est le travail au sens d'activité productrice de résultats optimaux. L'objet paradigmatique des traités de management moderne n'est pas l'artisan fier de son tour de main qui était payé selon des compétences ou son ancienneté, c'est le travailleur standard dont la productivité détermine le revenu et fait l'objet d'efforts continus d'amélioration. »⁸⁹

On a donc désormais un travailleur anonyme considéré comme un instrument standard ; il faut le concevoir et le considérer comme un élément – remplaçable quand l'usure en diminue la performance – d'une machine globale dont la seule logique interne est l'efficacité et la seule finalité le profit. L'élément ne sera reconnu et récompensé qu'à la hauteur de la contribution qu'il peut apporter à l'efficacité globale de la machine. La logique de la valeur balaie toute autre forme de considération. Le management moderne porte donc en lui un phénomène de désindividuation du travail :

« Il ne vise plus un épanouissement individuel, mais une mise au pas de l'individu au service d'un collectif rationnellement organisé. Il n'entend pas discipliner par un travail sur soi une force interne visant *in fine* à son plein déploiement ; il doit permettre bien plutôt de plier cette force à une logique extérieure dotée de ses objectifs propres. »⁹⁰

Pour autant, il ne faut pas imaginer que le principe d'efficacité et la désindividuation qui l'accompagne ne peuvent s'accomplir que dans le taylorisme : si Taylor a bien été le premier à mettre en avant la « méthode d'efficacité, « après Taylor, chaque génération de penseurs du

89. Thibault Le Texier, *op. cit.*, p. 23.

90. *Ibid.*, p. 22.

management a imaginé de nouveaux moyens de mettre en œuvre ce principe d'efficacité »⁹¹. Après Taylor, la désindividuation du travail passe par des stratégies qui, paradoxalement, s'accommode d'un individualisme déclaré et revendiqué : le salarié sera constamment évalué au regard des performances qu'il réalise en tant qu'élément de la machine collective. Paradoxalement, le contrôle individualisé va avec la désindividuation du travail.

Avec le néolibéralisme, l'opposition – évoquée par Thibault Le Texier – entre la « force interne » et la « logique extérieure » va disparaître : l'individu entrepreneur de lui-même est sommé de se charger lui-même du déploiement optimal de son capital humain ; il doit le faire de manière à ce qu'il se mette de lui-même et par lui-même en capacité de contribuer avec la plus haute efficacité à la logique de profit et de rentabilité affichée par l'entreprise. Le management autonomise l'individu, non dans le sens où il s'agirait de lui confier une responsabilité non-surveillée dans le contrôle et la gestion de la production, mais au sens où il a à se gérer lui-même pour être à la hauteur de l'efficacité qu'on attend de lui. S'il ne peut assumer cela en toute autonomie, on se passera de ses services. Dans un tel contexte, on peut légitimement se demander si l'efficacité qui est sans cesse proclamée et mise en avant n'est pas un mot creux qui cache la préoccupation séculaire de discipliner : la discipline n'est plus la conséquence concrète d'une contrainte subjectivement perçue par le travailleur comme extérieure à lui ; elle se déguise sous l'exigence neutre de l'efficacité. La fabrication de cette neutralité apparente s'effectue grâce à la généralisation de l'évaluation : si c'est évalué, c'est que c'est évaluable, donc que c'est objectif. Et la neutralité de cette exigence d'efficacité réussit ensuite à la faire passer pour une loi interne que le sujet s'impose à lui-même comme un impératif catégorique : «sois efficace» sera la maxime de mon action de travailleur puisqu'elle est universalisable. L'efficacité est ainsi élevée au rang d'impératif catégorique ; et, comme dans tout impératif catégorique, elle ne s'évaluera plus à l'aune de la réalité, mais à celle de l'intention. Le management devient pleinement une morale, mais une morale paradoxale. En effet, le management néolibéral est un moralisme de l'absence de morale, une intériorité (hautement exigeante) sans extériorité ; l'efficacité n'a pas besoin d'être définie (si on le faisait on ne pourrait que retomber sur le profit et rien de plus) ; c'est un mot vide, un spectre qui hante les bureaux et les ateliers. Dès lors, il convient « de penser la rationalité managériale comme une *rationalité gouvernementale*. La gestion est une figure du politique bien davantage qu'un esprit du capitalisme. »⁹² Le management n'est donc pas

91. *Ibid.*, p. 23.

92. *Ibid.*, p. 10.

uniquement une organisation interne à l'entreprise qui aurait pour horizon exclusif une hypothétique efficacité de la production. C'est une gouvernamentalité, c'est-à-dire un dispositif qui assujettit, donc qui est une forme de subjectivation articulée avec des pouvoirs et des savoirs. C'est pourquoi l'argument de l'efficacité se loge au creux d'une logique disciplinaire plus forte que jamais : des corps dociles et des sujets assujettis sont plus que jamais les effets des formes contemporaines de l'organisation et du contrôle du travail.

L'extension du dispositif incarné par le management ne s'arrête pas au portail de l'entreprise. Et c'est bien ce qui justifie dans le monde contemporain et dans le discours néolibéral, la fonction de modèle qui est attribuée à l'entreprise. Elle a désormais supplanté des institutions comme la famille, l'Église ou l'État :

« L'entreprise [...] rythme notre quotidien et nos existences ; polarise notre psychisme et notre identité ; façonne nos styles de vie et nos environnements ; attise nos besoins avant de les combler ; imagine et fabrique nos objets ; patronne nos valeurs et adoube nos héros. Bref, elle est l'autorité suprême à laquelle nous avons confié nos vies. »⁹³

L'entreprise mobilise et façonne toutes les ressources de l'individu ; elle est devenue la référence qui modèle nos comportements, nos affects et nos désirs. Nous ne sommes pas tant dans une société de consommation que dans une société d'entreprises (ce que Foucault avait bien perçu dès la fin des années 1970). À la fois cause et conséquence de cet accès de l'entreprise à la dignité de valeur et d'idéal, le néolibéralisme a aussi réussi à imposer l'entreprise comme un modèle pour toutes les autres institutions : « il n'est plus choquant de considérer comme autant d'entreprises les États, les Églises, les familles, les fermes, les écoles, les universités, les hôpitaux, la police ou l'armée »⁹⁴. Et, cerise sur le gâteau néolibéral, comme nous l'avons déjà vu, l'individu lui-même doit se penser et se comporter comme une entreprise :

« L'individu lui-même est invité, de plus en plus fréquemment, à se concevoir comme une société à but lucratif devant gérer ses capitaux, capter une clientèle et promouvoir sa marque. Animés, il y a un siècle encore, par les principes de piété, de justice, d'égalité, de courage, de loyauté, de tradition et de soin, nous révérons aujourd'hui le profit, la concurrence, l'organisation et l'efficacité. »⁹⁵

La mutation anthropologique dans laquelle nous sommes entraînés ensevelit les valeurs du passé pour leur substituer des valeurs spectrales. Mais il demeure une continuité : il s'agit toujours de gouverner, c'est-à-dire de conduire les conduites et de discipliner. Mais il s'agit

93. *Ibid.*, p. 7.

94. *Ibid.*, p. 8.

95. *Ibid.*

de le faire autrement et avec d'autres dispositifs. Et c'est bien pourquoi le monde façonné par les politiques néolibérales n'est pas uniquement une société de consommation (qui détruit la planète, les paysages et les héritages du passé)⁹⁶, ni même seulement une société de marché (qui détruit les solidarités et les aspirations à l'émancipation). C'est une société d'entreprise. On peut donc affirmer, avec Thibault Le Texier, que la rationalité managériale est pleinement et entièrement une rationalité gouvernementale.

V-11/ Les sans deuil

Au fil des décennies, il existe une continuité forte dans la réflexion de Foucault, une continuité que les commentaires de son œuvre tendent parfois à obscurcir (voire à nier). En effet, il est devenu courant de distinguer chez Foucault une première période durant laquelle il interroge les savoirs, une seconde où il examine le pouvoir, et enfin une troisième qui est l'occasion d'une réflexion éthique sur le sujet. Foucault lui-même, à la fin de sa vie, rejetait cette tripartition en affirmant que l'unique question qui traverse absolument tout son travail, de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* à *l'Histoire de la sexualité*, c'est celle des rapports entre subjectivation et vérité. On peut donc s'autoriser de Foucault lui-même pour légitimement chercher à découvrir un fil conducteur qui conduirait des analyses du néolibéralisme et de la biopolitique (le cours de 1978-79) à celles de l'éthique de soi et des pratiques de soi.

En fait, on peut tirer ce fil à partir de l'idée qu'il existe toujours des « modes de subjectivation » qui vont avec des « “pratiques de soi” qui les appuient »⁹⁷. Commentant ce passage, Judith Butler écrit que « le sujet se forme en relation avec un ensemble de codes, de prescriptions ou de normes » ; et c'est cela qui détermine le travail sur soi :

« Ce travail sur le soi, cet acte de délimitation a lieu dans le contexte d'un ensemble de normes qui précède et excède le sujet. Ces normes sont investies de pouvoir et de résistance, posant les limites de ce que l'on considèrera comme une formation intelligible de subjectivité au sein d'un ordre historique donné ; il n'y a pas de construction de soi (*pœisis*), en dehors d'un certain mode de subjectivation (ou

96. Ce que Pasolini devinait déjà avec lucidité il y a un demi-siècle (voir *Lettres luthériennes* et *Écrits corsaires*).

97. *L'Usage des plaisirs*, p. 36.

d'*assujettissement*) et donc il n'y a pas non plus de constitution de soi en dehors des normes qui orchestrent les formes possibles que peut prendre un sujet. »⁹⁸

On a donc un lien intime et fondateur qui unit normes et sujet : dans un seul et même mouvement, le sujet est une production de lui-même et il est en même temps le produit des normes de son temps (qu'il les accepte ou qu'il leur résiste). Réfléchir le sujet, ce peut donc être tantôt se pencher sur le sujet en tant qu'il est producteur de lui-même (les techniques de soi et l'éthique de soi), tantôt s'intéresser aux normes qui le produisent (des discours de vérité, des mécanismes disciplinaires, des modalités de gestion des populations, en somme des dispositifs).

Le néolibéralisme peut – et doit – se résumer dans l'injonction à devenir entrepreneur de soi-même. Il semble donc tout naturel de tracer une ligne continue qui mène de ce sujet original produit par la norme de la concurrence à un sujet producteur de lui-même (éthique et technique de soi). On peut même aller encore un peu plus loin dans le souci de faire apparaître la profonde cohérence de cette réflexion : si le sujet doit être l'entrepreneur de sa propre existence, cela laisse entendre que certains êtres humains n'auront pas la capacité d'être pleinement sujets en ce sens. C'est tout le paradoxe de la biopolitique : les pouvoirs prennent en charge la vie des populations. Mais, ce faisant, ils ne peuvent prendre en charge toutes les vies. Certaines vies ne valent pas qu'on les assiste. C'est bien pourquoi Foucault soulignait vigoureusement les rapports existant entre la biopolitique et le racisme : il y a les vies qui méritent d'être assistées et celles qui ne valent pas l'assistance. En s'inspirant de Foucault, Judith Butler parle de « sans deuil » :

« Les raisons pour lesquelles telle ou telle personne ne sera pas pleurée, ou pour lesquelles il a déjà été établi qu'elle n'est pas digne d'être pleurée, sont qu'il n'y a pas actuellement de structure qui puisse soutenir une telle vie. Ce qui implique que selon les modèles de valeurs dominants, une telle vie se trouve dévaluée, et qu'on ne juge pas qu'elle soit digne d'être soutenue ou protégée en tant que vie. Le futur même de ma vie dépend d'une telle possibilité d'assistance ; si je ne suis pas assisté, il est clair que ma vie est ténue, précaire, et, en ce sens, qu'elle ne vaut pas la peine qu'on la protège contre les offenses ou contre la perte, qu'il s'agit donc d'une vie qui n'est pas digne d'être pleurée. Si seule une vie digne de deuil peut faire l'objet de considération, et d'une considération durable, alors seule une vie digne de deuil pourra faire l'objet d'une assistance sociale et économique, logement, Sécurité sociale, emploi, droits de l'expression politique, dimensions de la reconnaissance sociale et conditions qui permettront de participer activement à la vie politique. »⁹⁹

98. Judith Butler, *Le Récit de soi*, PUF, Paris, 2007, p. 17.

99. Judith Butler, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, Payot-Rivages, Paris, 2014, p. 65.

De la sorte, on voit bien dans quelle mesure le néolibéralisme est consubstantiel à la biopolitique ; Foucault ne s’y était pas trompé dès la fin des années 1970. On perçoit aussi en quoi il s’enracine dans un mode de subjectivation original. Et ce mode de subjectivation est celui qui accompagne une gestion des vivants dans laquelle certaines vies, parce qu’elles passent sous le seuil des normes constitutives du sujet entrepreneur de lui-même, ne valent pas qu’on les protège ou qu’on les assiste. C’est tout le paradoxe du discours – aujourd’hui devenu de sens commun – qui critique l’assistanat et les assistés ; en fait, ce discours vise uniquement à justifier l’exclusion des institutions d’assistance (celles de la protection sociale, de la santé, des services publics) des individus dont la vie ne vaut pas qu’on la pleure parce que, globalement, elle ne vaut rien ou pas grand-chose dans l’ordre concurrentiel et marchand qui incarne la finalité supérieure (et peut-être unique) des sociétés néolibérales contemporaines. L’actuel président de la République l’avait d’ailleurs dit sans précaution oratoire superflue lorsqu’il avait parlé de « ceux qui ne sont rien ». Ceux-là, ce sont les sans-deuil, ceux qui savent – parce qu’on le leur fait savoir chaque jour – que leur vie restera superflue tant qu’ils ne pourront pas se comporter comme des entrepreneurs de leurs propres existences. La banque qui est renflouée par une injection massive d’argent public ne relève pas de l’assistanat : c’est l’indispensable concurrence que l’on “aide”, que l’on sécurise, que l’on garantit. Par contre, le chômeur de longue durée, lui, est un assisté. La faillite de la banque représente un “deuil” insupportable puisqu’elle est réputée être trop grosse pour mourir, puisque sa valeur est si haute qu’elle ne peut pas mourir. Par contre, la disparition du chômeur est sans signification : le chômeur est un sans deuil qu’on « perçoit comme une sorte d’être dont on pourrait faire l’économie »¹⁰⁰.

C’est donc l’exclusion qui caractérise la gouvernementalité néolibérale parce qu’elle est inhérente à la biopolitique. Et tout cela est un problème de valeur : quand il est question des sans deuil, Judith Butler parle de ce qui est évalué, de ce qui mérite, de ce qui vaut. On devine ici la proximité entre le discours de l’évaluation, celui de la concurrence et celui de l’exclusion. L’homme néolibéral, c’est l’homme de l’évaluation ; avec pour menace, à l’horizon, une évaluation personnelle qui le destinera à la mise au rancart et qui fera de sa vie une existence inutile et superflue. Le suicide au travail ou le *burn-out* ne sont donc pas fondamentalement des déviations ou des pathologies à combattre et soigner avec la psychologie ou la médecine ; ce sont des mécanismes essentiels au perfectionnement de la

100. *Ibid.*, p. 63.

logique biopolitique ; une logique dont l'aboutissement ultime sera le camp et la mort sans deuil.

En parlant de sans deuil, Judith Butler met bien le doigt sur la cohérence de la pensée de Foucault : il n'y a pas un âge pour l'analyse de la biopolitique puis un autre pour celle du sujet et de l'éthique de soi. Les normes biopolitiques accompagnent, toujours et nécessairement, un mode de subjectivation (c'est cet "accompagnement" qui est au cœur du concept d'assujettissement) qui met certains sujets en situation d'insuffisance, c'est-à-dire dans la position d'individus se percevant eux-mêmes comme ne méritant plus ni assistance dans la vie ni deuil dans la mort. Ce sentiment d'insuffisance ne relève donc pas d'un mécanisme foncièrement psychologique. À l'inverse de ce que suggèrent les discours d'inspiration sociologique sur « l'individualisme contemporain »¹⁰¹, on n'a pas affaire à une pathologie psychique (qui viendrait se substituer aux névroses freudiennes des sociétés du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle) mais à un déterminisme ontologique : c'est le dispositif néolibéral qui génère, en vertu de sa seule nécessité propre, des individus qui se savent superflus. Les sans-deuil.

V-12/ Impérialisme d'exclusion et état d'exception

C'est le titre d'un ouvrage de Robert Kurz publié en 2003 et republié en 2018¹⁰². À partir d'une lecture du livre I du *Capital*, Kurz y réexplique synthétiquement la critique de la valeur et ce qu'elle permet de concevoir comme caractéristiques déterminantes du monde contemporain. On ne peut qu'être frappé à la lecture du bref opuscule de Kurz par une impressionnante convergence entre les caractéristiques qu'il relève (bien que Kurz n'emploie pas, ou peu, la notion de néolibéralisme, car il considère que ce que nous vivons au XXI^e siècle était d'emblée inscrit dans la structure même du capitalisme dès sa naissance) et ce que nous avons pu dégager ici ou là dans notre travail, en croisant des lectures diverses et variées.

101. On pense ici, notamment, aux travaux d'Alain Ehrenberg : *L'Individu incertain*, *La Fatigue d'être soi*, et *La Société du malaise*.

