Université Paris VIII
École doctorale Pratiques et théories du sens
Laboratoire d'études et des recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie

Optimiser, prévenir, synchroniser

Temps, temporalités et utopies du pouvoir dans la *société de contrôle*

THESE DE DOCTORAT

Présenté par

Martin MACIAS SORONDO

Dirigée par Stéphane DOUAILLER
professeur émérite de l'Université Paris 8

pour l'obtention d'un
DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

présentée et soutenue publiquement le 4 Décembre 2024

devant le jury d'examen composé de

DOUAILLER Stéphane, Professeur émérite, Université Paris 8, LLCP	Directeur de thèse
VISCARDI Ricardo, Professeur, Universidad de la República, FHUCE	Rapporteur
RENAULT Matthieu, Professeur, Université Toulouse Jean Jaurès, ERRAPHIS	Rapporteur
CARMONA HURTADO Jordi, Profesor ayudante Doctor, Universidad de Granada, IBERLAB	Membre du Jury
CUILLERAI Marie, Professeure, Université Paris Cité, LCSP	Membre du Jury
LLEVADOT Laura, Professeure, Universidad de Barcelona, PID2023	Membre du Jury

Abstract

[FR] En prenant comme point de départ la généralisation contemporaine d'un impératif de « mise à jour», le *Foucault* de Gilles Deleuze et ses textes sur le « contrôle », cette thèse étudie ce que nous comprenons comme les « temporalités du présent » à trois niveaux : le premier, relatif au temps des dispositifs et des « avenirs » qu'ils agencent ; le deuxième, concernant les temps subjectifs et vitaux entendus comme une reformulation du problème des *puissances*, des *possibles*, et de la *différenciation* ; et, finalement, le troisième, concernant la conception du temps selon une configuration épistémique relative aux ontologies de la science contemporaine et sa conception du *devenir*. Pour faire cela, notre thèse gravite autour de trois objets ou mots qui soutiennent notre analyse : la *communication* contemporaine et les « espaces » qui découlent de son extension, *l'organisation* et sa théorisation par le *management néolibéral* et, finalement, les sciences proches de la *cybernétique*. Dans chacun de ces objets, notre thèse trouve une matrice *d'opérations différenciantes* que nous identifions avec la *synchronisation*, la *prévention* et *l'optimisation*, trois « figures temporelles » qui correspondent avec des « utopies du pouvoir » comprises comme des cadres de perfectibilité épistémiques et gouvernementaux. On décèle ainsi le danger d'une tendance vers un idéal qui capture dynamiquement le *possible collectif* au niveau de sa gestion et qui détermine des formes de *l'imagination politique*.

[EN] Taking as its starting point the contemporary generalization of social imperative to be "up to date" as well as Gilles Deleuze's *Foucault* and his texts on "control", this thesis studies what we understand as the temporalities of the present on three levels. The first, relating to the time as a product of devices [dispositifs] ; the second, concerning subjective and vital times understood as a reformulation of the problem of *power* [pouvoir], *possibles*, and *differentiation*; and, finally, the third, concerning the conception of time according to an epistemic configuration relative to the ontologies of contemporary science and its conception of *becoming*. To do this, our thesis revolves around three objects that support our analysis: contemporary *communication* and the "spaces" that arise from its extension, *organization* and its theorization by *neoliberal management*, and the sciences close to *cybernetics*. In each of these objects, our thesis finds a matrix of differentiating operations that we identify with *synchronization*, *prevention* and *optimization*, three "temporal figures" that we match with "utopias of power" understood as epistemic and governmental frameworks of perfectibility in which our actuality is embedded. In this way, we uncover the danger of a tendency towards an ideal that dynamically captures the *collective possible* and that determines forms of *political imagination*.

Remerciements

Cette thèse n'aurait pas vu le jour sans des discussions avec des professeurs, des collègues, des amis. Parmi toutes ces personnes dont une liste juste serait très longue, je suis reconnaissant de ceux qui ont partagé et partagent les préoccupations qui ont motivé cette recherche ainsi qu'une attitude ouverte et sincère pour la discussion.