102. Robert Kurz, *Impérialisme d'exclusion et état d'exception*, trad. S. Besson, éditions Divergences, Paris, 2018.

Quand il s'agit de comprendre l'origine et les causes de l'apparition du capitalisme, le sens commun des économistes les repère dans la logique interne des marchés : s'il y a des marchés, ils vont naturellement se développer et progressivement devenir de plus en plus étendus. C'est d'ailleurs l'idée que l'on retrouve dans *Naissance de la biopolitique*, sans qu'elle soit interrogée : cette idée est reçue comme une évidence. Or, selon Kurz, elle n'a rien d'évident dès l'instant où l'on veut bien prendre en compte le fait historique qu'il existe des marchés depuis l'Antiquité et que cela n'avait alors en rien provoqué la naissance du capitalisme. Alors, qu'y a-t-il de nouveau pour que la transition de l'époque prémoderne à l'époque moderne se fasse sous le signe de l'émergence du système capitaliste ? Kurz résume lui-même l'hypothèse qu'il avance pour répondre à cette question :

« [...] les origines du capitalisme à l'époque prémoderne ne se trouveraient nullement dans une expansion pacifique des marchés mais seraient au contraire de nature militaro-économique. »¹⁰³

C'est donc la nécessité de se doter d'armes à feu qui a déchaîné « une insatiable fringale d'argent aux fins d'alimenter le complexe militaro-industriel, né avec le canon et sa production »¹⁰⁴. Cette fringale d'argent donne naissance à un système dans lequel la production ne va plus avoir pour finalité la fabrication de valeurs d'usage mais la création de *la* valeur. Pour Kurz et les théoriciens de la critique de la valeur, c'est bien cela le fondement du capitalisme. Et ce n'est d'ailleurs pas pour rien que Marx ouvre le Livre I du *Capital* sur un chapitre assez ardu qui porte sur ce fondement et met, à cette occasion, en exergue le fétichisme de la marchandise. L'examen du fondement et de l'histoire du capitalisme enseigne une chose essentielle : loin d'être une pacification des mœurs par l'extension du commerce (légende dorée du capitalisme que les adorateurs du marché nous servent et nous resservent à longueur de temps), le capitalisme est intimement lié au militarisme et à la guerre ; il l'est par principe dès son commencement, il l'a été de plus en plus au fil des siècles et il le reste aujourd'hui plus que jamais. On pourrait opposer à cette conception celle de Weber : c'est la révolution intellectuelle du protestantisme qui a créé les conditions d'apparition du capitalisme. Or, Kurz fait observer que Weber lui-même avait indiqué que le capitalisme ne pouvait s'expliquer par cette seule révolution spirituelle.

103. Robert Kurz, « Le boom de la modernité. Les armes à feu comme moteur du progrès technique, la guerre comme moteur de l'expansion : retour sur les origines du travail abstrait », revue *JungleWorld* du 9 janvier 2002.

104. Robert Kurz, *Impérialisme d'exclusion et état d'exception*, éditions Divergences, 2018, p. 80.

Le contexte de naissance guerrier du capitalisme charrie avec lui des conséquences sulfureuses : la pacification démocratique liée à l'extension des marchés et la libération de l'individu des contraintes de la tradition sont l'une et l'autre des illusions et des fables. La tyrannie de la valeur fait du droit et de la démocratie rien de plus que des formes ponctuellement coagulées et adoucies de l'autoritarisme et de la violence. Et, avec le capitalisme, le travail se réduit à un travail abstrait dont le seul contenu est la production de valeur.

Ce qui constitue donc le capitalisme depuis sa naissance, ce n'est pas la démocratie et l'État de droit. C'est, tout à l'opposé, l'état d'exception. Kurz reconnaît à Carl Schmitt de la perspicacité pour avoir bien vu cela en définissant le souverain comme étant celui qui a le pouvoir de suspendre la constitution et la possibilité de déclarer l'état d'exception. Schmitt constatait que la constitution de Weimar contenait cette possibilité (une possibilité qu'utilisera Hitler pour suspendre les libertés publiques). Toutes les constitutions prévoient que, en cas de menace grave de l'ordre public, le pouvoir exécutif peut suspendre les libertés fondamentales. Pour Schmitt, cela démontrait la duplicité de la démocratie : elle ménage toujours en son sein la possibilité de sa propre suspension par le pouvoir exécutif. C'est ce qui suggérait à Schmitt qu'il fallait faire le choix d'un pouvoir fort et autoritaire pour se dispenser du discrédit des faux-semblants du système démocratique. Si Kurz retient la définition de la souveraineté proposée par Schmitt, il n'en retient pas les conclusions : il ne faut pas se laisser abuser par l'alternative démocratie/autoritarisme. Nous n'avons pas à "choisir" l'une ou l'autre. Il faut retenir que le capitalisme, parce qu'il est né de la nécessité de s'armer et de conquérir, contient toujours la violence et le non-droit comme ses fondements. La démocratie et l'État de droit ne sont donc qu'une coagulation qui fige momentanément la violence et la brutalité inhérentes au capitalisme. Le capitalisme, c'est l'état d'exception permanent.

Cet état d'exception constitutif du capitalisme découle du statut du travail dans un mode de production qui ne considère plus que la valeur (et pas la valeur d'usage) et le travail abstrait (celui qui produit la valeur et qui présuppose que cette valeur appartient réellement à la marchandise : fétichisme de la marchandise). Voilà les individus réduits à la « vie nue » (ce que Giorgio Agamben a clairement perçu). Mais ce que le philosophe italien ne conçoit pas clairement, selon Kurz, c'est que cette réduction est l'opération première du capitalisme : le fétichisme de la marchandise présuppose la réduction de l'individu humain à l'état de machine productrice de valeur. Cette réduction constitue une sorte de prison qui fait de

l'individu un être sans droit ; et c'est seulement à partir de cette réduction initiale à la vie nue que le capitalisme peut ensuite fabriquer le droit et la démocratie :

« L'«état normal» fétichiste est en quelque sorte une prison sociale et territoriale élargie où les individus peuvent par ailleurs circuler librement, où leurs actes, en règle générale, ne leur sont pas immédiatement prescrits et où ils jouissent d'un certain statut juridique. »¹⁰⁵

La machine automate du capitalisme (l'automatisme, c'est produire de la valeur pour produire de la valeur) peut éventuellement traiter la vie nue en lui accordant un statut juridique ; cela donne aux individus l'illusion de la liberté. Mais, à tout instant, elle peut aussi suspendre ce statut et c'est l'état d'exception : « dans cet espace d'exception, les individus sont découplés de tout autre lien social et personnel. Ils n'y sont plus que des «bras» au service du roi divin. »¹⁰⁶. Et, pour les individus victimes de l'état d'exception, « l'espace de la prison se réduit en quelque sorte jusqu'à leur propre peau »¹⁰⁷. Par suite, on a, avec le capitalisme, deux régimes : l'exclusion incluante et l'inclusion excluante. L'inclusion excluante, c'est l'individu qui est happé par la logique de la valeur mais qui bénéficie (provisoirement) d'un statut juridique. L'exclusion incluante, c'est l'individu inutile qui tombe sous le coup de l'état d'exception et qui sera enfermé. Ainsi, le capitalisme porte en lui l'enfermement : le camp ou la maison (« maison des pauvres, maison de travail, maison de correction, maison de fous, maison des esclaves »¹⁰⁸). De plus, la tendance – impossible à contrecarrer – du capitalisme, c'est la compression du travail vivant par l'accumulation du travail mort. Donc, il y aura de plus en plus d'enfermements et de camps ; et, pourrait-on ajouter, de camps dans lesquels on mettra des bras inutiles (même pas des bras qu'on veut faire travailler pour rien jusqu'à ce que mort s'en suive). On peut donc attendre de plus en plus de suspension de l'État de droit pour un nombre de plus en plus importants d'individus : l'état d'exception sera de plus en plus généralisé et omniprésent.

La machine automate du capitalisme va avec l'impérialisme parce que les individus sont nécessairement soumis au « despotisme de la machine à valoriser ». En ce sens, Kurz parle de colonisation intérieure (la réduction d'un individu à la production de valeur) et de colonisation extérieure (la réduction de certains individus par d'autres individus à n'être que des bras, à n'être que de la vie nue). Pendant longtemps les deux colonialismes ont pu exister

105. *Ibid.*, p. 79.

106. *Ibid.*, p. 80.

107. *Ibid.*, p. 79.

108. *Ibid.* p. 83.

sous des formes séparées et indépendantes ; ce qui avait donné naissance au racisme qui servait de justification au colonialisme :

« Les assujettis “blancs” de l’état d’exception pouvaient se comporter en sous-surhommes vis-à-vis des assujettis de “couleur”, ces derniers ne réussissant jamais vraiment à sortir de l’état originaire et constituant de la réduction totale à la “vie nue”. »¹⁰⁹

Mais nous ne sommes plus désormais dans cette phase de l’impérialisme : l’époque contemporaine est marquée par un impérialisme d’exclusion. L’impérialisme n’est plus une distinction entre un centre dominant et une périphérie dominée. C’est à l’intérieur même de chaque société que se jouent des rapports de force aboutissant à la réduction à la vie nue. L’impérialisme d’exclusion, c’est le spectacle qui s’offre à nous aujourd’hui : des réfugiés, des murs, des pauvres, des sans ceci ou sans cela, des exclus, etc. L’impérialisme divise donc maintenant à l’intérieur de chaque formation sociale (et il n’est plus désormais une division entre l’intérieur et l’extérieur).

Si l’on veut bien suivre Kurz et qu’on accepte de repartir de son analyse critique de la valeur, on fait le constat que l’époque contemporaine, qu’on l’aborde par le biais de la biopolitique ou par celui de la domination, est caractérisée par un cocktail violent d’état d’exception, d’impérialisme, d’exclusion (vie nue) et de camp.

V-13/ Un régime de vérité néolibéral ?

Il n’existe pas d’exercice du pouvoir sans la constitution de conditions de possibilité d’émergence du vrai. Tout pouvoir correspond avec un encadrement des conditions de manifestation de la vérité. C’est ce que Foucault nomme *aléthurgie* :

« Je ne dirai donc pas simplement que l’exercice du pouvoir suppose chez ceux qui [gouvernent] quelque chose comme une connaissance, une connaissance utile et utilisable. Je dirai que l’exercice du pouvoir s’accompagne assez constamment d’une manifestation de vérité entendue en ce sens très large. [...] on pourrait appeler “aléthurgie” l’ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l’indicible, à l’imprévisible, à l’oubli, et dire qu’il n’y a pas d’exercice du pouvoir sans quelque chose comme une aléthurgie. »¹¹⁰

109. *Ibid.*, p. 82.

110. *GV*, leçon du 9 janvier 1980, p. 8.

Il ne s'agit donc pas du tout de prétendre que le pouvoir fabrique sa propre vérité ; s'il s'agissait de cela l'aléthurgie ne serait rien de plus qu'une variante inutilement boursouflée de relativisme. Ce ne serait rien d'autre qu'un équivalent du mécanisme inconséquent qui fait de l'idéologie un simple reflet de l'infrastructure ; et on aurait, ici, du savoir qui ne serait qu'un simple reflet du pouvoir, donc du savoir entièrement relatif à l'historicité des pouvoirs. Avec l'aléthurgie, il s'agit d'autre chose : un dispositif est une forme spécifique d'affinité entre du pouvoir, du savoir et une modalité de subjectivation. Pour ce qu'il en est du savoir, cela signifie qu'un dispositif est un mécanisme qui délimite, pour un sujet, ce qu'il lui est possible de concevoir comme vrai. Bien entendu, cela n'est pas sans effet sur le savoir : le savoir qui sera produit s'inscrira nécessairement à l'intérieur de ces limites. Mais il existe "du jeu" entre l'aléthurgie (ce qu'il est possible de manifester comme vrai) et le savoir (réellement élaboré). C'est pourquoi un dispositif n'est jamais ce qui impose à un sujet un savoir supposé être le seul adéquat à un pouvoir donné. Un dispositif crée les conditions qui rendent possible l'accès à certains discours de vérité pour un sujet donné. Il y a donc un jeu de possibles pour le sujet : tout n'est pas possible comme discours de vérité à un moment donné (en effet, le sujet de connaissance ne surplombe pas l'histoire des systèmes de pensée), mais les savoirs produits à une époque ne sont pas non plus des doublons indiscernables du pouvoir (en effet, le savoir n'est pas le résultat d'une détermination mécanique qui réduirait le concept à son contexte historique d'apparition).

Foucault utilise aussi les notions de « régime de vérité » ou de « politique de la vérité ». Peut-on considérer que ces deux expressions recouvrent le même sens que la notion d'aléthurgie ? Il y a bien entendu quelque chose de commun puisqu'il s'agit toujours de désigner les conditions qui tracent la frontière entre le vrai et le faux et qui rendent possible la production de tel ou tel discours de vérité. Mais il existe une nuance : c'est la perspective à partir de laquelle on considère ces conditions. Quand Foucault parle d'aléthurgie il vise explicitement la caractérisation des techniques, verbales et non-verbales, qui permettent à un sujet, dans un dispositif donné, de produire ou de recevoir comme vrai un discours. Quand il parle de « régime de vérité » ou de « politique de vérité », il désigne les rapports qui unissent, à un moment donné, une société donnée avec un type de discours qu'elle considère comme vrai (ou susceptible de l'être) : « Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme

vrais »¹¹¹ . On a donc, en quelque sorte, la mise en œuvre d'une forme spécifique d'aléthurgie dans chaque régime de vérité ; et la politique de vérité, c'est la mise en action de l'aléthurgie dans une société donnée ; autrement dit, dans telle ou telle société, « 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. »¹¹²

En 1976, Foucault caractérise précisément le régime de vérité d'une société comme la nôtre. Il lui attribue cinq caractères :

« Dans des sociétés comme les nôtres, l'économie politique de la vérité est caractérisée par cinq traits historiquement importants : la vérité est centrée sur la forme du discours scientifique et sur les institutions qui le produisent ; elle est soumise à une constante incitation économique et politique (besoin de vérité tant pour la production économique que pour le pouvoir politique) ; elle est l'objet, sous des formes diverses, d'une immense diffusion et consommation (elle circule dans des appareils d'éducation ou d'information dont l'étendue est relativement large dans le corps social, malgré certaines limitations strictes) ; elle est produite et transmise sous le contrôle non pas exclusif, mais dominant de quelques grands appareils politiques ou économiques (université, armée, écriture, médias) ; enfin, elle est l'enjeu de tout un débat politique et de tout un affrontement social (lutttes idéologiques). »¹¹³

On a donc 1/ La forme du discours scientifique et ses lieux de production, 2/ une incitation économique et politique, 3/ une diffusion et consommation immenses, 4/ un contrôle par de grands appareils économiques et 5/ un débat et un affrontement autour de la production du savoir. Si l'on veut bien accepter l'idée que les sociétés contemporaines sont façonnées par des décennies de politiques néolibérales (la globalisation), on est conduit à les considérer comme plus ou moins différentes de ce qu'étaient « nos sociétés » en 1976. On peut donc légitimement faire l'hypothèse que les régimes de vérité ont dû significativement évoluer en un peu plus de quarante années et que le régime de vérité d'aujourd'hui n'est plus celui de 1976. Comment examiner la pertinence d'une telle hypothèse ? Il semble de bonne méthode de suivre Foucault et, donc, de reprendre un à un chacun des cinq traits qu'il a détaillés, en essayant à chaque fois d'identifier ce qui a pu changer.

111. *DE* n°192, « Entretien avec Michel Foucault », tome IV, p.158.

112. *Ibid.*

113. *Ibid.* p.158-159.

La forme du discours scientifique possède-t-elle toujours une autorité telle qu'elle domine massivement l'ensemble des productions de discours ? Et – question liée – les institutions qui produisent et diffusent le discours scientifique sont-elles toujours des institutions dominantes et reconnues comme telles ? La réponse à une telle double question mérite d'être nuancée. En effet, d'un côté, il est indéniable que les sociétés contemporaines produisent toujours beaucoup de discours qui s'auto-légitiment en se donnant les formes de la scientificité ; de même les institutions dont l'identité réside dans la capacité à produire et à diffuser de tels discours sont toujours nombreuses, et même très nombreuses. Mais, d'un autre côté, on a de plus en plus affaire à des contestations variées des discours scientifiques en provenance des institutions ayant pour vocation de produire de tels discours. On voit même ces contestations infiltrer ces institutions. Et, de ce fait, le discours scientifique prend des formes de plus en plus éparpillées. Sous l'influence des critiques du type de celles que peut engendrer la notion de « politique de la vérité », on voit se fissurer les vieilles oppositions héritées des Lumières. Sans tomber dans le postmodernisme (que Foucault récusait énergiquement) et sans faire de la science un grand récit parmi d'autres, on peut cependant faire le constat que l'université, par exemple, abrite désormais une infinie variété de savoirs dont les prétentions scientifiques tiennent parfois davantage à des environnements sociaux ou à des priorités politiques (pour ne pas dire, en certaines occasions, des bons sentiments) qu'aux exigences rationnelles de la démonstration ou de l'expérimentation. Bien entendu, plus le discours universitaire s'éloignera de la démonstration ou de l'expérimentation, plus il s'habillera sous les dehors d'un formalisme méthodologique maladif (constitutions de corpus, de protocoles expérimentaux, d'hypothèses à valider, etc.) et plus il s'écartera de la spéculation « philosophique ». Les sciences humaines sont aujourd'hui particulièrement perméables à ce fatras formaliste (psychologie, sciences de l'éducation, etc.). On est donc dans un régime de vérité qui valorise toujours le discours scientifique mais qui lui donne des frontières de plus en plus floues et perméables, tout en le chapeautant d'un formalisme sophistiqué qui situe la preuve dans l'appareillage méthodologique plus que dans l'articulation rigoureuse des concepts. On a donc un déplacement dans la conception de ce qui définit le discours scientifique, pas tellement en son cœur, mais plutôt dans sa périphérie. Et cela pousse les lieux de production du discours scientifique à s'ouvrir à ce qui se développe dans les marges de ce discours ; ce qui les met en position de perdre une part de leur identité et de leur autorité scientifiques. Ainsi, on peut avoir l'impression que le récit vaut parfois autant que la démonstration, que l'intime et l'authentique concurrencent le raisonnement, que

le particulier et le contingent supplantent la nécessité causale, que la quête identitaire subvertit la prétention à l'universel.

Le second trait caractéristique du régime de vérité de 1976, c'est l'incitation économique et politique, c'est-à-dire la nécessité pour le discours de vérité de répondre aux besoins de la production et du pouvoir. Le régime de vérité des sociétés du XXI^e siècle répond parfaitement à cette caractérisation. Mais les « besoins » qui sont à l'œuvre ont manifestement évolué sur deux points décisifs : en premier lieu, l'incitation économique n'est plus tant celle de la production industrielle que celle de la concurrence et du modèle de la concurrence. Ainsi, par exemple, s'il est devenu possible de faire de la science avec la souffrance au travail, c'est bien parce qu'il faut armer l'entreprise et les salariés pour affronter un monde concurrentiel. Et cela conduit directement à la deuxième inflexion : en second lieu, le pouvoir est désormais réglé de près sur les modèles qui dominent l'économie. Il y a donc une convergence spontanée et implacable entre les besoins de l'économie et ceux du pouvoir. C'est ce qui donne à l'économie une position dominante dans le champ du savoir et, surtout, dans les lieux d'exercices du pouvoir. Et c'est bien pourquoi il est si difficile aux économistes hétérodoxes de pouvoir exister dans l'université et dans les lieux de production du discours scientifique. L'économie et le pouvoir n'ont pas besoin d'eux : les refus ministériels successifs opposés à la création d'une section « Économie, société et territoire » – une section qui aurait permis de contourner le monopole de l'orthodoxie économique dans l'enseignement et la recherche universitaires en France – en sont une illustration saisissante.

Concernant le troisième trait relevé par Foucault au sujet du régime de vérité du milieu des années 1970, on doit constater que, aujourd'hui, la diffusion et la consommation de la vérité ne cessent de se rétracter : les appareils éducatifs – en premier lieu l'école comme la famille – ne reposent plus fondamentalement sur la diffusion du vrai ; en effet, l'école insère dans un univers social écrasé par l'entreprise et façonné par la précarité ; il s'agit de préparer chacun à affronter un univers concurrentiel, donc de le confronter à sa responsabilité personnelle dans le développement de son propre capital humain. De son côté, la famille se replie sur les liens affectifs et s'effraie devant les contraintes de la transmission ; c'est du moins le constat général de la sociologie de la famille (elle désigne cette évolution de l'institution familiale sous le terme de « désinstitutionnalisation » de la famille). Du côté des appareils d'information, on assiste à leur formidable concentration dans les mains des maîtres du champ économique, ce qui en compromet définitivement à la fois l'indépendance et la crédibilité : l'idée que les médias mentent s'est généralisée et banalisée au point de supplanter

dorénavant, dans l'opinion publique, le principe qui voulait qu'ils informent sur la réalité et disent le vrai. Il paraît aujourd'hui assez manifeste que la vérité circule désormais dans le corps social largement en-dehors des médias¹¹⁴ et de l'école. Peut-on même encore parler de ce qui circule comme quelque chose qui serait susceptible de se concevoir sous la forme de la prétention à la vérité ? La question mérite d'être posée car la puissance du modèle sur lequel se sont construits les réseaux sociaux pénètre et entame des institutions comme la famille, les médias et l'école.

Concernant le quatrième point soulevé par Foucault, on peut observer que les appareils dominants, qui fondaient auparavant leur pouvoir et leur autorité sur la volonté affichée de diffuser de la vérité, sont en crise. L'université qualifie de « savoirs » toutes sortes de discours indistincts et informes qui n'ont plus pour fil directeur le vrai mais l'efficacité ou l'adaptation à l'air du temps. L'armée est devenue un service ; et un service en voie de privatisation comme tous les autres. On n'y meurt plus beaucoup ; on s'y consacre pour une durée déterminée et pour la perception d'un salaire, exactement comme pour n'importe quel autre emploi. Désormais, un soldat qui meurt en opération, c'est un accident du travail presque au même titre que la chute d'un ouvrier d'un échafaudage (avec une différence cependant : les médias chaufferont l'opinion publique pour qu'elle s'émeuve de la mort du soldat, mais occulteront la chute de l'ouvrier pour ménager l'image de leurs propriétaires et leurs annonceurs). L'exercice d'écriture soumis aux exigences de la patience du vrai a été balayé par l'écriture du texto ou du tweet : on est passé de 300 pages à 140 signes. Les contraintes de la syntaxe se sont évanouies. Quant à la nuance et au doute, ils sont désormais perçus comme des attentats contre la liberté individuelle de penser "comme l'on veut". Les médias attirent désormais leurs lecteurs avec beaucoup plus de cadeaux que d'articles. La prétention de diffuser de la vérité (que ce soit du "savoir" ou de l'"information") est devenue archaïque : on ne s'abonne plus guère à un quotidien ou un hebdomadaire papier que pour un stylo, une montre, ou une tablette (ou les trois à la fois si réponse sous huit jours). Le lecteur cultivé de ces publications ne s'abonne plus avec la seule préoccupation d'éclairer son jugement à la lumière des quelques pages entrelardées d'interminables publicités – quand le contenu rédactionnel n'est pas lui-même une promotion commerciale à peine déguisée – qui

114. On entend ici par « médias », l'acception traditionnelle : presse écrite, radio et télévision (même quand ces médias se diffusent aujourd'hui essentiellement sous format numérique). En effet, pour conserver une pertinence à la comparaison avec ce que décrivait Foucault, il faut mettre de côté les nouveaux médias que sont les réseaux sociaux. Ce qui n'est guère gênant en la circonstance car il serait difficile de regarder les réseaux sociaux comme des instruments ayant pour fonction la diffusion de la vérité (au sens où l'entendait Foucault en 1976).

atterrissent chaque jour ou chaque semaine dans sa boîte aux lettres. Il lui faut d'autres marchandises pour éveiller son désir et lui faire accepter le sacrifice d'une partie de son portefeuille. L'effritement de l'importance et du pouvoir des institutions évoquées par Foucault n'enlève cependant rien à la logique de fond qu'il évoque : la diffusion de la vérité est soumise au contrôle de grands appareils économiques. À l'ère des GAFAs, c'est plus que jamais exact. La politique de la vérité est plus que jamais dépendante de surpuissants appareils économiques.

La production de savoir fait-elle encore l'objet d'affrontements (c'était le cinquième trait formulé par Foucault) ? Les luttes idéologiques ont été emportées avec la forme de la vérité telle qu'elle circulait antérieurement. En effet, la lutte idéologique n'a plus réellement d'espace pour exister dans un monde dans lequel la norme, pour l'individu, n'est plus le vrai mais l'obligation de se gouverner lui-même comme une entreprise : penser le vrai n'a plus alors d'intérêt que dans la mesure où cette futilité permet de faire prospérer son capital humain individuel pour en augmenter la valeur sur le marché du travail ou sur le marché du pouvoir ; il peut être stratégiquement utile d'afficher sa (supposée) fréquentation des textes de la philosophie si l'on ambitionne de se faire une place au sommet de l'État ou dans l'oligarchie néolibérale. Mais qu'est-ce que cela a encore à voir avec un régime de « vérité » ou un débat « idéologique » ? Le débat politique et idéologique se polarise désormais autour d'une seule dimension : donner plus ou moins d'ampleur et plus ou moins de rapidité à « la réforme » ; autrement dit, le choix de n'avoir pas de choix ; le choix d'être délocalisé et de rejoindre la précarité avec une petite prime de licenciement, ou de la rejoindre en étant toujours délocalisé mais après avoir été gazé et matraqué parce qu'on a « résisté ». Dans un tel paysage social, il semble bien périlleux d'affirmer que le régime de vérité du néolibéralisme se caractérise par des luttes idéologiques. Pourtant, les quelques lignes qui précèdent montrent que le débat d'idées autour de la production du vrai n'est pas éteint. Mais il n'a manifestement plus grand-chose à voir avec ce qu'il était au milieu des années 1970, alors que le monde était divisé en deux camps et que la contestation du capitalisme pouvait encore s'appuyer sur des partis, des syndicats et des centres de réflexion puissants. Il reste cependant que l'affrontement social perdure car la société façonnée par l'hyper-capitalisme du néolibéralisme creuse les inégalités et exaspère les contradictions entre ceux qui prospèrent sur leurs rentes et ceux qui tentent désespérément de vendre encore leur force de travail. Et dans cet affrontement, les « victimes » de la dérégulation, des privatisations, du dumping social et des délocalisations semblent bien devoir s'accrocher encore à quelque forme de

vérité. La forme que décrivait Foucault a perdu de son actualité en une seule génération. Il reste à ces “victimes” à inventer la forme de vérité qui pourrait être leur arme dans la lutte idéologique âpre et dissymétrique qu’elles ont à mener. Mais où sont les institutions qui pourraient porter cette forme de vérité ? Le néolibéralisme a domestiqué leurs syndicats. Il a transformé leurs partis en agences de communication. Et il a aussi soit étouffé soit folklorisé les foyers de contestation de l’ordre capitaliste.

Au terme de cette description, on peut s’aventurer à considérer que le régime de vérité des sociétés du XXI^e siècle conserve les grands traits qui ont été évoqués par Foucault au milieu des années 1970. Mais les institutions qui supportent chacun de ces traits, soit ont profondément changé, soit ont quasiment disparu et ont été remplacés par d’autres institutions. Et leurs modalités de fonctionnement ont été révolutionnées.

V-14/ Croissance et décroissance : crise de la biopolitique en gouvernementalité néolibérale ?

Ce qui spécifie l’entrée dans la rationalité biopolitique, c’est le souci de gouverner les corps et le souci de gouverner la population : gouverner la population pour gouverner les corps. Gouverner les corps sans en passer par le gouvernement des populations, c’est le propre d’un pouvoir disciplinaire réduit à lui-même ; son objectif est exclusivement de faire des corps “spontanément” disciplinés, c’est-à-dire dociles, pour qu’ils soient productifs. Pour augmenter cette productivité, à partir du XVIII^e siècle, les pouvoirs se préoccupent du bien-être de la population : petit à petit l’État se mêle de plus en plus d’hygiène, de santé, de natalité, d’habitat et d’assurances contre les accidents de la vie. Tout cela vise indiscutablement la *croissance* : une population qui croît, ce sont des richesses qui croissent, ce qui en retour accroît la population, etc. Biopolitique et croissance forment donc un couple logique : l’une va avec l’autre. Or, les politiques économiques néolibérales qui sont universellement mises en œuvre depuis plus d’une trentaine d’années ont concrètement abouti à un ralentissement progressif de la croissance dans les pays les plus développés, c’est-à-dire ceux qui sont allés au plus loin dans la gestion de leurs populations respectives. Et c’est l’idée même de croissance qui est progressivement entrée en crise. Quelle que soit l’opinion que l’on se fait de la pertinence du PIB comme instrument de mesure de l’accroissement des

richesses et de calcul de la croissance, on est bien obligé de constater que la croissance des pays développés va en s'amenuisant. Cette tendance, ajoutée aux évidentes menaces écologiques que la croissance fait peser sur la planète, débouche à présent sur la question de la décroissance. D'où l'interrogation à laquelle on pourrait aujourd'hui difficilement se soustraire : sommes-nous confrontés à une simple inflexion dans la biopolitique ou sommes-nous à la croisée des chemins, avec pour perspective une sortie de la biopolitique ? Si l'on retient la première hypothèse (une inflexion dans la biopolitique), il convient de dire ce qui est infléchi : qu'est-ce qui disparaît et pour être remplacé par quoi ? Qu'est-ce qui est conservé mais qui change de degré sans changer de nature ? Si l'on retient la seconde hypothèse (la fin de la biopolitique), les choses deviennent encore plus compliquées : le néolibéralisme serait l'occasion d'un basculement vers une gouvernamentalité entièrement nouvelle ; une gouvernamentalité que Foucault ne pouvait ni décrire ni même entrevoir.

On peut peut-être retenir une troisième interprétation de ce dans quoi nous sommes pris : avec le néolibéralisme, la biopolitique devient contradictoire en elle-même. D'un côté elle conserve l'idée de croissance puisque c'est toujours la promesse qu'elle fait à chaque individu en le considérant comme étant avant tout un consommateur, c'est-à-dire un consommateur à qui l'on promet de pouvoir toujours consommer plus et mieux. Parallèlement, la transformation de l'individu en entrepreneur de sa propre existence condamne de plus en plus d'individus à la précarité et à la pauvreté : les inégalités se creusent à tous points de vue (revenus, patrimoines, espérances de vie). Tout se passe donc comme si l'illusion de la croissance ne pouvait dorénavant se perpétuer qu'en abaissant la qualité de vie de franges de plus en plus importantes des fractions dominées de la population. Ainsi, les bénéfices de la croissance se concentrent petit à petit sur une partie de plus en plus étroite de la population (les fameux "riches" qui deviennent, année après année, de plus en plus riches). Mais, pour que cet accroissement des écarts entre les classes sociales – qui paraît logiquement incompatible avec une rationalité biopolitique pure – ne détruise pas le cercle enchanté de l'assujettissement, il faut conserver quelque chose d'essentiel de la biopolitique : une forme de pouvoir pastoral qui réussit à faire en sorte que les sujets continuent, dans un monde où la croissance est en panne (économiquement et écologiquement) à se conduire comme si la consommation pouvait et devait s'élargir à l'infini.

Nous serions donc confrontés à une sorte d'épuisement de la rationalité biopolitique : le pouvoir – et notamment l'État – s'est si bien occupé de sa population qu'il a imperceptiblement opéré une mutation du libéralisme vers le néolibéralisme. En effet, dans la

continuité de la préoccupation biopolitique, il a transformé l'individu en entrepreneur de sa propre existence. Du coup, il tend à effacer progressivement ses interventions sur la population : à chacun désormais de se prendre en charge et de s'occuper de se protéger contre les risques de la vie. Mais, pour que cela fonctionne, il faut supposer que chaque individu se pense lui-même comme un consommateur sur un marché promis à une croissance illimitée. Cependant, pour que chaque individu se conduise de lui-même comme ce sujet entrepreneur de sa propre existence, il faut maintenir un « pouvoir pastoral » (laïc et néolibéral). Un pouvoir pastoral fort puisqu'il s'agit de garantir que les sujets restent globalement aveugles et sourds aux signes qui annoncent la fin de la croissance (la crise écologique en premier lieu). Mais quel est donc aujourd'hui ce « pouvoir pastoral » fort qui vient s'insérer dans une gouvernementalité néolibérale qui continue à être biopolitique (du point de vue de la conduite de soi) tout en... ne l'étant déjà plus tout à fait (du point de vue de la prise en charge des populations) ?

Conclusion

Le néolibéralisme a introduit, en quelques décennies seulement, de nombreux changements dans nos sociétés. Il serait fastidieux d'entreprendre de les présenter un à un (on en a évoqué beaucoup au fil de notre réflexion). Il paraît raisonnable de se résoudre à l'idée que tous ces changements sont en train de provoquer une mutation anthropologique. Une fois que l'on a fouillé la tradition héritée de la réflexion sur la gouvernementalité (Foucault) et celle héritée de la réflexion sur la domination (Bourdieu), quelles sont les dimensions théoriques incontournables qu'il faut prendre en considération pour esquisser une anthropologie de l'humanité résultant de cette mutation, c'est-à-dire de l'homme néolibéral ? On peut en proposer au moins deux : une modalité d'assujettissement nouvelle (le sujet entrepreneur de lui-même, hanté par son capital humain) et des mécanismes d'exclusion (du camp à l'état d'exception en passant par l'État pénal ou le racisme). Bien que nous ayons essentiellement cherché à forger nos outils à partir des travaux de Foucault et de Bourdieu (et de ceux qui s'inspirent de l'un ou de l'autre), l'aboutissement de notre réflexion ne consiste sûrement pas à délivrer des brevets de lucidité ou d'acuité critique à l'un ou à l'autre. Foucault était manifestement fasciné par le néolibéralisme et Bourdieu restait prisonnier d'une logique défensive de l'État social. Mais cela n'a guère d'importance. En lisant l'un et l'autre, l'un avec l'autre et l'un contre l'autre, on peut petit à petit s'emparer de quelques outils qui permettent aujourd'hui d'entrer dans l'analyse de l'assujettissement (les dispositifs néolibéraux) et dans celle de l'exclusion (les populations qui deviennent inutiles).

Il reste cependant une question préalable déterminante pour notre projet d'une anthropologie matérialiste de l'homme néolibéral : le néolibéralisme est-il le triomphe de l'entreprise ou de la marchandise ? C'est cette question de principe que doit trancher le projet d'une anthropologie de l'homme néolibéral (car la réponse donnera le fil conducteur indispensable à la mise en chantier effective du projet). Qu'on souhaite l'analyser plutôt dans les termes de la gouvernementalité, avec Foucault, ou plutôt dans les termes de la domination avec Bourdieu, qu'on adopte une perspective critique ou le point de vue de l'orthodoxie idéologique contemporaine, on peut cependant tous s'accorder pour considérer que le néolibéralisme s'identifie toujours avec une logique d'extension du marché et de la concurrence. C'est à l'instant où l'on va devoir caractériser ce que recouvre cette extension

que les désaccords vont apparaître et que les interprétations vont devenir contradictoires. Et, de fait, il existe au moins un point de désaccord explicite et net entre Foucault et Bourdieu dans la caractérisation du néolibéralisme : pour le premier, la gouvernamentalité néolibérale n'a rien à voir avec un processus de marchandisation puisqu'elle correspond exclusivement à l'émergence d'une société qui généralise le modèle de l'entreprise en le disséminant de l'État jusqu'aux individus. Alors que, pour le second, nous assistons bien à une transformation généralisée en marchandises des produits, des objets et des œuvres qui échappaient encore, jusqu'à présent, aux relations marchandes. C'est bien cette marchandisation néolibérale qui justifie en 1995 l'implication vigoureuse de Bourdieu dans la défense des services publics et de l'État social menacés par les privatisations successives et le démantèlement progressif de la main gauche de l'État¹. En effet, l'extension du marché c'est nécessairement l'extension de la concurrence. Or la concurrence ne peut exister que là où il y a des entreprises qui proposent des marchandises identiques à des conditions différentes. L'on peut cependant constater que, dans ses analyses, Bourdieu ne met pas au premier plan la question de la marchandise ; c'est toujours la domination qui demeure au cœur des structures sociales, mais elle prend des formes originales avec le néolibéralisme ; et ce sont les avancées de la mondialisation qui scandent les progrès de la marchandisation. C'est bien pourquoi Bourdieu ne souhaite pas se reconnaître une proximité significative avec le marxisme. Et c'est aussi pour récuser la même hypothétique proximité que Foucault ironise sur les différentes variétés de théorie critique (de l'École de Francfort à la société du spectacle de Debord) qui lisent l'évolution des relations sociales au XX^e siècle comme une lente et irrésistible contamination de toutes les activités humaines par la forme marchandise.

Cette mise au second plan de la question de la marchandise – ensevelie sous le modèle de l'entreprise pour Foucault, dissoute dans les mécanismes de domination pour Bourdieu – a manifestement pour fonction de montrer la singularité du néolibéralisme à l'intérieur du capitalisme, c'est-à-dire d'en faire un type spécifique de gouvernamentalité (Foucault) ou de mécanisme de domination (Bourdieu). Mais peut-être convient-il d'en revenir à une interrogation simple : n'est-ce pas le capitalisme, tel qu'il a été analysé par Marx au tout début du *Capital*, qui renferme, comme la nuée contient l'orage, une logique incoercible de diffusion de la forme marchandise à toutes les activités humaines ? Une telle question introduit un soupçon : derrière le souci d'appréhender le néolibéralisme dans sa singularité et,

1. Voir Laurent Bonelli et Willy Pelletier (dir.), *L'État démantelé. Enquête sur une révolution silencieuse*, La Découverte/Le Monde diplomatique, Paris, 2010.

donc, de le différencier de la période keynésienne qui l'a précédé, ne peut-on voir se profiler une permanence historique qui ferait des avancées néolibérales contemporaines une stricte continuation de la logique capitaliste telle qu'elle a été analysée par Marx dès le XIX^e siècle ? On peut formuler cette interrogation encore plus directement : n'est-il pas nécessaire d'enraciner l'analyse du néolibéralisme contemporain dans l'analyse de la valeur telle que Marx l'a élaborée dès le XIX^e siècle ?