Je remercie, d'abord, Gisele Amaya dal Bo pour son soutien pendant toutes ces années et ses conseils en matière de droit et philosophie ; Mario Shannon, qui, depuis le lycée, essaye de m'expliquer avec patience des concepts de géométrie et de systèmes dynamiques en fuyant avec élégance la place de l'expert ; Nicolas Gimenez, pour mettre à l'épreuve ma capacité éristique avec sa défense acharnée d'un technogouvernement algorithmique ; Victor Nobre Martins pour ses conseils sur des pratiques d'écriture ; Andres Camarillo, avec lequel on essaye de lire un Foucault et un Deleuze loin des interprétations cybernétiques ou même, contre ; Driss Belahcen, philosophe et lecteur avide dont les recommandations pertinentes ont nourri la bibliographie de cette thèse, et Sebastian Koch, penseur sincère et érudit qui m'a aidé avec mes doutes sur la langue allemande. Je veux remercier tout particulièrement tous ceux avec qui j'ai partagé *une vie* à la Casa de Filosofía, en particulier Elias, qui, face à certaines impasses théoriques et poétiques, a proposé que notre chemin pût continuer à Paris 8.

Ce travail n'aurait pas non plus été possible sans tous les enseignants qui, grâce à leur engagement envers l'écriture et la critique, mais, surtout, grâce à leur véritable enthousiasme envers la pensée, ont réussi à éveiller une passion : le professeur Ricardo Viscardi avec ses séminaires à la FHUCE, la professeure Maria Susana Paponi, dont le cours de 2014 à Paris 8 a introduit les questions qui ont inspiré ce travail ; la professeure Alma Bolón, qui m'a présenté la pensée en français et le professeur Patrice Vermeren, qui a ouvert pour moi des possibles impossibles. Finalement, je remercie spécialement mon directeur de thèse, Stéphane Douailler, dont l'apport philosophique et bienveillant a toujours été opportun pendant la rédaction de ce travail.

Toutes ces personnes et bien d'autres sont responsables de tout ce qu'il pourrait avoir d'intéressant dans cette thèse et irréprochables pour ses nombreux défauts.

Abréviations

Œuvres et cours de Michel Foucault

MC : *Les mots et les choses.* Paris : Gallimard, 1966.

AS : *L'archéologie du savoir.* Paris : Gallimard, 1969

SP : *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, 2004 [1975]

VS : *Histoire de la sexualité* I. *La Volonté de Savoir*. Paris : Gallimard (TEL), 1976

DE I : *Dits et écrits Tome I 1954 - 1969*. Paris : Gallimard (Quatro), 2001

DE II : Dits et écrits Tome II 1970 – 1975 Paris : Gallimard, 1994

DE III : Dits et écrits Tome III 1976 – 1979 Paris : Gallimard, 1994

DE IV : Dits et écrits Tome IV, *1980 – 1988.* Paris : Gallimard, 1994

STP : *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France 1977 – 1978*. Paris : Gallimard/Seuil, 2004

NB : *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France 1978 – 1979*. Paris : Gallimard/Seuil, 2004

Œuvres de Gilles Deleuze (sans ou avec Felix Guattari)

PS : « Post Scriptum sur les sociétés de contrôle » dans *Pourparlers*. Les éditions de minuit : p.240 – 247

DR : *Différence et répétition.* Paris : Gallimard, 2004 [1975]

AO : *L'anti-Œdipe.* Paris : Les éditions de minuit, 1972

MP : *Mille plateaux*. Paris : Les éditions de minuit, 1980 [1972]

Autres abréviations

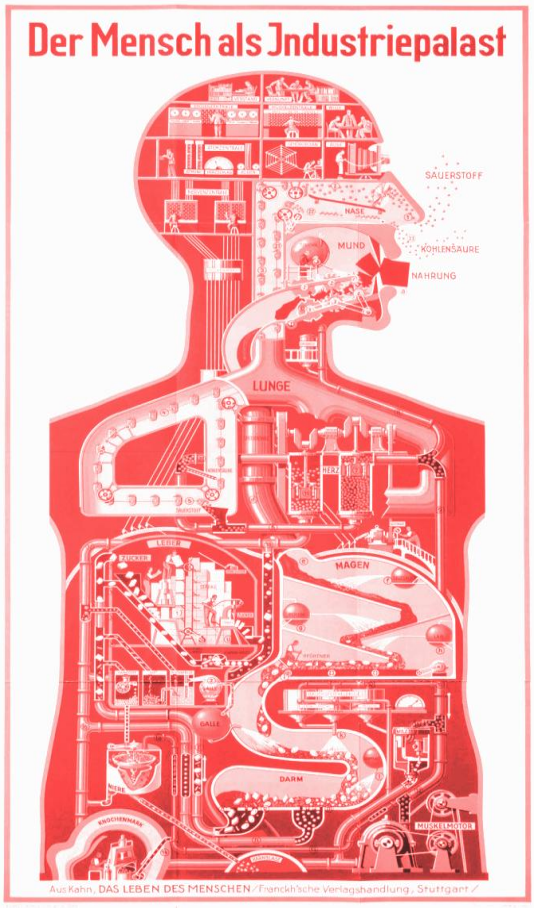
PC : Pablo M. Rodríguez, *Las palabras en las cosas.* Buenos Aires : Cactus, 2017