S'il s'agit ici d'envisager un possible "retour" à Marx – destiné à la recherche d'une éventuelle explication des mécanismes historiques aboutissant à la naissance des formes de gouvernementalité ou de domination néolibérales qui ont caractérisé le passage du XX^e au XXI^e siècle – il convient d'abord de mettre en garde contre certaines confusions : pour les théoriciens de la critique de la valeur, il existe deux interprétations de l'œuvre de Marx. L'une, traditionnelle, met l'accent sur la lutte des classes (une lutte qui caractérise « toute l'histoire jusqu'à nos jours » puisque chaque mode de production repose sur un rapport social de production conflictuel : maître/esclave, seigneur/serf, bourgeois/prolétaire). Le capitalisme est donc le mode de production dans lequel la fracture fondamentale passe entre les propriétaires des moyens de production (la bourgeoisie) et ceux qui vendent leur force de travail (le prolétariat). Si l'on privilégie, avec le « marxisme traditionnel »², cette approche par la lutte des classes, l'on donne un contenu *politique* à la fin du capitalisme : le capitalisme est voué à disparaître parce que surviendra nécessairement « une révolution faite par des prolétaires résolus à s'approprier les moyens de production »³. Si l'on se règle sur cette lecture « traditionnelle » de Marx, on ne peut que conclure que le néolibéralisme prospère sur les ruines de cette espérance révolutionnaire : le néolibéralisme a su gommer symboliquement (et néanmoins illusoirement ?) les contours de la contradiction première (bourgeois et prolétaires) en fabriquant un sujet entrepreneur de lui-même ; de la sorte, en inventant cette forme nouvelle d'assujettissement, il a dissous le sentiment d'unité et de solidarité de celles et ceux qui vivent en vendant (ou en essayant de vendre) leur force de travail, il a entamé et affaibli leurs capacités de résistance (de résistance organisée et de résistance individuelle). Il a fait du prolétaire et de la révolution des mots exotiques que ne cultivent plus guère que les rares nostalgiques d'une espérance descendue petit à petit au purgatoire puis en enfer.

2. C'est ainsi que Moishe Postone (*Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, trad. O. Galtier et L. Mercier, Éditions Mille et Une Nuits, Paris, 2009) et Anselm Jappe (dans l'ouvrage qu'il a co-écrit avec Robert Kurz, *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt, Ruffin*, Éditions Léo Scheer, Paris, 2003) qualifient l'interprétation qui fait de la lutte des classes la clé de voûte du marxisme.

3. Anselm Jappe et Robert Kurz, *op. cit.*, p. 14.

Il existe cependant dans l'œuvre de Marx une autre contradiction, encore plus fondamentale, qui permet d'anticiper la disparition inéluctable du capitalisme. Et c'est cette contradiction dont un marxisme non-traditionnel doit analyser la logique et les conséquences :

« Mais, dans le *Capital*, la lutte des classes est loin d'occuper la place centrale. En effet, elle n'était pour Marx qu'un facteur dérivé de quelque chose de plus fondamental : le processus au cours duquel le travail humain, valorisé dans sa seule forme de *travail abstrait* – c'est-à-dire comme seule quantité de temps de production, sans égard pour son contenu et ses conséquences – prend la forme de la *valeur* d'une *marchandise* qui devient par la suite une somme d'argent. »⁴

C'est donc la généralisation de la marchandise qui spécifie le mode de production capitaliste : la valeur *abstraite* supplante la valeur d'usage. Le travail devient un travail abstrait qui perd de vue la production de valeurs d'usage pour n'être plus qu'une activité quantifiée d'abord en temps puis dans la forme abstraite de la valeur convertible en argent. La lutte des classes n'est donc pas la condition logique première du capitalisme : la contradiction entre possédants des moyens de production et prolétaires n'est qu'un effet de cette substitution radicale de la valeur abstraite à la valeur d'usage. Et cela a plusieurs conséquences :

« Ce sont les marchandises qui règnent, et les hommes – de même que les classes sociales qu'ils forment – ne sont que les exécutants de la logique qui est la leur. Marx dit en effet que le véritable sujet de l'économie capitaliste, c'est la valeur elle-même ; il le nomme le "*sujet automate*". C'est ce qu'il appelle le "*fétichisme de la marchandise*". »⁵

Première conséquence : les classes sociales sont prisonnières d'une logique nécessaire et incontournable qui est celle de la valeur. Elles exécutent un "programme" qui est celui – capitaliste – de la valeur abstraite. Il n'y a donc pas de classe qui puisse être révolutionnaire au point de pouvoir achever définitivement le capitalisme. La valeur abstraite est un « sujet automate »⁶. L'histoire et le destin des sociétés du "socialisme réel" l'illustrent cruellement : en modifiant la répartition des biens et en aménageant les conditions de leur production, le « socialisme réel » n'a pas entamé le rapport capitaliste premier, n'a pas liquidé le travail abstrait et le rapport fétichiste à la marchandise. Et il a juste créé les conditions pour perdre la partie dans sa confrontation avec le "vrai" capitalisme (car le capitalisme est bien plus performant que le "socialisme réel" quand il s'agit de jouer dans le registre du fétichisme de la marchandise). Seconde conséquence : le capitalisme dans sa totalité repose exclusivement

4. *Ibid.*, p. 12.

5. *Ibid.*, p. 13.

6. Expression que Marx utilise une fois, et une seule fois, dans le *Capital*, mais dont Anselm Jappe fait la clé de voûte de sa relecture de Marx.

sur le fétichisme de la marchandise. Dans le mode de production capitaliste, le producteur ne perçoit plus le caractère social de ce qu'il produit ; et ce n'est qu'illusoirement qu'il lui attribue un caractère naturel :

« Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature. »⁷

La construction nécessairement sociale du rapport de production, qui fait que c'est la coupure du travail abstrait et de la valeur d'usage qui crée le sujet automate de la valeur, n'est plus aperçue par le travailleur.

Tout ceci n'explique pas encore en quoi le capitalisme porte en lui la contradiction qui va le tuer. C'est en considérant la différence entre le travail mort et le travail vivant comme conditions de la production de la valeur abstraite qu'on peut le comprendre : c'est le travail vivant qui crée la valeur abstraite. Mais une fois la valeur créée, le travail vivant se transforme en travail mort ; le menuisier travaille le bois mais, une fois qu'il en a fini, la chaise est devenue du travail mort. Autrement dit, au fil du temps, le travail vivant accumule un travail mort de plus en plus important. Donc le déséquilibre entre travail vivant et travail mort ne cesse de devenir de plus en plus défavorable au premier. Or, le travail mort ne crée pas de valeur : il ne fait que transmettre sa valeur. Petit à petit, la production de valeur ne cesse donc de devenir progressivement plus réduite. Ce processus explique deux choses :

1/ L'idée générale que le capitalisme repose sur une contradiction logiquement insurmontable : il est tout entier tourné vers la production de valeur mais, dans la mesure où il doit en produire encore et encore, progressivement, il se condamne lui-même à rencontrer une impossibilité interne de plus en plus insurmontable. Le travail mort étouffe chaque jour un peu plus le travail vivant (or ce dernier est seul producteur de valeur – et le capitalisme ne cherche rien d'autre que la valeur).

2/ Le fait angoissant – que nous constatons chaque jour davantage depuis deux ou trois décennies – qu'une part sans cesse grandissante des humains devient "inutile" pour le capitalisme : de plus en plus de travail mort, de moins en moins de travail vivant. De ce fait, on a de plus en plus de populations abandonnées dans des territoires oubliés et qui sont priées d'y rester (fermeture aux migrants), parquées dans des territoires situés à la périphérie des centres capitalistes, mais aussi désormais confinées dans des territoires de relégation qui

7. Marx, *Le Capital, Livre I*, trad. J.-P. Lefebvre, PUF, 1993, p. 82.

sont désormais à l'intérieur des pays "riches" (les "quartiers" par exemple) : on n'a plus besoin de leur force de travail parce qu'on peut se passer du travail vivant un peu plus chaque jour. C'est bien pourquoi le camp prospère silencieusement avec le capitalisme néolibéral. Il ne s'agit plus d'exploiter des populations lointaines ; il faut désormais les isoler ou les enfermer à grand renfort de barbelés, de frontières et de contrôles policiers parce que le capitalisme n'a plus besoin de leur travail vivant. En outre, c'est maintenant à l'intérieur même des populations qui sont installées au cœur de la mondialisation néolibérale que se comptent aussi de plus en plus d'humains inutiles : de ces populations privilégiées aussi, le capitalisme a de moins en moins besoin de soutirer du travail vivant. Lointaines ou proches, toutes ces populations comptent en leur sein de plus en plus d'individus superflus ; on est donc face à une quantité grandissante d'humains en excès qu'il s'agit d'abord d'exclure (en les enfermant dans des centres d'hébergement ou de rétention, ou en les repoussant dans des quartiers de relégation) avant de les faire éventuellement disparaître (dans des embarcations de fortune en Méditerranée ou dans l'anonymat et l'indifférence des rues des grandes villes). La valeur est insensible à toute cette violence.

Si l'on accepte de suivre l'interprétation de Marx que proposent les théoriciens de la valeur, il semble bien que l'on dispose d'une grille de lecture du néolibéralisme qui en fait non une rupture avec ce qui l'a précédé (le néolibéralisme serait fondamentalement soit une gouvernamentalité nouvelle, soit une forme de domination qui sacrifie unilatéralement la main gauche de l'État) mais une continuation, un approfondissement, un accomplissement du capitalisme. Anselm Jappe et Robert Kurz se sont efforcés de montrer que les phénomènes sociaux marquants du monde contemporain s'expliquent massivement en termes d'exclusion et d'état d'exception⁸. La démocratie libérale s'accommode du barbelé, de la suspension des droits et des libertés, de la surveillance et du contrôle systématique. Et cela ne peut pas être regardé comme une nouveauté contingente et inattendue : ce sont les conséquences, prévisibles et explicables, du « sujet automate » de la valeur.

Une telle lecture de la critique marxiste de l'économie politique (celle qui choisit de l'organiser entièrement autour de la critique de la valeur) s'accorde avec l'analyse de l'évolution du discours managérial des années 1950 à nos jours. Cette analyse permet à Grégoire Chamayou de prendre à contrepied le discours convenu qui associe le libéralisme économique avec le libéralisme politique : le néolibéralisme va avec l'émergence d'un

8. Voir Robert Kurz, *Impérialisme d'exclusion et état d'exception* (qui a déjà été cité et utilisé).

« libéralisme autoritaire »⁹. Comment cela a-t-il été rendu possible ? Pour le comprendre, on peut s'arrêter sur la question de la discipline. En effet, si l'on entend avec Foucault par discipline ce qui règle et conditionne le corps de l'intérieur, la discipline a besoin d'enfermer (dans la caserne, l'atelier, l'école, la prison). Cependant, la reprise en mains des sociétés ingouvernables des années 1960-70 a usé d'une discipline toute différente. Le travail de la discipline sur les individus ne passe plus prioritairement par l'assignation à un lieu d'enfermement ; il s'effectue à partir de la menace de l'exclusion. Et c'est même la seconde (la menace de l'exclusion) qui, dorénavant, rend opérante la discipline sur le lieu de travail :

« La discipline ne s'impose pas de la même façon dans des institutions fermées, celles que l'on ne peut quitter que par évasion, du type prison, et dans des institutions ouvertes, celles dont on peut toujours démissionner, du type entreprise. Dans les premières, la discipline règne en vase clos, en empêchant les sujets de partir, dans les secondes elle fonctionne au contraire en les menaçant d'une expulsion forcée. D'un côté l'enfermement, de l'autre le licenciement. Dans des institutions que les sujets sont « libres » de quitter, les rigueurs du pouvoir disciplinaire interne ne peuvent pas suffire à obtenir leur docilité. Cela requiert en outre, à défaut de motivation positive suffisante, l'incitation négative d'effets disciplinants externes. La notion se dédouble. Il n'y a pas une seule discipline, mais au moins deux : un pouvoir disciplinaire au-dedans et une pression disciplinante au-dehors, dans un schéma où l'intensité de la seconde détermine le degré de la soumission tendancielle au premier. »¹⁰

On voit dans cette remarque – une remarque qu'il serait sans doute regrettable de cantonner dans les limites étroites des circonstances spécifiques qu'ont connues les sociétés développées lors du tournant des années 1970 – apparaître deux idées différentes mais fondamentales pour saisir la dynamique du néolibéralisme.

La première, c'est que, si le libéralisme superpose des mécanismes biopolitiques aux mécanismes disciplinaires, il n'en reste pas moins que les mécanismes disciplinaires conservent plus que jamais un rôle central et déterminant dans l'art néolibéral de gouverner. Pour le comprendre, il faut s'extraire d'une représentation réductrice de la discipline : dans les formes actuelles de discipline, le lieu d'enfermement est devenu secondaire au sens où ce n'est pas le seul enfermement qui rend possible l'exercice d'une discipline. Le sujet "libre" ne l'accepterait plus. Le mécanisme disciplinaire est donc devenu plus raffiné et plus sophistiqué : si l'individu accepte de rester en un lieu où il subit une discipline à laquelle il se devine plus ou moins rebelle, c'est parce qu'il est sous la menace du licenciement, c'est-à-dire

9. Grégoire Chamayou, *La Société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La Fabrique, Paris, 2018.

10. *Ibid.*, p. 30.

sous la menace de « privations économiques » qui « seraient trop sévères si les travailleurs faisaient ce que leur instinct leur intime : quitter cet endroit pour ne jamais y remettre les pieds »¹¹. Nous aurions donc affaire à deux modèles différents de discipline : la discipline qui enferme et empêche l'évasion (les murs de la prison, de la caserne, de l'usine ou de l'école) et la discipline qui menace d'expulsion (l'entreprise). Il va de soi que le néolibéralisme s'organise autour du second modèle : si l'entreprise doit être considérée comme le type accompli de toutes les relations humaines, du travail à l'existence quotidienne, elle devient aussi l'archétype de l'exercice de la discipline puisqu'elle met l'individu en situation à la fois d'éprouver la contrainte de la discipline et de l'accepter par crainte d'être privé de tout. On a donc, avec le néolibéralisme, des sujets qui calculent : le refus de la discipline aurait un coût supérieur aux bénéfices de son acceptation contrainte et forcée. Prodigeux triomphe du néolibéralisme : il a réussi à intégrer la discipline dans le calcul coûts/bénéfices de son *homo œconomicus*. Et, surtout, il a accompli son ambition en la conciliant avec la perpétuation du contrôle disciplinaire : l'ambition de produire un sujet entrepreneur de sa propre existence converge, sans difficulté apparente, avec le dessein autoritaire de conserver la logique disciplinaire.

Il va cependant de soi que tous les sujets ne sont pas appelés à rester "inclus" : tous ne vivront pas avec la seule crainte d'être expulsé du travail et d'être privé de tout ce qui escorte les revenus qu'il peut procurer. Certains seront réellement licenciés, ou réduits à la précarité, ou abandonnés à la rue, ou enfermés. Pour que la crainte puisse produire les effets disciplinants escomptés, il faut que la menace se concrétise dans des proportions telles qu'elles puissent réellement inquiéter. Et, en direction de ceux pour lesquels la menace a été mise à exécution, il faudra plus que jamais pratiquer le contrôle disciplinaire "à l'ancienne" : la relégation, le camp, la surveillance, le fichage, le contrôle judiciaire, la prison. Il n'est donc pas question de considérer que la discipline a purement et simplement basculé vers un modèle nouveau : le nouveau cohabite avec l'ancien, le jeune avec le vieux. C'est cela le libéralisme autoritaire : un sujet sommé d'être entrepreneur de lui-même, c'est-à-dire de se discipliner (intérieuriser des normes de travail et de vie progressivement de plus en plus contraignantes et usantes) sous la menace permanente d'un potentiel exercice autoritaire de la discipline (en cas de résistance, de fuite ou de mauvaise performance, la norme se vengera et ce sera le même traitement que celui réservé aux populations inutiles). En quelque sorte, la gouvernementalité

11. Ce sont les propos que tenaient, en 1977, un « ouvrier militant » du nom de John Lippert. Ils sont cités par Grégoire Chamayou (p. 30).

néolibérale accouche d'un sujet qui, en vertu du calcul coûts/bénéfices, s'applique à lui-même des exigences qu'il percevrait comme "autoritaires" s'il concevait qu'elles lui sont imposées de l'extérieur.

Hormis ce changement dans le fonctionnement de la discipline, il y a une autre observation à faire à propos de la citation extraite de *La Société ingouvernable*. Qu'est-ce qui peut rendre si insupportable la peur de l'expulsion de l'entreprise ? En quoi consistent les « privations économiques » dont parlait John Lippert ? Pour répondre à cette question, il convient de commencer par revenir à l'observation qui parcourt tout le début du livre de Grégoire Chamayou : dans les années 1960, les travailleurs sont devenus « indociles ». Ils multiplient les actes de résistance à l'ordre capitaliste : absentéisme, sabotages, violences contre la hiérarchie, etc. Certains peuvent aller jusqu'à se retirer du monde marchand et de ses contraintes. C'est à cette indocilité que vont s'attaquer concrètement actionnaires et managers en orchestrant la fin du plein emploi et en grignotant graduellement les "privilèges" de l'État-providence. Toujours est-il qu'on peut s'interroger sur la nature du ressort qui transforme en peur effective la menace de la perte d'emploi. Pourquoi des individus qui résistent à la logique disciplinaire capitaliste sont-ils sensibles à la menace de perdre leur emploi et à celle de se faire expulser de l'entreprise où, pourtant, s'exerce la logique qu'ils rejettent ? Pour le comprendre, si l'on fait retour aux analyses de la critique de la valeur, on peut esquisser une hypothèse plausible : c'est parce que le capitalisme a imposé petit à petit la valeur et la marchandise comme normes fondatrices de toutes les activités humaines. Le « sujet automate » a produit des sujets automates de la marchandise. Et ces sujets ne peuvent se concevoir comme susceptibles de vivre en-dehors de la sphère de la marchandise. Le fétichisme de la marchandise joue à plein et il hante le sujet spontanément docile comme le sujet récalcitrant. À l'époque du néolibéralisme triomphant comment peut-on se gouverner soi-même autrement qu'en étant gouverné par la marchandise et la valeur ? Poser la question, c'est y répondre : c'est impossible. C'est cela qui rend insupportable l'idée de devenir un "exclu". Et c'est cela aussi qui rend aveugle et insensible aux existences saccagées des populations inutiles : le camp et les mauvais traitements restent invisibles à ceux que rassure leur inclusion – fût-elle minime et précaire – dans la sphère marchande.