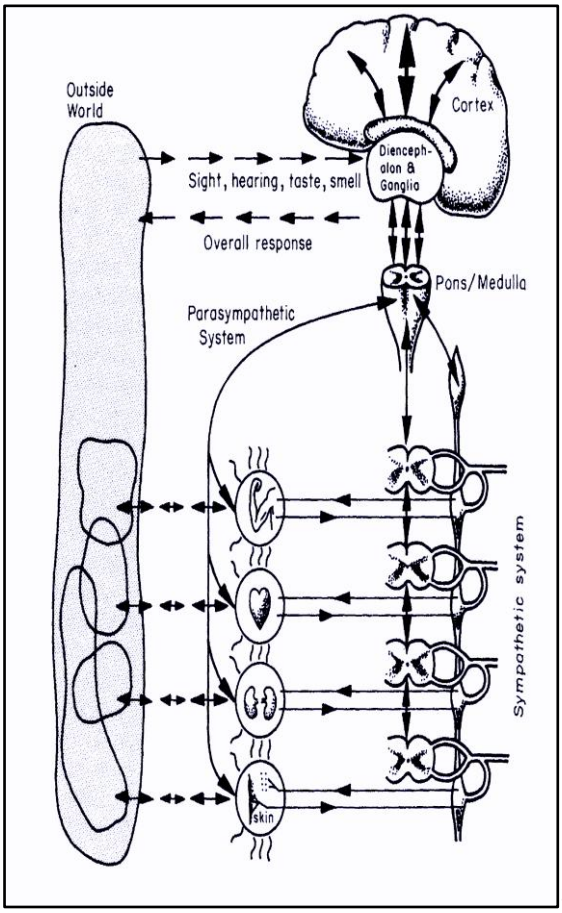
Cybernetics : Wiener, Norbert. *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*.

Notes de lecture

Toutes les traductions sauf celles dont la langue d'origine est l'allemand sont les nôtres. Les italiques indiquent les citations et l'usage des mots liés aux auteurs (ex. *diagramme*, *discipline*, *population*, *dispositif, machine*) pour les différencier de leur usage courant (ex : *machine abstraite* vs. machine à écrire)[1]. Lorsqu'on se réfère à un signe en tant que signe on le met entre guillemets (*ex.* « machine ») ; certains termes originaux dans les traductions sont placés entre crochets droits (ex. [aufhebung]).

[1] Cette distinction entre « mots d'auteur » et « langage courant » pourrait faire désespérer de nombreux linguistes : en effet, les signes sont toujours des signes et il serait impossible de séparer un signe du réseau dans lequel il est immergé (par exemple, pourquoi dire signe et pas *signe* si l'on se réfère clairement au *signe saussurien* ?). Notre choix a été plutôt motivé pour faciliter la lecture de certaines expressions et pour éviter des ambiguïtés inutiles : un téléphone portable est un dispositif ou une machine, mais il serait nécessaire une analyse plus approfondie pour le qualifier de *dispositif* au sens de Foucault ou de *machine* au sens de Deleuze et Guattari.





[2]

[2] Der Mensch als industrielpalast (Fritz Kahn, 1926) à coté de *Viable system model* de Stafford Beer (Brain of the firm, 1972).

Table des matières

ABSTRACT 2

REMERCIEMENTS 3

ABREVIATIONS 4

NOTES DE LECTURE 5

TABLE DES MATIÈRES 7

INTRODUCTION 10

LE CHAOS EN DISPUTE 10

« (SE) METTRE A JOUR » 11

DISCOURS ET HISTOIRE 14

ACTUEL ET VIRTUEL, TEMPS ET DEVENIR 16

PENSER LE TEMPS AVEC FOUCAULT 20

SOCIETES DE CONTROLE 22

DEUX POINTS DE DEPART 24

TEMPS, OU EST TON AIGUILLON ? 30

PARTIE I SOCIETES DE CONTROLE *QU'EST-CE QUE LES SOCIETES DE CONTROLE CONTROLENT ?* 32

INTRODUCTION A LA PREMIERE PARTIE 33

PENSER L'HISTOIRE AVEC MICHEL FOUCAULT 33

L'HYPOTHESE DES *SOCIETES DE CONTROLE* 41

STRUCTURE DE LA PREMIERE PARTIE DE CETTE THESE 45

CHAPITRE 1 *SOCIETES DISCIPLINAIRES* : *PANOPTISME* ET *ESPACES* 48

1.1.0 INTRODUCTION 48

1.1.1 *MACHINES CONCRETES DISCIPLINAIRES* 50

1.1.2 L'ESPACE DE NORMES DISCIPLINAIRE ET SES LIMITES 58

1.1.3 LE *DIAGRAMME DISCIPLINAIRE* : LE « REVE UTOPIQUE DU POUVOIR » 70

CONCLUSIONS DU CHAPITRE 1 86

CHAPITRE 2 *SOCIETES DE CONTROLE* : *COMMUNICATION* ET *GESTION LIBERO-SECURITAIRE* 93

1.2.0 INTRODUCTION 93

1.2.1 COMMUNICATION : CONTROLE DE « MOTS D'ORDRE », *MACHINES D'INTERFACE, RATIONALITE COMMUNICATIVE* 103

1.2.2 *REALISME*, *PARTICIPATION ET CONSOMMATION* 135
1.2.3 *DISPOSITIFS LIBERO-SECURITAIRES NEOLIBERAUX ET SYNCHRONISATION* 158
CONCLUSIONS DU CHAPITRE 2 199
CHAPITRE 3 « L'HOMME » CONTROLE : *CONTROLATS*, *MANAGEMENT* ET *DIVIDUATION* 209
1.3.0 INTRODUCTION 209
1.3.1 *CONTROLATS* : *MODELISER* LA *MULTIPLICITE SOCIALE*, *PREPARER POUR LA MODULATION* 213
1.3.2 *CALCUL DE DETTES, CALCUL DES RISQUES* 228
1.3.3 *MANAGERIALISATION* ET *SUBJECTIVATION ENTREPRENEURIALE* 266
1.3.4 *HOMO MATERIA, HOMO COMMUNICANS*, *HOMO EX DATA* 346
CONCLUSION DU CHAPITRE 3 387
CONCLUSIONS DE LA PREMIERE PARTIE 395

PARTIE II *ÉPISTEME POST-HUMAINE* ET *CYBERNETIQUE* 441

INTRODUCTION A LA DEUXIEME PARTIE 442
UNE QUESTION D'EPOQUES 442
UNE *«* POST-MODERNITE » *CYBERNETIQUE* ? 444
CHAPITRE 1 ARCHEOLOGIE ET *A PRIORI HISTORIQUE* 450
2.1.0 INTRODUCTION 450
2.1.1 ARCHEOLOGIE ET *A PRIORI HISTORIQUE* 452
2.1.2 L'ÂGE MODERNE, *A PRIORI* ET REGIONS EPISTEMOLOGIQUES DU SAVOIR 469
CONCLUSION DU CHAPITRE 1 481
CHAPITRE 2 UN *A PRIORI* HISTORIQUE POST-HUMAIN ? 485
2.2.0 INTRODUCTION 485
2.2.1 LA LINGUISTIQUE « FRANCHIT UN SEUIL » 487
2.2.2 STATISTIQUES, COMMUNICATION, PUBLIC 494
2.2.3 INFORMATION ET CALCULABILITE 511
CONCLUSION DU CHAPITRE 2 523
CHAPITRE 3 LES AXES DES *SAVOIRS POST-HUMAINS* 529
2.3.0 INTRODUCTION 529
2.3.1 LES OBJETS TRANSVERSAUX DE L'EPISTEME POST-MODERNE 532
2.3.2 COMMUNICATION ET « AXIOMATIQUE » COMMUNICATIONNELLE 543
2.3.3 INFORMATION ET MACHINES CYBERNETIQUES 556
2.3.4 (AUTO)ORGANISATION ET SYSTEME 565
CONCLUSION DU CHAPITRE 3 574
CONCLUSIONS DE LA DEUXIEME PARTIE 580