La marchandise est la norme. En cela, le néolibéralisme est un accomplissement du capitalisme.

Index des noms cités

A

Abeille Louis-Paul, 75, 79
Accardo Alain, 208, 219, 220
Adorno, 298
Aftalion Florin, 64, 66
Agamben Giorgio, 35, 36, 180, 181, 182, 183, 185, 186,
187, 188, 189, 191, 192, 193, 288, 329, 330, 352,
372, 373, 375, 376, 377, 378, 391
Alexander Michelle, 155, 159, 161, 162, 163, 184
Althusser, 15, 251, 252, 263, 264, 265, 266, 267, 269,
270, 271, 273
Aristote, 36, 110
Aron, 382
Aspe Bernard, 182, 324, 326
Attali Jacques, 64
Audier Serge, 16, 87

B

Badiou Alain, 322, 324
Barre Raymond, 301
Baudin, 20, 320
Beauvoir, 263
Becker Gary, 10, 19, 24, 25, 65, 103, 104, 129, 131,
132, 139, 368
Benn Michaels Walter, 22
Bidet Jacques, 265, 347
Bilger François, 19, 90, 126, 127, 140
Blay Michel, 332
Blum Léon, 381
Bonelli Laurent, 404
Bourdieu, 13, 16, 21, 22, 23, 33, 44, 47, 49, 50, 52, 54,
55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 98, 99, 100, 101,
102, 135, 151, 152, 154, 164, 171, 195, 206, 207,
208, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 228, 230,
236, 246, 247, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 266,
268, 270, 283, 286, 288, 289, 292, 304, 402, 403,
404
Bouveresse Jacques, 247
Brown Wendy, 95, 103, 145, 150, 312, 320
Burke, 310
Burnham James, 381, 382
Butler Judith, 198, 242, 243, 258, 260, 263, 265, 269,
279, 281, 386, 387, 388, 389

C

Canguilhem, 369
Castel Pierre-Henri, 370, 371
Castel Robert, 366, 368
Chamayou Grégoire, 379, 380, 381, 382, 408, 409,
410, 411
Champagne Patrick, 216, 219, 286, 287
Chancel Jules, 29, 30, 142
Chapoutot Johann, 181
Chiantera-Stutte Patricia, 188, 191
Chomsky Noam, 8, 224, 225, 226, 227

Christin Olivier, 216, 219
Combes Muriel, 182, 324, 326
Condorcet, 310
Constant, 310
Corsani Antonella, 96

D

Dardot Pierre, 18, 24, 103, 145, 150, 312
de Lagasnerie Geoffroy, 105, 114
Dean Mitchell, 99
Debord, 123, 124, 298, 404
Dejours Christophe, 12, 350
Deleuze, 112, 148, 174, 210, 353, 354, 377, 378, 379
Dixon Keith, 10
Donzelot Jacques, 38, 147, 148, 149, 150, 151
Dreyfus Hubert, 206

E

Ehrenberg Alain, 243, 334, 389
Elias Norbert, 243
Engels, 54, 55, 56, 57, 251, 255
Erhard, 19, 85
Eucken, 10, 19, 103, 307
Ewald François, 11

F

Fantasia Rick, 92, 165, 167
Feher Michel, 83, 136
Finkelkraut Alain, 215
Føssel Michaël, 96, 98, 345
Foucault, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 16, 19, 25, 27, 28, 29,
30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 60, 61, 62, 63, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86,
87, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131,
133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 157,
158, 159, 160, 162, 173, 174, 176, 182, 183, 195,
196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 219, 223,
224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233,
234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245,
247, 248, 249, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258,
259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 268, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 276, 277, 279, 280, 282, 283,
284, 285, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295,
296, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 311,
321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331,
332, 337, 346, 347, 351, 353, 354, 360, 362, 364,
365, 366, 372, 373, 377, 378, 379, 385, 386, 387,
388, 389, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400,
401, 403, 404
Franck Thomas, 286, 343, 346

Friedman Milton, 10, 294, 320
Furet François, 148

G

Gadrey Jean, 275
Garo Isabelle, 112, 340
Gauchet Marcel, 248
Godin Romaric, 158, 307
Gordon Colin, 147, 148, 149, 151
Graeber David, 357, 359
Gramsci, 265
Grenier Jean-Yves, 75, 78, 79, 85, 86
Grosrichard Alain, 196
Guillaume Marc, 64

H

Halimi Serge, 153, 343
Hardt Michael, 72, 405
Hayek, 10, 19, 21, 86, 87, 94, 96, 97, 104, 105, 110,
114, 120, 138, 139, 141, 292, 294, 297, 300, 301,
302, 304, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317,
318, 319, 320, 321, 368
Hegel, 339
Heidegger, 11
Hernandez Iglesias Feliciano, 66, 131
Hibou Béatrice, 357, 359, 360
Hobbes, 238, 244
Horkheimer, 298
Hume, 76, 310

J

Jappe Anselm, 405, 406, 408
Jeanpierre Laurent, 45
Jenny Frédéric, 65

K

Kant, 6, 235, 280, 310, 315, 367
Katz Michael, 168, 170
Kurz, 167, 389, 390, 391, 392, 393, 405, 408

L

Laboulaye, 308
Lacan, 67, 269, 281, 370
Laurent Alain, 45, 80, 81
Laval Christian, 18, 24, 97, 103, 145, 150, 312, 332
Lazzarato Maurizio, 35, 36
Le Texier Thibault, 379, 383, 384, 386
Lebaron Frédéric, 152
Lebrun Jean-Pierre, 12, 370, 375
Lemke Thomas, 103, 145, 150, 313
Lénine, 200, 360
Lenoir Rémi, 286
Lepage Henri, 19, 67, 68, 69, 130, 131, 132, 133, 141,
142
Levi Primo, 190
Lippmann, 10, 19, 87, 88, 94, 292

M

Marcuse, 123, 124, 223, 298
Marx, 31, 54, 55, 56, 57, 145, 205, 208, 251, 252, 255,
265, 312, 363, 390, 405, 406, 407, 408
Mauger Gérard, 207
Melman Charles, 12, 370, 375
Miller Gérard, 149, 196
Miller Jacques-Alain, 196
Miller Judith, 196
Milner Jean-Claude, 215, 322
Minc Alain, 152, 312
Müller-Armack, 115, 126

N

Negri Antonio, 72, 405
Nietzsche, 226, 247
Nizan, 15

O

Ogilvie Bertrand, 158, 339, 341
Orléan André, 75, 78, 79, 85, 86

P

Pascal, 57, 59, 219
Pasolini, 386
Pelletier Willy, 403
Popper, 252
Postone Moishe, 405
Poupeau Franck, 286

R

Rabault Hugues, 84
Rabinow Paul, 149, 206
Ramonet Ignacio, 312
Raulet Gérard, 276
Razac Olivier, 211, 276, 278
Riboud Michelle, 66, 131
Ricardo, 342, 345
Rimbert Pierre, 27
Rivière Marie Christine, 286
Röpke, 10, 19, 88, 89, 94, 103, 116, 121, 126, 139, 141,
292, 296, 299, 301, 306, 313, 320
Rosa Jean-Jacques, 29, 64, 66, 67, 142
Rosanvallon Pierre, 98, 99, 148
Rose Nikolas, 149
Rougier Louis, 20, 87, 88, 94, 320
Rousseau, 205, 238, 309, 310
Rueff Jacques, 20
Rustow, 19, 126, 307

S

Saint-Simon, 299
Schmitt Carl, 50, 182, 316, 321, 391
Schwartz Antoine, 153
Senellart Michel, 69, 73, 74, 78, 139
Skornicki Arnault, 229
Smith Adam, 78, 97, 98, 310, 380, 381, 382
Solchany Jean, 307, 321

Sombart, 297, 298
Spinoza, 226
Stiegler Barbara, 127

T

Taylor Keeanga-Yamahtta, 155, 159
Terrel Jean, 213
Tixier Pierre-Eric, 29, 30, 142
Tocqueville, 138, 170, 294, 310

V

Vargas Llosa Mario, 10
Veyne Paul, 141
Voltaire, 310

von Mises, 10, 19, 89, 90, 91, 94, 132, 139, 306, 313,
319, 320, 360

W

Wacquant Loïc, 60, 65, 111, 151, 152, 154, 155, 161,
162, 163, 164, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 246,
261, 262, 292
Weber Max, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 285, 286,
390

Z

Zamora Daniel, 99
Zizek Slavoj, 269

BIBLIOGRAPHIE

Michel Foucault philosophe. *Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris, 1989.

ACCARDO Alain, « Un journalisme de classes moyennes », in *Médias et censure. Figures de l'orthodoxie*, Textes réunis par Pascal Durand, ULG, Liège, 2004, pp. 39-56.

Actes de la Recherche en Sciences Sociales n°124, « De l'État social à l'État pénal », septembre 1998, Seuil, Paris.

Actuel Marx n°20, Dossier « Autour de Pierre Bourdieu », PUF, Paris, 2^e semestre 1996.

Actuel Marx n°36, Dossier « Marx et Foucault », PUF, Paris, 2^e semestre 2004.

Actuel Marx n°40, Dossier « Fin du néo-libéralisme ? », PUF, Paris, 2^e semestre 2006.

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Seuil, Paris, 1997 (1995).

AGAMBEN Giorgio, *État d'exception. Homo sacer II, I*, trad. J. Gayraud, Seuil, Paris, 2003.

AGAMBEN Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. M. Rueff, Rivage poches, Paris, 2007 (2006).

AGAMBEN Giorgio, « Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie », *Le Monde diplomatique*, janvier 2014. En ligne : <http://www.monde-diplomatique.fr/2014/01/AGAMBEN/49997>

ALEXANDER Michelle, *La Couleur de la justice. Incarcération de masse et nouvelle ségrégation raciale aux États-Unis*, trad. A. Scherrer, Syllepse, Paris, 2017.

ALLIEZ Eric et LAZZARATO Maurizio, *Guerres et Capital*, Éditions Amsterdam, Paris, 2016.

ALTHUSSER Louis, introduction à Marx, *Le Capital*, Livre I, trad. J. Roy, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.

ALTHUSSER Louis, *Positions*, Éditions sociales, Paris, 1976.

ALTHUSSER Louis, *Sur la Reproduction*, PUF, Paris, 1995.

ALTHUSSER Louis, *Être marxiste en philosophie*, PUF, Paris, 2015.

ANDRIEU Bernard, « La fin de la biopolitique chez Michel Foucault : le troisième déplacement », *Le Portique*, 13-14 | 2004, En ligne : <http://leportique.revues.org/627>

ARON Raymond, *Leçons sur l'histoire*, Éditions de Falloix, Paris, 1989.

ASPE Bernard et COMBES Muriel, « Retour sur le camp comme paradigme biopolitique », *Multitudes* n°1, mars 2000, pp. 29-44. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2000-1-page-29.htm>

AUDIER Serge, *Le Colloque Lippmann. Aux origines du Néo-libéralisme*, Le Bord de l'eau Éditions, Paris, 2008.

AUDIER Serge, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Grasset, Paris, 2012.

AUDIER Serge, « Le néo-libéralisme : unité, diversité, divergences », publié dans [laviedesidees.fr](http://www.laviedesidees.fr) le 4 juillet 2012, En ligne : <http://www.laviedesidees.fr/Le-neo-liberalisme-unite-diversite.html>

AUDIER Serge, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment Foucault et la crise du socialisme*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2015.

- AUDIER Serge, « “Néolibéralisme” et démocratie dans les années 1930 : Louis Rougier et Louis Marlio », *Revue de philosophie économique* 2016/1 (Vol. 17), pp. 57-101. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2016-1-page-57.htm>
- BADIOU Alain et MILNER Jean-Claude, *Controverse. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*, Seuil, Paris, 2012.
- BALIBAR Étienne et autres, « L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat », *Rue Descartes*, 2012/3 n° 75, pp. 81-101, En ligne : <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-81.html>
- BARRE Raymond, *Économie politique*, tome premier, PUF, Paris, 1964.
- BARRY Andrew, OSBORNE Thomas and ROSE Nikolas (dir.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, UCL Press Limited, London, 1996.
- BASTIAT Frédéric, *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas. Choix de sophismes et de pamphlets économiques*, éditions Romillat, Paris, 1993.
- BAUDIN Louis, *L'Aube d'un nouveau libéralisme*, Éditions M.-Th. Génin Librairie de Médecis, Paris, 1953.
- BECKER Gary, *Human Capital : a Theoretical and Empirical Analysis*, 1964.
- BECKER Gary and NASHAT-BECKER Guity, *The Economics of Life : From Baseball to Affirmative Action to Immigration, How Real-World Issues Affect Our Everyday Life*, McGraw-Hill, New-York, 1997.
- BEISTEGUI Miguel de, « Le gouvernement du désir. Foucault à l'épreuve du libéralisme », *Materiali foucaultiani*, volume VI, numéro 11-12 (janvier-décembre 2017). En ligne : <http://www.materialifoucaultiani.org/fr/rivista/volume-vi-numero-11-12.htm>
- BELLHASEN Mathieu, *La Santé mentale. Vers un Bonheur sous contrôle*, La Fabrique, Paris, 2014.
- BERNDT Claudia et MARION Mathieu, « Vie et œuvre d'un rationaliste engagé : Louis Rougier (1889-1982) », *Philosophia scientiae*, 10-2, 2006. En ligne : <http://philosophiascientiae.revues.org/459>
- BERT J.-F. et LAMY J. (dir.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, CNRS Éditions, Paris, 2014.
- BIDET Jacques, *Foucault avec Marx*, La Fabrique, Paris, 2014.
- BIDET Jacques, *Le néo-libéralisme. Un autre grand récit*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2016.
- BIDET Jacques, « Le sujet interpellé : au-delà d'Althusser et de Butler », *Actuel Marx* 2017/1 (n° 61), pp. 184-201. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2017-1-page-184.htm>
- BILGER François, *La Pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, Librairie générale de droit et de jurisprudence R. Pichon et R. Durand-Auzias, Paris, 1964. En ligne : <http://www.fbilger.com/>
- BILGER François, « Les doctrines économiques actuelles : le néo-libéralisme », 1969. En ligne : <http://www.fbilger.com/>
- BILGER François, « Un exemple du pouvoir des idées : l'influence des idées ordolibérales en Allemagne fédérale », mai 1983. En ligne : <http://www.fbilger.com/>

- BILGER François, « L'économie sociale de marché au siècle des Allemands », communication présentée en 1988. En ligne : <http://www.fbilger.com/>
- BILGER François, « L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'Économie sociale de marché », contribution au colloque des 8 et 9 décembre 2000 sous la direction de Patricia Commun. En ligne : <http://www.fbilger.com/>
- BILGER François, « Friedrich August von Hayek : un grand penseur du libéralisme », 26 mars 2005. En ligne : <http://www.fbilger.com/>
- BILGER François, « L'école de Fribourg, l'ordolibéralisme et l'économie sociale de marché », 8 avril 2005. En ligne : <http://www.fbilger.com/>
- BODEI Remo, « Foucault : pouvoir, politique et maîtrise de soi », *Critique* n° 471-472, *Michel Foucault : du monde entier*, août-septembre 1986, Éditions de Minuit, Paris, pp. 898-917.
- BOLMAIN Thomas, « Entre Derrida et Deleuze, Foucault et les normes. Compte-rendu de Stéphane Legrand, *Les Normes chez Foucault*, PUF, Paris, 2007, 315 p. ». En ligne : <http://www.materialifoucaultiani.org/fr/editoria/93-stephane-legrand-les-normes-chez-foucault-6.html>
- BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.
- BONELLI Laurent et PELLETIER Willy, *L'État démantelé. Enquête sur une révolution silencieuse*, La Découverte/Le Monde diplomatique, Paris, 2010.
- BONNAFOUS-BOUCHER Maria, *Le Libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- BOURDIEU Pierre, « Les modes de domination », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°2-3, juin 1976, pp. 122-132.
- BOURDIEU Pierre, « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°14, avril 1977, pp. 51-54.
- BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.
- BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1994.
- BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Seuil-Liber, Paris, 1997.
- BOURDIEU Pierre, *La Domination masculine*, Seuil-Liber, Paris 1998.
- BOURDIEU Pierre, « L'essence du néolibéralisme », *Le Monde diplomatique*, janvier 1998, En ligne : <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/10167>
- BOURDIEU Pierre, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Liber-Raisons d'agir, Paris, 1998.
- BOURDIEU Pierre, Vidéo Pierre Bourdieu, interrogé par Pascale Casanova et Miguel Benasayag, entretien animé par Antoine Spire, TV Fnac, Grands Entretiens, 1990. En ligne : <https://pierrebourdieunhommage.blogspot.com/2016/04/video-pierre-bourdieu-interroge-par.html>
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 2000.
- BOURDIEU Pierre, *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Liber-Raisons d'agir, Paris, 2001.
- BOURDIEU Pierre, *Interventions, 1961-2001. Sciences sociale et action politique*, textes choisis et présentés par F. Poupeau et T. Discepolo, Agone, Marseille, 2002.