CONCLUSIONS DE CETTE THESE 586

ANNEXES 593

TABLEAU I ET II : ESQUISSE DES *MACHINES CONCRETES* ET DE LA *MACHINE ABSTRAITE (SOCIETES DISCIPLINAIRES)* 593

TABLEAU III : ESQUISSE DU *DIAGRAMME* DES SOCIETES DE *CONTROLE* 594

TABLEAU IV : SOCIETES DISCIPLINAIRES *VS* SOCIETES DE CONTROLE 594

TABLEAU V : LE NOUVEL A PRIORI HISTORIQUE (TRADUCTION DU TABLEAU DE PABLO M. RODRIGUEZ) 595

BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES REFERENCEES 596

Introduction

Le chaos en dispute

Nadie es imposible[3]

Cannot I form? Cannot I fashion forth?
Another world, another universe,
to overbear and crumble this to naught?
Where is another chaos? Where?[4]

Fate shall yield
To fickle Chance,
and Chaos judge the strife[5]

Le Chaos Engineering est une approche disciplinaire qui permet d'identifier les défaillances avant qu'elles ne se transforment en pannes. En testant de manière proactive la façon dont un système réagit sous tension, nous pouvons identifier et réparer les défaillances. Le Chaos Engineering nous permet de comparer ce que nous pensons qu'il va arriver avec ce qui se passe réellement dans vos systèmes. Vous cassez littéralement les choses exprès pour apprendre à construire des systèmes plus résistants[6]

Que pourrait-on dire aujourd'hui sur le chaos ? Peut-on commencer par cette question et essayer de disputer le sens d'une *actualité donnée* ? *Un autre chaos*… mais, *lequel* ?

Un *chaos* sans *urgence*, capable d'échapper à *l'ombre de l'ordre* : un chaos que ne soit ni une maîtrise spéculative des « tendances », ni un mouvement de réparation de ce monde, ni l'aboutissement accéléré vers un point de *dépassement*. Un *chaos hétérogène* à l'interstice élastique du présent, ouvrant une tranchée entre les deux rivaux de Kafka[7], entre les restes d'un passé qui éclate *en continu* et d'un futur qui tente d'intégrer tout possible dans une *boucle d'asservissement*. Un *chaos virtuel*, étranger au réseau des *dispositifs* se réclamant de ce mot et que chaque jour déplie *l'itération* frénétique d'une *actualité synchrone*. Un chaos dangereux, un *moment inopportun*, un *risque* distinct de celui de la rationalité instrumentale entrepreneuriale et de ses forces qui

[3] « Personne n'est impossible ». Jorge Luis Borges, prologue à *L'invention de Morel.*

[4] Keats, John « Hyperion, a fragment ». *Poems Published in 1820*. M. Robertson, 1909, *The Gutenberg project*. Disponible en ligne.

[5] « Le destin doit céder / A l'inconstant hasard / et le Chaos jugera la lutte » Milton, John. *Paradise Lost,* 1991 [1667]. *The Gutenberg project*. Disponible en ligne.

[6] Définition d'Ingénierie du chaos de *Gremlin*, logiciel et entreprise pionnier dans le développement du *Chaos testing*. Comme la définition explique, il consiste à attaquer un système de manière contrôlé, afin l'améliorer et de prévenir des attaques futures.

[7] Comme l'ange de Klee décrit par la thèse XIV sur l'histoire de Benjamin.

colonisent le temps et le transforment en une *terra nullius* où l'ordre doit s'imposer pour écraser toute forme de vie hétérogène préexistante ou émergente. Un autre chaos qui pourrait faire face à un monde emprisonné dans une injonction impérative : nous devons changer en continu, prévenir, s'adapter, s'accoupler, un « quieta non movere » qui transforme l'avenir en rechute.

Qu'est-ce qu'une recherche de *l'incertitude* ou du *hasard* comme *force* ? Comment contester le *chaos* face à un monde qui le suppose déjà comme un fond *à craindre* ?

La brève strophe de l'*Hyperion* de Keats, le règne du Hasard de Milton, nous place au milieu de ces questions. Le Titan ne conteste pas l'ordre premier de Jupiter, l'espace paramétrique où la création se préfigure, mais une souplesse antérieure : où est un autre chaos, où ?

Où est le plan où l'ordre et le désordre se tranchent ?

Comment se battre pour *un autre chaos* sans tomber dans l'abîme d'une infinitude purement négative, dans un messianisme passif, dans une collapsologie qui désire secrètement la fin ?

« (Se) mettre à jour »

Cette thèse porte sur les manières de dire, de vivre ou de ressentir le « temps » dans notre présent. Bien que son objet semble vaste, il trouve sa spécificité dans la série d'inquiétudes qui l'ont modelé. Par conséquent, nous pensons qu'il est non seulement souhaitable, mais aussi utile, de mettre en évidence ces préoccupations pour expliquer l'origine des questions abordées.