- BOURDIEU Pierre, « Mondialisation et domination : de la finance à la culture », *Cités* n°51, Dossier *Bourdieu politique*, PUF, Paris, 2012, pp. 129-134.
- BOURDIEU Pierre, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, édition établie par Patrick Champagne, Rémi Lenoir, Franck Poupeau et Marie-Christine Rivière, Raisons d'agir/Seuil, Paris, 2012.
- BOURDIEU Pierre, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, édition établie par Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau et Marie-Christine Rivière, Raisons d'agir/Seuil, Paris, 2015.
- BOURDIEU Pierre et BOLTANSKI Luc, *La production de l'idéologie dominante*, Demopolis Éditions Raisons d'agir, Paris, 2008.
- BOURDIEU Pierre avec WACQUANT Loïc, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris, 1992.
- BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc, *Invitation à la sociologie réflexive*, Seuil, Paris, 2014 [édition complète de *Réponses*, 1992].
- BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc, « Sur les ruses de la raison impérialiste », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n° 121-122, mars 1998, Seuil, Paris, pp. 109-118.
- BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc, « La nouvelle vulgate planétaire », *Le Monde diplomatique*, mai 2000, pp. 6-7.
- BOURDIN J.-C., CHAUVAUD F., ESTELLON V., GEAY B. et PASSERAULT J.-M. (dir.), *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, PUR, Rennes, 2008.
- BOUVERESSE Jacques, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Agone, Marseille, 2016.
- BRANDIMARTE Renata, CHIANTERA-STUTTE, DI VITTORIO Angelo, MARZOCCA Otavio, ROMANO Onofrio, RUSSO Andrea et SIMONE Anna (dir.), *Lexique de biopolitique. Les pouvoirs sur la vie*, trad. P. Janot, Érès, Toulouse, 2009 (2006).
- BROSSAT Alain, *La Démocratie*, Al Dante, Paris, 2013.
- BROSSAT Alain, *Abécédaire Foucault*, Demopolis, Paris, 2014.
- BROWN Wendy, « Néo-libéralisme et fin de la démocratie », *Vacarme* 2004/4 (n° 29), pp. 86-93. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-vacarme-2004-4-page-86.htm>
- BROWN Wendy, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néoconservatisme*, trad. Ch. Vivier, Les Prairies ordinaires, Paris, 2007.
- BROWN Wendy, « Le cauchemar américain : le néoconservatisme, le néolibéralisme et la dédémocratisation des États-Unis », *Raisons politiques* 2007/4 (n° 28), pp. 67-89. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-4-page-67.htm>
- BROWN Wendy, « Nous sommes tous des démocrates à présent », in G. Agamben *et alii*, *Démocratie, dans quel état ?*, La Fabrique, Paris, 2009, pp. 59-75.
- BROWN Wendy, *Politiques du stigmat. Pouvoir et liberté dans la Modernité avancée*, trad. C. Van Caillie, PUF, Paris, 2016.
- BROWN Wendy, *Défaire le démos. Le néolibéralisme, une révolution furtive*, trad. Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 2018.
- BRUGERE Fabienne et LE BLANC Guillaume (dir.), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, PUF, Paris, 2009.
- BRUGERE Fabienne et LE BLANC Guillaume (dir.), *Le Nouvel Esprit du libéralisme*, Le Bord de l'Eau, Lormont, 2011.

- BURBAGE Franck, « Éditorial », *Cahiers philosophiques* 2013/2 (n° 133), Dossier « Théorie néolibérale », pp. 4-8. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2013-2-page-4.htm>
- BURCHELL Graham, GORDON Colin and MILLER Peter (dir.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- BURNHAM James, *L'Ère des organisateurs (Managerial revolution)*, trad. H. Claireau, Calmann-Lévy, Paris, 1947.
- BUTLER Judith, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, trad. Martin Rueff, Éditions Payot-Rivages, Paris, 2014.
- BUTLER Judith, *Sujet du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, trad. Philippe Sabot, PUF, Paris, 2011 (1987).
- BUTLER Judith, *Le Récit de soi*, trad. Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, PUF, Paris, 2007 (2005).
- BUTLER Judith, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*, trad. Jérôme Vidal et Christine Vivier, Éditions Amsterdam, Paris, 2005 (1994, 2001, 2004).
- BUTLER Judith, *La Vie psychique du pouvoir*, trad. Brice Matthieussent, Éditions Léo Scheer, 2002 (1997).
- BUTLER Judith, LACLAU Ernesto, ŽIŽEK Slavoj, *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche*, trad. P. Sabot, Seuil, 2017 (2000).
- Cahier de L'Herne, *Foucault*, éditions de L'Herne, Paris, 2011.
- CARÉ Sébastien, *La Pensée libertarienne. Genèse, fondements et horizon d'une utopie libérale*, PUF, Paris, 2009.
- CARÉ Sébastien, « La dérive des continents néolibéraux : essai de typologie dynamique », *Revue de philosophie économique* 2016/1 (Vol. 17), pp. 21-55. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2016-1-page-21.htm>
- CARÉ Sébastien et CHÂTON Gwendal, « Néolibéralisme(s) et démocratie(s) », *Revue de philosophie économique* 2016/1 (Vol. 17), pp. 3-20. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2016-1-page-3.htm>
- CORSANI Antonella, « Rente salariale et production de subjectivité », *Multitudes* 2008/1 (n° 32), pp. 103-114. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2008-1-page-103.htm>
- CASTEL Robert, *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Éditions de Minuit, Paris, 1976.
- CASTEL Robert, *La Gestion des risques*, Éditions de Minuit, collection Reprise, Paris, 2011 (1981).
- CHABAL Émile, « Le néo-libéralisme introuvable », publié dans lavedesidees.fr, le 4 juillet 2012, En ligne : http://www.lavedesidees.fr/_Chabal-Emile_.html
- CHAMAYOU Grégoire, *La Société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire ?*, La Fabrique, Paris, 2018.
- CHAMPAGNE Patrick et CHRISTIN Olivier, *Mouvements d'une pensée, Pierre Bourdieu*, Bordas, Paris, 2004.

- CHAMPAGNE Patrick, « Bourdieu, l'État et la domination », entretien, *Alternative libertaire*, 30 septembre 2012. En ligne : <http://www.alternativelibertaire.org/?Entretien-avec-Patrick-Champagne>
- CHANCEL Jules et TIXIER Pierre-Éric, « Le désir d'entreprendre », *Autrement* n°20, *Et si chacun créait son emploi ? Le retour des "entrepreneurs" : ils inventent collectivement une économie différente*, septembre 1979, pp. 7-14.
- CHAPOUTOT Johann, *La Loi du sang. Penser et agir en nazi*, Gallimard, Paris, 2014.
- CHARDEL P.-A. et ROCKHILL G. (dir.), *Technologies de contrôle dans la mondialisation : enjeux politiques, éthiques et esthétiques*, Kimé, Paris, 2009.
- CHEVALLIER Philippe, *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, PUF, Paris, 2014.
- CHIANTERA-STUTTE Patricia, article « Camps » dans *Lexique de biopolitique. Les pouvoirs sur la vie*, coordination Ottavio Marzocca, trad. Pascale Janot, Érès, Toulouse, 2009, pp. 65-71.
- CHOMSKY Noam, *Le Profit avant l'homme*, trad. Jacques Maas, Fayard, Paris, 2003 (1999).
- CHOMSKY Noam et FOUCAULT Michel, *Sur la Nature humaine. Comprendre le pouvoir. Interlude*, éditions Aden, Bruxelles, 2006.
- CLÉRO Jean-Pierre, « La politique pascalienne de Bourdieu », *Cités* n°51, Dossier *Bourdieu politique*, PUF, Paris, 2012, pp. 97-114.
- COHEN Déborah, « La population contre le peuple. L'agonistique masquée des cours de Foucault au Collège de France, 1977-1979 », *Labyrinthe*, 22 | 2005 (3), mis en ligne le 22 juillet 2008, En ligne : <http://labyrinthe.revues.org/1035>
- COMBES Muriel, *La Vie inséparée. Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Éditions Dittmar, Paris, 2011.
- COMMUN Patricia (ed), *L'Ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'économie sociale de marché*, CIRAC, Cergy-Pontoise, 2003.
- COMMUN Patricia, *Les Ordolibéraux. Histoire d'un libéralisme à l'allemande*, Les Belles Lettres, Paris, 2016.
- CUSSET François, *La Décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, La Découverte, Paris 2006.
- CUTRO Antonella, *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*, trad. Cl. Rousseau, L'Harmattan, Paris, 2010.
- DARDOT Pierre, « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *Revue du MAUSS* 2011/2 (n° 38), pp. 235-258. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-2-page-235.htm>
- DARDOT Pierre, « Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme », *Raisons politiques* n°52, Dossier *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Presses de Sciences Po, Paris, novembre 2013, pp. 13-24.
- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, « La nature du néolibéralisme : un enjeu théorique et politique pour la gauche », *Mouvements* 2007/2 (n° 50), pp. 108-117. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-2-page-108.htm>
- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, « Comment fabriquer un individu néolibéral ? », entretien avec Eric Aeschmann, *Libération Livres*, 19 février 2009. En ligne : http://www.liberation.fr/livres/2009/02/19/comment-fabriquer-un-individu-neoliberal_311149

- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009.
- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, « Néolibéralisme et subjectivation capitaliste », *Cités* 2010/1 (n° 41), pp. 35-50. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-cites-2010-1-page-35.htm>
- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, La Découverte, Paris, 2014.
- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Ce Cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, La Découverte, Paris, 2016.
- DEAN Mitchell et ZAMORA Daniel, *Le Dernier Homme et la fin de la révolution. Foucault après Mai 68*, Lux éditeur, Montréal, 2019.
- DEJOURS Christophe, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Seuil, Paris, 1998.
- DELEUZE Gilles, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris, 1986.
- DELEUZE Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paris, 2003.
- DELEUZE Gilles, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris, 2003.
- DENORD François, « Aux origines du néo-libéralisme en France. Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938 », *Le Mouvement Social*, 2001/2 n°195, pp. 9-34, En ligne : <http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2001-2-page-9.htm>
- DENORD François, « Le prophète, le pèlerin et le missionnaire. La circulation internationale du néolibéralisme et ses acteurs », *Actes de la recherche en sciences sociales* 2002/5 (n° 145), pp. 9-20. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2002-5-page-9.htm>
- DENORD François, *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*, Demopolis, Paris, 2007 [réédition Agone, Marseille, 2016].
- DENORD François, « Néo-libéralisme et "économie sociale de marché" : les origines intellectuelles de la politique européenne de la concurrence (1930-1950) », *Histoire, économie & société* 2008/1 (27^e année), pp. 23-33. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-histoire-economie-et-societe-2008-1-page-23.htm>
- DENORD François, « Les idéologies économiques du patronat français au 20^e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2012/2 (n° 114), pp. 171-182. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2012-2-page-171.htm>
- DENORD François, KNAEBEL Rachel et RIMBERT Pierre, « L'ordolibéralisme allemand, cage de fer pour le vieux continent », *Le Monde diplomatique*, août 2015, pp. 20-21.
- DENORD François et LAGNEAU-YMONET Paul, *Le Concert des puissants*, Éditions Raisons d'agir, Paris, 2016.
- DENORD François et SCHWARTZ Antoine, « L'économie (très) politique du traité de Rome », *Politix* 2010/1 (n° 89), pp. 35-56. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-politix-2010-1-page-35.htm>
- DESCHAMPS Marc, « L'articulation économie, droit et politique dans la pensée ordolibérale », document de travail du GREDEG (Groupe de REcherche en Droit, Économie et Gestion), Université Nice-Sophia Antipolis. En ligne : <http://d.repec.org/n?u=RePEc:gre:wpaper:2013-31>

Di VITTORIO Pierangelo, « Au-delà du normal et de l'anormal. Hypothèses sur l'homme néolibéral », *Essaim* n° 31, Érès, Toulouse, Automne 2013, pp. 33-48.

DIEMER Arnaud, « Institutions et institutionnalisation du courant néolibéral français : de Louis Rougier à Maurice Allais », Séminaire du GREQAM, Aix Marseille, 11 mars 2011. En ligne : <http://www.oeconomia.net/private/recherche/adiemer-greqam-mars2011.pdf>

DIXON Keith, *Les Évangélistes du marché. Les intellectuels britanniques et le néo-libéralisme*, Raisons d'agir Éditions, Paris, 1998.

DONZELOT Jacques, *La Police des familles*, Éditions de Minuit, collection Reprise, Paris, 2005 (1^{ère} édition 1977).

DONZELOT Jacques, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Seuil, Paris, 1994 (1^{ère} édition 1984, Fayard).

DONZELOT Jacques, « Michel Foucault et l'intelligence du libéralisme », *Esprit*, novembre 2005, pp. 60-81.

DONZELOT Jacques et GORDON Colin, « Comment gouverner les sociétés libérales ? L'effet Foucault dans le monde anglo-saxon. Discussion entre Jacques Donzelot et Colin Gordon », *Esprit*, novembre 2005, pp. 82-95.

DOSTALER Gilles, « Les chemins sinueux de la pensée économique libérale », *L'Économie politique*, 2009/4 (n° 44), pp. 42-64. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-l-economie-politique-2009-4-page-42.htm>

DOUERIN Matthieu, *Libéralismes. La route de la servitude volontaire*, Éditions de la Passion, Paris, 2002.

DREXL Josef, « La Constitution économique européenne – L'actualité du modèle ordolibéral », *Revue internationale de droit économique* 2011/4 (t. XXV), pp. 419-454. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-droiteconomique-2011-4-page-419.htm>

DREYFUS Hubert et RABINOW Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (avec un entretien et deux essais de Michel Foucault), trad. F. Durand-Bogaert, Gallimard, Paris, 1984.

EHRENBERG Alain, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob poches, Paris, 2000 (1^{ère} éd. 1998).

EHRENBERG Alain, *La Société du malaise*, Odile Jacob poches, Paris, 2012 (1^{ère} éd. 2010).

ERHARD Ludwig, *La prospérité pour tous*, trad. F. Brière et F. Ponthier, Plon, Paris, 1959 (préface de Jacques RUEFF).

ERIBON Didier, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1989 (réédition revue et enrichie en 2011).

ERIBON Didier, « L'usage de la parole » in R. Chartier et D. Eribon (dir.), *Foucault aujourd'hui. Neuvièmes rencontres INA-Sorbonne 27 novembre 2004*, L'Harmattan, Paris, 2004.

ESPOSITO Roberto, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, trad. B. Chamayou, Les Prairies ordinaires, Paris, 2010 (2008).

EWALD François, *L'État-providence*, Grasset, Paris, 1986.

EWALD François, « Foucault et Beccaria font l'économie de la prison », entretien avec Xavier Tabet, *Le Monde des Livres* du 26 juin 2015.

EWALD François et KESSLER Denis, « Les noces du risque et de la politique », *Le Débat*

2000/2 (n° 109), pp. 55-72.

FANTASIA Rick, « Dictature sur le prolétariat. Stratégies de répression et travail aux États-Unis », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/3, n° 138, pp. 3-18. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2001-3-page-3.htm>

FASSIN Didier et MEMMI Dominique, « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », in *Le gouvernement des corps*, Didier Fassin et Dominique Memmi (dir.), Éditions de l'EHESS, Paris, 2004, pp. 1-23.

FEHER Michel, « S'apprécier, ou les aspirations du capital humain », *Raisons politiques* 2007/4 (n° 28), pp. 11-31. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-4-page-11.htm>

FEVRE Raphaël, « Le marché sans pouvoir : au cœur du discours ordolibéral », *Revue d'économie politique*, 2017/1 (Vol. 127), pp. 119-151. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-d-economie-politique-2017-1-page-119.htm>

FÈSSEL Michaël, « Légitimation de l'État. De l'affaiblissement de l'autorité à la restauration de la puissance », *Esprit*, mars-avril 2005, pp. 242-256.

FÈSSEL Michaël, « Néolibéralisme versus libéralisme ? », *Esprit*, novembre 2008, pp. 78-94.

FÈSSEL Michaël, *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Le Bord de l'eau, Paris, 2010.

FONTAN Sylvain, « Gary Becker, le premier théoricien du capital humain », *latribune.fr*, 14/05/2014. En ligne : <http://www.latribune.fr/opinions/tribunes/20140514trib000829890/gary-s.becker-le-premier-theoricien-du-capital-humain.html>

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Compte rendu de la séance du 27 mai 1978.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984.

FOUCAULT Michel, *Résumé des cours 1970-1982*, Julliard, Paris, 1989.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits. 1954-1969*, tome I, Gallimard, Paris, 1994.
Plus particulièrement : n°38, « La pensée du dehors » (1966), pp. 518-539.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits. 1970-1975*, tome II, Gallimard, Paris, 1994.
Plus particulièrement :

n°84, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), pp. 136-156 ;

n°106, « Les intellectuels et le pouvoir » (1972), pp. 306-315 ;

n°139, « La vérité et les formes juridiques » (1974), pp. 538-646 ;

n°151, « Des supplices aux cellules (1975), pp. 716-720 ;

n°156, « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode » (1975), pp. 740-753 ;

n°157, « Pouvoir et corps » (1975), pp. 754-760.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits. 1976-1979*, tome III, Gallimard, Paris, 1994.

Plus particulièrement :

- n°170, « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ? » (1974), pp. 40-58 ;
- n°192, « Entretien avec Michel Foucault » (1976), pp. 140-160 ;
- n°196, « La naissance de la médecine sociale » (1974), pp. 207-228 ;
- n°197, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (1977), pp. 228-236 ;
- n°200, « Non au sexe roi » (1977), pp. 256-269 ;
- n°206, « Le jeu de Michel Foucault » (1977), pp. 298-329 ;
- n°212, « Le pouvoir, une bête magnifique » (1977), pp. 368-382 ;
- n°213, « Michel Foucault : la sécurité et l'État » (1977), pp. 383-388 ;
- n°218, « Pouvoirs et stratégies » (1977), pp. 418-428 ;
- n°221, « Dialogue sur le pouvoir » (1978), pp. 464-477 ;
- n°232, « La philosophie analytique de la politique » (1978), pp. 534-551 ;
- n°239, « La "gouvernementalité" » (1978), pp. 635-657 ;
- n°269, « Inutile de se soulever ? » (1979), pp. 790-794 ;
- n°274, « Naissance de la biopolitique » (1979), pp. 818-825.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits. 1980-1988*, tome IV, Gallimard, Paris, 1994.

Plus particulièrement :

- n°281, « Entretien avec Michel Foucault » (1978), pp. 41-95 ;
- n°291, « "Omnes et singulatim" : Towards a Criticism of Political Reason » (1979), pp. 134-161 ;
- n°297 et 315, « Les mailles du pouvoir » (1976), pp. 182-201 ;
- n°304, « Subjectivité et vérité » (1981), pp. 213-218 ;
- n°306, « Le sujet et le pouvoir » (1982), pp. 222-243 ;
- n°330, « Structuralisme et post-structuralisme » (1983), pp. 431-457 ;
- n°339, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), pp. 562-578 ;
- n°345, « Foucault » (1984), pp. 631-636 ;
- n°356, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), pp. 708-729 ;
- n°357, « Une esthétique de l'existence » (1984), pp. 730-735 ;
- n°362, « Vérité, pouvoir et soi » (1982), pp. 777-783 ;
- n°363, « Les techniques de soi » (1982), pp. 783-813 ;
- n°364, « La technologie politique des individus » (1982), pp. 813-828.

FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1976*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997.

FOUCAULT Michel, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Gallimard-Seuil, Paris, 1999.

FOUCAULT Michel, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001.

FOUCAULT Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Gallimard-Seuil, Paris, 2011.

FOUCAULT Michel, *Le Pouvoir psychiatrique en France. Cours au Collège de France. 1973-1948*, Gallimard-Seuil, Paris, 2003.

FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004.

- FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004.
- FOUCAULT Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008.
- FOUCAULT Michel, *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris, 2008.
- FOUCAULT Michel, *Le Corps utopique suivi de Les Hétérotopies*, Lignes, Paris, 2009.
- FOUCAULT Michel, *Le Courage de la vérité ; le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009.
- FOUCAULT Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Gallimard-Seuil, Paris, 2011.
- « Pouvoirs et émancipations. Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge* (juillet 1977) », *Revue du MAUSS* 2011/2 (n° 38), pp. 33-50. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-2-page-33.htm>
- FOUCAULT Michel, *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Gallimard-Seuil, Paris, 2012.
- FOUCAULT Michel, *Mal Faire, Dire Vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la Neuve, 2012.
- FOUCAULT Michel, *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Gallimard-Seuil, Paris, 2013.
- FOUCAULT Michel, *L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences à Dartmouth Collège, 1980*, Vrin, Paris, 2013.
- FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, Gallimard-Seuil, Paris, 2014.
- FOUCAULT Michel, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, Gallimard-Seuil, Paris, 2015.
- FOUCAULT Michel, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Vrin, Paris, 2015.
- FRANCK Thomas, *Le marché de droit divin. Capitalisme sauvage et populisme de marché*, trad. F. Cotton, Agone, 2003 (2000).
- FRIEDMAN Milton, *Capitalisme et liberté*, éditions Leduc.s, Paris, 2010 (1962).
- GARAPON Antoine, « Michel Foucault, visionnaire du droit contemporain », *Raisons politiques* n°52, Dossier *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Presses de Sciences Po, Paris, novembre 2013, pp. 39-50.
- GARO Isabelle, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, Demopolis, Paris, 2011.
- GAUCHET Marcel, « Les deux sources du processus d'individualisation », *Le Débat* n°119, février 2002, Gallimard, Paris, pp. 133-137.
- GAUCHET Marcel, *L'Avènement de la démocratie*, tome II : *La crise du libéralisme*, Gallimard, Paris, 2007.
- GAUCHET Marcel et QUENTEL Jean-Claude (éds), *Histoire du sujet et théorie de la personne. La rencontre Marcel Gauchet – Jean Gagnepain*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2009.
- GODIN Romaric, « Wolfgang Schäuble, l'homme qui a mis l'Europe à terre », *Mediapart*, article publié le 24 septembre 2017. En ligne :

<https://www.mediapart.fr/journal/international/230917/wolfgang-schaeuble-l-homme-qui-mis-l-europe-terre>

GORDON Colin, « Le possible : alors et maintenant. Comment penser avec et sans Foucault autour du droit pénal et du droit public », *Cultures & Conflits* 94-95-96, été-automne-hiver 2014, pp. 111-134. En ligne : <http://conflits.revues.org/18899>

GRAEBER David, *Bureaucratie*, trad. F. et P. Chemla, *Les Liens qui Libèrent*, Paris, 2015 (Babel, 2017).

GRANJON M.-C. (ed), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris, 2005.

GRANGE Juliette, « Statophobie chez Bourdieu et Foucault », *Cités* n°51, Dossier *Bourdieu politique*, PUF, Paris, 2012, pp. 79-96.

GRENIER Jean-Yves et ORLÉAN André, « Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2007/5 (62e année), pp. 1155-1182. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-Annales-2007-5-page-1155.htm>

GUATTARI Felix, « De la production de subjectivité », *Chimères* n°4 (Hiver 1987). En ligne : http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/04chi03.pdf

HABER Stéphane, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, PUF, Paris, 2006.

HABER Stéphane, « Le néolibéralisme est-il une phase du capitalisme ? », *Raisons politiques* n°52, Dossier *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Presses de Sciences Po, Paris, novembre 2013, pp. 25-38.

HABER Stéphane, *Penser le Néocapitalisme. Vie, capital et aliénation*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2013.

HACHE Emilie, « Néolibéralisme et responsabilité », *Raisons politiques* 2007/4 (n° 28), pp. 5-9. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-4-page-5.htm>

HACHE Emilie, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? », *Raisons politiques* 2007/4 (n° 28), pp. 49-65. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-4-page-49.htm>

HALIMI Serge, *Le Grand Bond en arrière. Comment l'ordre libéral s'est imposé au monde*, Fayard, Paris, 2004.

HARVEY David, *Géographie de la domination*, trad. N. Vieillecazes, Les Prairies ordinaires, Paris, 2008 (2001).

HARVEY David, *Le Nouvel Impérialisme*, trad. J. Batou et C. Georgiou, Les Prairies ordinaires, Paris, 2010 (2003).

HARVEY David, *Brève Histoire du néo-libéralisme*, trad. A. Burlaud, A. Feron, V. Gysembergh, M. Leclair et G. Tilliette, Les Prairies ordinaires, Paris, 2014 (2005).

HATCHUEL Armand, PEZET Éric, STARKEY Ken et LENAY Olivier (dir.), *Gouvernement, organisation et gestion : l'héritage de Michel Foucault*, Les Presses Universitaires de Laval, Saint-Nicolas (Québec), 2005.

HAYEK Friedrich A., *La Route de la servitude*, trad. G. Blumberg, PUF-Quadrige, Paris, 2002, (1^{ère} édition 1946).

HAYEK Friedrich A., *Droit, législation et liberté*, trad. R. Audoin revue par Philippe Nemo, PUF-Quadrige, Paris, 2007 (1^{ère} édition 1980).

- HAYEK Friedrich A., *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, trad. Ch. Piton, Les Belles Lettres, Paris, 2007.
- HAYEK Friedrich A., *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, trad. Ch. Piton, Les Belles Lettres, Paris, 2008.
- HIBOU Béatrice, *Anatomie politique de la domination*, La Découverte, Paris, 2011.
- HIBOU Béatrice, *La Bureaucratiation du monde à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris, 2012.
- HIBOU Béatrice, « La vie quotidienne est de plus en plus envahie par l'ordre néolibéral », entretien avec J. Skalski, *L'Humanité*, 19 août 2013. En ligne : <http://www.humanite.fr/beatrice-hibou-la-vie-quotidienne-est-de-plus-en-plus-envahie-par-lordre-neoliberal>
- HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Gallimard-Folio, Paris, 1^{ère} éd. française 2000.
- JACOMINO Baptiste, *Apprendre à Philosopher avec Foucault*, Ellipses, Paris, 2014.
- JAPPE Anselm, *La Société autophage. Capitalisme, démocratie et autodestruction*, La Découverte, Paris, 2017.
- JAPPE Anselm, *Les Aventures de la marchandise. Pour une critique de la valeur*, La Découverte-Poche, Paris, 2017 (2003).
- JAPPE Anselm et KURZ Robert, *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Ruffin*, trad. G. Briche et W. Kukulies, Lignes/Éditions Léo Scheer, Paris, 2003.
- JEANPIERRE Laurent, « Par-delà la biopolitique », *Critique*, 2005/5 n° 696, pp. 352-368. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-critique-2005-5-page-352.htm>
- JEANPIERRE Laurent, « Une sociologie foucauldienne du néolibéralisme est-elle possible ? », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n°2, 2006, pp. 87-111. En ligne : <http://id.erudit.org/iderudit/016374ar>
- JOLLY Édouard et SABOT Philippe (dir.), *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir. Vie, sujet, résistance*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2013.
- JOUVENEL Bertrand de, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, Paris, 1972.
- KARSENTI Bruno, « La politique du dehors. Une lecture des cours de Foucault au Collège de France (1977-1979) », *Multitudes* 2005/3 (n° 22), pp. 37-50. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-37.htm>
- KATZ Michael B., « À l'ombre du marché. Histoire récente de la réforme du *Welfare* », trad. F. Wirth, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°115, décembre 1996, pp. 100-101. En ligne : https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1996_num_115_1_3208
- KECK Frédéric, « Des biotechnologies au biopouvoir, de la bioéthique aux biopolitiques », *Multitudes* 2003/2 (no 12), pp. 179-187.
- KIEFER A. et RISSE D. (dir.), *La Biopolitique outre-atlantique après Foucault*, L'Harmattan, Paris, 2012.
- KURZ Robert, « La fin de la politique », *Cités* n°64, 2015/4, pp. 93-100 (article publié en allemand dans le n°14 de la revue *Krisis* en 1994).
- KURZ Robert, « Le boom de la modernité. Les armes à feu comme moteur du progrès technique, la guerre comme moteur de l'expansion : retour sur les origines du travail abstrait », revue *JungleWorld* du 9 janvier 2002.

KURZ Robert, *Impérialisme d'exclusion et état d'exception*, trad. S. Besson, éditions Divergences, Paris, 2018 [2003].

La Célibataire. Revue de psychanalyse n°9, Dossier « Le pouvoir chez Lacan et Foucault », Éditions EDK, Fenouillet, automne 2004.

LABORIER Pascale, « La gouvernementalité » in *Michel Foucault. Un héritage critique*, J.-F. Bert et J. Lamy (dir.), Éditions du CNRS, 2014, pp. 169-181. En ligne : <http://www.cnrseditions.fr/sociologieethnologie-anthropologie/6895-michel-foucault-sous-la-direction-de-jean-francois-bert-et-jeromelamy.html>

LABOULAYE Édouard, *Le Parti libéral, son programme et son avenir*, Charpentier, Paris, 1863.

LACLAU Ernesto et MOUFFE Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, trad. J. Abriel, Éditions Les Solitaires Intempestifs, Besançon, 2009.

LAGASNERIE Geoffroy de, *La Dernière Leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Fayard, Paris, 2012.

LAGASNERIE Geoffroy de, « Néolibéralisme, théorie politique et pensée critique », *Raisons politiques* n°52, Dossier *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Presses de Sciences Po, Paris, Novembre 2013, pp. 63-76.

LASCOUMES Pierre, « La Gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies du pouvoir », *Le Portique*, 13-14 | 2004. En ligne : <http://leportique.revues.org/625>

LAURENT Alain, *Le libéralisme américain. Histoire d'un détournement*, Les Belles Lettres, Paris, 2006.

LAURENT Alain et VALENTIN Vincent, *Les Penseurs libéraux*, Les Belles Lettres, Paris, 2012.

LAVAL Christian, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris, 2007.

LAVAL Christian, « Mort et résurrection du capitalisme libéral », *Revue du MAUSS* 2007/1 (n°29), pp. 393-410. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2007-1-page-393.htm>

LAVAL Christian, « Penser le néolibéralisme », *Revue internationale des livres et des idées*, n°2, novembre-décembre 2007. En ligne : <http://www.cahiersdusocialisme.org/2010/09/07/penser-le-neoliberalisme-2/>

LAVAL Christian, « Le nouveau sujet du capitalisme », *Revue du MAUSS* 2011/2 (n° 38), pp. 413-427. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-2-page-413.htm>

LAVAL Christian, « Les gauches françaises et la nature du néolibéralisme », in Juliette Grange et Pierre Musso (dir.), *Les Socialismes* (colloque de Cerisy-La-Salle juin-juillet 2011, Le Bord de l'Eau, Lormont, 2012, pp. 333-342.

LAVAL Christian, PALTRINIERI Luca et TAYLAN Ferhat (dir), *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris, 2015.

LAZZARATO Maurizio, « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes* n°1, mars 2000, pp. 45-57. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2000-1-page-45.htm>

LAZZARATO Maurizio, « Biopolitique / bioéconomie », *Multitudes* 2005/3 (n° 22), pp. 51-62. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-51.htm>

LAZZARATO Maurizio, *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Éditions Amsterdam, Paris, 2011.

- LAZZARATO Maurizio, « *Naissance de la biopolitique*, à la lumière de la crise », *Raisons politiques* n°52, Dossier *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Presses de Sciences Po, Paris, novembre 2013, pp. 51-62.
- LE BLANC Guillaume, *La Pensée Foucault*, Ellipses poche, Paris, 2014 (1^{ère} éd. 2002).
- LE BLANC Guillaume, *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris, 1998.
- LE BLANC Guillaume, « N’être personne ! Variations sur les usages critiques de la fonction-sujet », *Materiali foucaultiani*, volume VI, numéro 11-12 (janvier-décembre 2017). En ligne : http://www.materialifoucaultiani.org/images/pdf/04_leblanc.pdf
- LE BLANC G. et TERREL J. (dir.), *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2003.
- LE TEXIER Thibault, « Foucault, le pouvoir et l'entreprise : pour une théorie de la gouvernementalité managériale », *Revue de philosophie économique* 2011/2 (Vol. 12), pp. 53-85. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2011-2-page-53.htm>
- LE TEXIER Thibault, « Les conceptualisations du pouvoir de Bourdieu et quelques-unes de leurs applications au management », septembre 2012. En ligne : http://www.letexier.org/article.php3?id_article=120
- LE TEXIER Thibault, « Nous sommes si imprégnés par la logique de l’entreprise que nous l’appliquons à notre propre vie », entretien, *Libération*, 29 janvier 2016. En ligne : http://www.liberation.fr/debats/2016/01/29/thibault-le-texier-nous-sommes-si-impregnes-par-la-logique-de-l-entreprise-que-nous-l-appliquons-a-n_1429856
- LE TEXIER Thibault, *Le Maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale*, La Découverte, Paris, 2016.
- LEBARON Frédéric, « Genèses du néolibéralisme. Contribution à une analyse sociologique du cas français », mai 2014 (conférence prononcée en 1998), En ligne : <http://www.grand-angle-libertaire.net/geneses-du-neoliberalisme-par-frederic-lebaron/>
- LECOQ Tristan « Louis Rougier et le néo-libéralisme de l’entre-deux-guerres », *Revue de Synthèse*, 1989, pp. 241-255. En ligne : <http://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2F978-3-70-0189223.pdf>
- LEGRAND Stéphane, *Les Normes chez Foucault*, PUF, Paris, 2007.
- LEGRAND Stéphane, « L'extension sociale du marché dans le néolibéralisme », *Raisons politiques* 2007/4 (n° 28), p. 33-47. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-4-page-33.htm>
- LEMKE Thomas, « The birth of bio-politics’ : Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality », *Economy and Society*, Volume 30 Number 2, May 2001, pp. 190–207. En ligne : <http://siteresources.worldbank.org/INTDECINEQ/Resources/lenke.pdf>
- LEMKE Thomas, « “Marx sans guillemets”. Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme », *Actuel Marx* n°36, PUF, Paris, 2^e semestre 2004.
- LEMKE Thomas, « An indigestible meal ? Foucault, governmentality and state Theory », *Distinktion : Scandinavian Journal of Social Theory*, 2007, volume 8, pp. 43-64, En ligne : <http://dx.doi.org/10.1080/1600910X.2007.9672946>
- LEMOINE Benjamin, *L’Ordre de la dette. Enquête sur les infortunes de l’État et la prospérité du marché*, La Découverte, Paris, 2016.
- LEMOINE Simon, *Le Sujet dans les dispositifs de pouvoir*, PUR, Rennes, 2013.

- LENOIR Remi, « Bourdieu avec Weber », in F. Lebaron et G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, Ellipses, Paris, 2012, pp. 41-59.
- LEPAGE Henri, *Demain le capitalisme*, Hachette, Paris, 1978.
- LEPAGE Henri, *Demain le libéralisme*, Le Livre de Poche, Paris, 1980.
- LEPAGE Henri, *Pourquoi la propriété*, Hachette, Paris, 1985.
- LESSAY Franck, « Joug normand et guerre des races : de l'effet de vérité au trompe-l'œil », *Cités* n°2, Dossier *Michel Foucault : de la guerre des races au biopouvoir*, PUF, Paris, 2000, pp. 53-69.
- LEVI Primo, *Si c'est un homme*, appendice, trad. M. Schruoffeneger, Julliard-Pocket, Paris, 1987.
- LIPPMANN Walter, *Le Public fantôme*, présentation de Bruno Latour : « Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions », trad. L. Decréau, Demopolis, Paris, 2008.
- LIPPMANN Walter, *La Cité libre*, Les Belles Lettres, Paris, 2011 (1938).
- LOISEAU Léon, « Un art libéral de punir ? », *Labyrinthe*, 22 | 2005 (3), mis en ligne le 22 juillet 2008, En ligne : <http://labyrinthe.revues.org/1036>
- LONGCHAMP Olivier et STEINER Yves, « Comment les banquiers et industriels suisses ont financé le renouveau libéral », *L'Économie politique* 2009/4 (n° 44), pp. 76-92. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-l-economie-politique-2009-4-page-76.htm>
- LORDON Frédéric, *La Malfaçon. Monnaie européenne et souveraineté démocratique*, Les Liens qui Libèrent, Paris, 2014.
- LORDON Frédéric, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, Paris, 2015.
- LOSURDO Domenico, *Contre-Histoire du libéralisme*, trad. B. Chamayou, La Découverte, Paris, 2013.
- MACHEREY Pierre, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La Fabrique, Paris, 2009.
- MACHEREY Pierre, *Le Sujet des normes*, Éditions Amsterdam, Paris, 2014.
- MACHEREY Pierre, « Subjectivité et normativité chez Canguilhem et Foucault », *Materiali foucaultiani*, volume VI, numéro 11-12 (janvier-décembre 2017). En ligne : http://www.materialifoucaultiani.org/images/pdf/03_macherey.pdf
- MALER Henri, « De Foucault à Marx. Ébauche de cartographie d'un champ de bataille » (2004), article publié le 9 juillet 2015 sur le site de *Contretemps*. En ligne : <http://www.contretemps.eu/interventions/foucault-marx-%C3%A9bauche-cartographie-champ-bataille>
- MANENT Pierre, *Les Libéraux*, Gallimard, Paris, 2001 (1^{ère} ed. 1986).
- MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Fayard-Pluriel, Paris, 2012 (1987).
- MARGAIRAZ Michel, « Entre néo-libéralisme et corporatisme : apports et limites de deux trajectoires singulières », *Le Mouvement Social* 2001/2 (n° 195), pp. 3-7. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2001-2-page-3.htm>
- MARION Mathieu, « Une philosophie politique pour l'empirisme logique ? », *Philosophia Scientia*, CS 7 | 2007 : « Louis Rougier : vie et œuvre d'un philosophe engagé ». En ligne : <http://philosophiascientiae.revues.org/441>

- MARX, *Le Capital, Livre I*, trad. J.-P. Lefebvre, PUF, Paris, 1993.
- MARX et ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, trad. M. Tailleur, Éditions sociales, Paris, 1976.
- MARX et ENGELS, *L'Idéologie allemande (première partie)*, trad. R. Cartelle et G. Badia, Éditions sociales, Paris, 1972.
- MAUGER Gérard, « Bourdieu et Marx », in F. Lebaron et G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, Ellipses, Paris, 2012, pp. 25-39.
- MAUGER Gérard, « La théorie de la pratique », in F. Lebaron et G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, Ellipses, Paris, 2012, pp. 125-153.
- MAUGER Gérard, « Sur la domination », *Savoir/Agir* n°19, mars 2012, pp. 11-16.
- MENGAL Paul, « Néolibéralisme et psychologie behavioriste », *Raisons politiques* 2007/1 (n° 25), pp. 15-30. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2007-1-page-15.htm>
- MEYET Sylvain, NAVES Marie-Cécile et RIBEMONT Thomas (dir.), *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, L'Harmattan, Cahiers Politiques, Paris, 2005.
- MICHAELS Walter Benn, *La Diversité contre l'égalité*, trad. F. Junqua, Raisons d'agir, Paris, 2009 [2006 en anglais].
- MICHAUD Yves, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », *Cités* n°2, Dossier *Michel Foucault : de la guerre des races au biopouvoir*, PUF, Paris, 2000, pp.11-39.
- MINART Gérard, *Jacques Rueff. Un libéral français*, Odile Jacob, Paris, 2016.
- MONOD Jean-Claude, « Qu'est-ce qu'une "crise de gouvernementalité" ? », *Lumières* n°8 (Foucault et les Lumières), 2^e semestre 2006, Centre Interdisciplinaire Bordelais d'Études des Lumières, Pessac, pp. 51-66.
- MONTBRIAL Thierry de et GOMART Thomas, « Think tanks à la française », *Le Débat* 2014/4 (n° 181), pp. 61-76. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-le-debat-2014-4-page-61.htm>
- MOREAU Pierre-François, *Les Racines du libéralisme. Une anthologie*, Seuil, Paris, 1978.
- MORENO PESTANA José Luis, *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe*, trad. P. Hunt, Éditions du Croquant, Bellecombes-en-Beauge, 2006.
- MORENO PESTANA José Luis, *Foucault, la Gauche et la politique*, Éditions Textuel, Paris, 2010.
- MORENO PESTANA José Luis, "Gouvernementalité, biopolitique, néolibéralisme : Foucault en situation.", *EspacesTemps.net*, 07.11.2011, En ligne : <http://www.espacestems.net/articles/gouvernementalite-biopolitique-neoliberalisme-foucault-en-situation/>
- MOUFFE Chantal, « Le moment populiste », *Mémoire des luttes*, samedi 9 juillet 2016. En ligne : <http://www.medelu.org/Le-moment-populiste>
- NADEAU Robert, « Le conflit des libéralismes. Rougier versus Hayek », texte paru dans le collectif *Louis Rougier – Vie et œuvre d'un philosophe engagé. Témoignages – écrits politiques*, édité par Jean-Claude Pont & Flavia Padovani, *Philosophia Scientiæ*, Cahier spécial 7, 2007 (Paris, Éditions Kimé, 2006), pp. 135-159.

- NEGRI Toni et HARTD Michaël, *Commonwealth*, Gallimard, Folio-Essais n° 586, Paris, 2012.
- NEMO Philippe et PETITOT Jean (dir.), *Histoire du libéralisme en Europe*, PUF-Quadrige, Paris, 2006.
- NIGRO Roberto, « De la guerre à l'art de gouverner : un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault ? », *Labyrinthe* 22 | 2005 (3), mis en ligne le 18 juillet 2008. En ligne : <http://www.labyrinthe.revues.org/1030>
- NIGRO Roberto, « Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique », *Rue Descartes*, 2012/3 n° 75, pp. 60-71, En ligne : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-60.htm>
- NIZAN Paul, *Les Chiens de garde*, Maspero, Paris, 1976 (1^{ère} éd. 1932).
- OGILVIE Bertrand, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Éditions Amsterdam, Paris, 2012.
- OGILVIE Bertrand, *La Seconde Nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, L'Harmattan, Paris, 2012.
- OGILVIE Bertrand, *Le Travail à mort au temps du capitalisme absolu*, L'Arachnéen, Paris, 2017.
- ONG-VAN-CUNG Kim Sang, « Critique et subjectivation. Foucault et Butler sur le sujet », *Actuel Marx* n°49, 2011/1, pp. 148-161, En ligne : <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2011-1-page-148.htm>
- ORLÉAN André, « Le néolibéralisme entre théorie et pratique » (entretien), *Cahiers philosophiques* 2013/2 n°133, pp. 9-20.
- OTTAVIANI Didier, « Foucault – Deleuze : de la discipline au contrôle », in *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*, ENS Éditions, Lyon, 2003. Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/enseditions/1217>
- OULC'HEN Hervé (ed), *Usages de Foucault*, PUF, Paris, 2014.
- PALTRIENIRI Luca, « Quantifier la qualité », *Raisons politiques* n°52, Dossier *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Presses de Sciences Po, Paris, novembre 2013, pp. 89-108.
- PESTANA José Luis Moreno, "Gouvernementalité, biopolitique, néolibéralisme : Foucault en situation.", *EspacesTemps.net*, Travaux, 07.11.2011 En ligne : <http://www.espacestemp.net/articles/gouvernementalite-biopolitique-neoliberalisme-foucault-en-situation/>
- Philosophie* n°123, « Foucault : *a priori*, phénoménologie et histoire de la raison », Éditions de Minuit, Paris, été 2014.
- PIATIER André, « Ludwig von Mises *Le socialisme* ; Louis Rougier *Les mystiques économiques* ; Walter Lippmann *La cité libre* ; Maurice Bouvier-Azam *La doctrine corporative* », *Politique étrangère*, n°6 - 1938 - 3^e année, pp. 634-639. En ligne : http://www.persee.fr/doc/polit_0032-342x_1938_num_3_6_5695_t1_0634_0000_2
- PINTO Louis, SAPIRO Gisèle et CHAMPAGNE Patrick (dir.), *Pierre Bourdieu sociologue*, Fayard, Paris, 2004.
- PINTO Louis, « Méditations pascaliennes », in F. Lebaron et G. Mauger (dir.), *Lectures de Bourdieu*, Ellipses, Paris, 2012, pp. 221-240.

- PIROU Gaëtan, *Néo-libéralisme, néo-corporatisme, néo-socialisme*, Gallimard, Paris, 1939.
- POSTONE Moishe, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, trad. O. Galtier et L. Mercier, Éditions Mille et Une Nuits, Paris, 2009 [1993].
- POSTONE Moishe, *Critique du fétiche-capital. Le capitalisme, l'antisémitisme et la gauche*, trad. O. Galtier et L. Mercier, PUF, Paris, 2013.
- POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, PUF, Paris, 2004.
- POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *Foucault*, Ellipses, Paris, 2010.
- RABAULT Hugues (dir.), *L'Ordolibéralisme, aux origines de l'École de Fribourg-en-Brisgau*, L'Harmattan, Paris, 2016.
- RAZAC Olivier, *Avec Foucault, après Foucault. Disséquer la société de contrôle*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- RAZAC Olivier, *Histoire politique du barbelé*, Flammarion, Paris, 2009 (nouvelle édition).
- RAZAC Olivier, « L'hydre pénale à trois têtes », *Multitudes* 2012/4 (n° 51), pp. 22-26. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2012-4-page-22.htm>
- RAZAC Olivier, « La philosophie du barbelé », *Le Monde diplomatique*, août 2013. En ligne : <http://www.monde-diplomatique.fr/2013/08/RAZAC/49559>
- REVEL Judith, *Dictionnaire Foucault*, Ellipses, Paris, 2008.
- Revue de l'Institut de sociologie de l'Université de Bruxelles*, 2013, sous la direction de Matthieu Hilgers, « État néolibéral et régulation de la pauvreté urbaine selon Loïc Wacquant » (journée d'étude autour de Loïc Wacquant organisée le 15 octobre 2010), Bruxelles, 2013.
- RICARDO David, *Des Principes de l'économie politique et de l'impôt*, trad. de Cécile Soudan, GF-Flammarion, Paris, 1992.
- RIMBERT Pierre, « Un bâton dans les roues », *Manière de voir* n° 141, juin-juillet 2015, p. 4.
- ROBELIN Jean, « Petite philosophie du management », *Actuel Marx* 2012/1 (n° 51), pp. 134-149. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2012-1-page-134.htm>
- ROCHET Isabelle, « À propos de la biopolitique », *Mouvements* 2005/4 (no 41), pp. 176-179. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-mouvements-2005-4-page-176.htm>
- RÖPKE Wilhelm, *Explication économique du monde moderne*, trad. P. Bastier, Librairie de Médicis, Paris, 1940.
- RÖPKE Wilhelm, *La Crise de notre temps*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1962 [1^{ère} ed. en allemand en 1942, 1^{ère} trad. française en 1945].
- ROSA Jean-Jacques, « Vrais et faux besoins », dans ROSA Jean-Jacques et AFTALION Florin (éds), *L'Économique retrouvée. Vieilles critiques et nouvelles analyses*, Economica, Paris, 1977, pp. 155-192.
- ROSANVALLON Pierre, *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, Paris, 1999 (1^{ère} éd. 1979).
- ROUGIER Louis, *La Mystique démocratique (ses origines, ses illusions)*, Éd. Albatros, Paris, 1983 (1^{ère} éd. 1929).
- RUEFF Jacques, *Monnaie saine ou État totalitaire*, Éditions SEDIF, Paris, 1947.

- SALMON Christian, « Comment le néolibéralisme a défait la démocratie », *Mediapart*, article publié le 11 juin 2016. En ligne : <https://www.mediapart.fr/journal/france/110616/comment-le-neoliberalisme-defait-la-democratie>
- SARDINHA Diogo, « La découverte de la liberté », *Labyrinthe*, 22 | 2005 (3), mis en ligne le 22 juillet 2008. En ligne : <http://labyrinthe.revues.org/1037>
- SATO Yoshiyuki, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- SCHERER René, *Pour un nouvel anarchisme*, Éditions Cartouche, Paris, 2008.
- SCHMITT Carl, *La Dictature*, trad. Mira Köller et Dominique Ségler, Seuil, Paris, 2000.
- SCHMITT Carl, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Flammarion, 1992.
- SCHMITT Carl, *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, Paris, 1988.
- SCHWARTZ Antoine, « Les think tanks et la consolidation d'une vision économique du social », *Informations sociales* 2010/1 (n° 157), pp. 60-68. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2010-1-page-60.htm>
- SENEILLART Michel, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris, 1995.
- SFORZINI Arianna, *Michel Foucault, une pensée du corps*, PUF, Paris, 2014.
- SKORNICKI Arnault, « Le “Biopouvoir” : détournement des puissances vitales ou invention de la vie ? L'économie politique, le pain et le peuple au XVIII^e siècle », *Labyrinthe*, 22 | 2005 (3), mis en ligne le 22 juillet 2008, En ligne : <http://labyrinthe.revues.org/1034>
- SKORNICKI Arnault, *La Grande Soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales ? Les Prairies ordinaires*, Paris, 2015.
- SOLCHANY Jean, « Wilhelm Röpke et la Suisse. La dimension helvétique d'un parcours transnational », *Traverse*, n°2010/17. En ligne : <http://dx.doi.org/10.5169/seals-306565>
- SOLCHANY Jean, « Retour sur expérience : une biographie intellectuelle de l'économiste Wilhelm Röpke », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 2012/5 (n° 59-4bis), pp. 131-148. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2012-5-page-131.htm>
- SOLCHANY Jean, *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek. Aux origines du néolibéralisme*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2015.
- SOLCHANY Jean, « Le problème plus que la solution : la démocratie dans la vision du monde néolibérale », *Revue de philosophie économique* 2016/1 (Vol. 17), pp. 135-169. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2016-1-page-135.htm>
- SOMBART Werner, *Le Socialisme allemand. Une théorie nouvelle de la société*, trad. G. Welter, Payot, Paris, 1938. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/sombart_werner/le_socialisme_allemand/le_socialisme_1.html
- STEINER Yves, « Les riches amis suisses du néolibéralisme », *Traverse*, n°2007/1, pp. 114-126. En ligne : <http://dx.doi.org/10.5169/seals-31839>
- STEINER Yves, « Louis Rougier et la Mont Pèlerin Society : une contribution en demi-teinte », *Philosophia Scientiae*, Cahier Spécial 7, 2007, pp. 65-99. En ligne : <https://journals.openedition.org/philosophiascientiae/431>

STIEGLER Barbara, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Gallimard, Paris, 2019.

STRASSEL Christophe, « Le modèle allemand de l'Europe : l'ordolibéralisme », *En Temps Réel*, Cahier n°39 – juin 2009. En ligne : <https://www.entempsreel.com/portfolio-item/cahier-ordoliberalisme-le-modele-allemand-de-leurope/>

STREECK Wolfgang, *Du Temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*, trad. F. Joly, Gallimard, Paris, 2014.

TAÏEB Emmanuel, « Individuation et pouvoir politique. Une lecture de Foucault et d'Elias », *Labyrinthe* 22 | 2005 (3), mis en ligne le 22 juillet 2008, En ligne : <http://labyrinthe.revues.org/1032>

TAYLAN Ferhat, « L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale », *Raisons politiques* n°52, Dossier *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, Presses de Sciences Po, Paris, novembre 2013, pp. 77-88.

TAYLOR Keeanga-Yamahtta, *Black Lives Matter. Le renouveau de la révolte noire américaine*, trad. Célia Izoard, Agone, Marseille, 2017.

TERREL Jean, *Politiques de Foucault*, PUF, Paris, 2010.

TEULON Frédéric et FISCHER Bruno, « L'analyse libérale des crises financières : un hommage à Jacques Rueff », *Vie & sciences de l'entreprise* 2011/3 (n° 189), pp. 46-60. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-vie-et-sciences-de-l-entreprise-2011-3-page-46.htm>

TOCQUEVILLE Alexis de, *Contre le droit au travail*, Les Belles Lettres, Paris, 2015.

TOURNAY Virginie, « Le concept de police médicale. D'une aspiration militante à la production d'une objectivité administrative », *Politix* 2007/1 (n°77), pp. 173-199. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-politix-2007-1-page-173.htm>

URBAIN CLAVE Francis, « Walter Lippmann et le néolibéralisme de La Cité Libre », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 2005/1 (n° 48), pp. 79-110. En ligne : <http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2005-1-page-79.htm>

UTZ Arthur, *Entre le néo-libéralisme et le néo-marxisme. Recherche philosophique d'une troisième voie*, trad. Morand Kleiber, Beauchesne, Paris, 1976.

VERGARA Francisco, *Les Fondements philosophiques du libéralisme. Libéralisme et éthique*, Paris, La Découverte, 1992.

VEYNE Paul, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin-Michel, Paris, 2008.

VON MISES Ludwig, *Le Socialisme. Étude économique et sociologique*, trad. P. Bastier, A. Terrasse et F. Terrasse, Librairie de Médicis, Paris, 1938 (1^{ère} ed. allemande 1922). En ligne : <http://www.institutcoppet.org/2011/03/25/mises-le-socialisme-etude-economique-et-sociologique-1922>

VON MISES Ludwig, *La Bureaucratie*, trad. R. Florin et P. Barbier, Presses de l'Institut Charles Coquelin, Paris, 2003 (1^{ère} édition 1944, traduction française 1946).

VON MISES Ludwig, *L'Action humaine. Traité d'économie*, trad. R. Audouin, PUF, Paris, 1985 (1^{ère} éd., en anglais, 1949). En ligne : <http://www.institutcoppet.org/wp-content/uploads/2011/01/Laction-humaine-Ludwig-von-Mises.pdf>

VON MISES Ludwig, *Abrégé de l'action humaine. Traité d'économie*, trad. G. Dréan, Les Belles Lettres, Paris, 2004.

- WACQUANT Loïc, « La généralisation de l'insécurité salariale en Amérique. Restructurations d'entreprises et crise de reproduction sociale », *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 115, décembre 1996, Seuil, Paris, pp. 65-79.
- WACQUANT Loïc, « La tentation pénale en Europe », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n°124, septembre 1998, Seuil, Paris, pp. 3-6.
- WACQUANT Loïc, « L'ascension de l'État pénal en Amérique », *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 124, septembre 1998, Seuil, Paris, pp. 7-26.
- WACQUANT Loïc, « Des “ennemis commodes” : étrangers et immigrés dans les prisons d'Europe », *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 129, septembre 1999, Seuil, Paris, pp. 63-67.
- WACQUANT Loïc, *Les Prisons de la misère*, Éditions Raisons d'agir, Paris, 1999.
- WACQUANT Loïc, « Symbiose fatale. Quand ghetto et prison se ressemblent et s'assemblent », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/4, n° 139, pp. 31-52. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2001-4-page-31.htm>
- WACQUANT Loïc, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Agone, Marseille, 2004.
- WACQUANT Loïc, « Le corps, le ghetto et l'État pénal. Entretien réalisé par Susana Durao », *Labyrinthe* n° 31, 2008. En ligne : <http://labyrinthe.revues.org/3920>
- WACQUANT Loïc, « La fabrique de l'État néolibéral. “Workfare”, “prisonfare” et insécurité sociale », *Civilisations*, 59-1 | 2010. En ligne : <http://civilisations.revues.org/2249>
- WACQUANT Loïc, « La tornade sécuritaire mondiale : néolibéralisme et châtement à l'aube du XXI^e siècle », *Mouvements*, 2010/3 n° 63, pp. 137-154, En ligne : <http://www.cairn.info/revue-mouvements-2010-3-page-137.htm>
- WEBER Max, *Économie et société*, trad. J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavy, Tome 1 *Les catégories de la sociologie*, Tome 2 *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995 (1^{ère} édition française 1971).
- WEBER Max, *La Domination*, trad. I. Kalinowski, La Découverte, Paris, 2013.
- WEBER Max, « Les trois types purs de la domination légitime », trad. E. Kauffmann, *Sociologie* 2014/3 (vol. 5), pp. 291-302. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-sociologie-2014-3-page-291.htm>
- ZAMORA Daniel (ed), *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Aden, Bruxelles, 2014.
- ZAMORA Daniel, « Peut-on critiquer Foucault ? », *Ballast*, entretien publié le 3 décembre 2014. En ligne : <https://www.revue-ballast.fr/peut-on-critiquer-foucault/>
- ZARCA Yves-Charles, « Foucault et le concept non juridique du pouvoir », *Cités* n°2, Dossier *Michel Foucault : de la guerre des races au biopouvoir*, PUF, Paris, 2000, pp. 41-52.