Tout d'abord, cette thèse a été motivée par un étonnement face à l'expression « (se) mettre à jour » ou « [s'] actualiser »[8]. En Uruguay, autour de la décennie précédente, afin de justifier des réformes institutionnelles, de critiquer son absence ou d'écarter des demandes historiques (comme si elles étaient devenues obsolètes), l'on entendait souvent qu'il fallait « mettre à jour » [actualizar] les institutions, les lois ou les services publics[9],

[8] « Actualizar/actualisation » en espagnol s'utilise aujourd'hui comme traduction de l'anglais « upgrade/update », le participe « actualizado » est analogue à *up to date*, ce qu'en français s'approche plus à « mettre/mise à jour/à niveau » (synonyme pour le Larousse d'*actualisation*).

[9] Le Code du travail, le Code pénal, les programmes scolaires, le Système public de Santé, par exemple.

ou, même, « se mettre à jour » [actualizarse], impératif qui rapportait la faute du « retard » au manque d'un travail des individus sur eux-mêmes. L'expression était étonnante, d'abord, parce qu'elle remplaçait les plus classiques « progresser/progrès » ou « (se) moderniser/moderne »[10] et parce que cette « mise à jour » pouvait prendre de différentes formes : plus que le mouvement vers un point d'arrivée prédéterminé, elle supposait une sorte de modalité d'agir et de penser par rapport au présent et au futur[11]. Deuxièmement, elle surprenait par sa proximité avec son usage dans l'informatique pendant une période de « numérisation » du rapport des individus avec les institutions[12] et des politiques spécifiques vouées à augmenter la consommation des appareils proprement « actualisables »[13]. Finalement, l'expression nous étonnait par sa transversalité : du monde des appareils jusqu'aux institutions, à la « société » ou la vie quotidienne, « mettre à jour » semblait un *mot d'ordre* omniprésent.

Comment une telle phrase est-elle devenue aussi impérative et polyvalente ?

La transformation d'un mot ou d'une expression propres au discours techno-scientifique[14] en mot d'ordre gouvernemental est un recours habituel. Et, si, historiquement, on a parlé de « la société » ou du gouvernement comme d'un « véhicule », d'un « organisme » ou encore d'une « machine », on pourrait croire que, par analogie avec les termes en vogue, « mettre à jour » ou « actualiser » représente la dernière version de ce phénomène. Néanmoins, l'usage particulier de cette métaphore introduisait aussi une innovation dans son rapport au temps : *actualiser/(se) mettre à jour* est un processus récursif[15] parce que le « retard » que l'on suppose face à un état « actuel » part de la supposition que cette « actualité » est préalable. Puis, la polyvalence de la métaphore était

[10] Les mots le plus répétés au moment de la création moderne des États américains, le deuxième, aussi, tant pour le Larousse comme pour la RAE, aujourd'hui, synonymes « d'actualiser ».

[11] Sans surgir l'expression, pourtant, comme le résultat explicite d'une critique du *sens du progrès* ou de la signification problématique que pourrait avoir le mot « moderne » : l'utilisation de « mise à jour » n'incluait pas ce litige dans les exemples que nous avons relevés ou, même, parfois, elle apparaissait en remplaçant l'usage courant de ces mots.

[12] Par exemple, l'implémentation du programme « One Laptop Per Child » en 2007.

[13] Par exemple, par la promotion de la digitalisation de la vie par l'entreprise nationale de télécommunications (intégré aussi aux services publics).

[14] Du « gouverner, c'est comme diriger un navire » (comme dans l'Ion, devenu au fil du XXe siècle « piloter un avion dans l'orage », tel qu'on disait de Raúl Alfonsin ou de George Bush), en passant par la comparaison moderne du gouvernement à une action sur des processus sociaux analogues aux mécaniques thermodynamiques, par la compréhension des affections sociales comme analogues au magnétisme, ou par des analogies avec des processus biologiques, le phénomène n'est pas rare. On peut même parler, plus récemment, d'un entrepreneuriat fondé sur la « physique quantique » ou le « principe d'incertitude » comme ce qui nous assure la possibilité de réussir.

[15] Tant du point de vue classique, aristotélicien, comme du point de vue de l'information (on peut toujours ré*actualiser* des données d'un flux).

particulière parce que l'état « actuel » ne se définissait pas, comme nous l'avons dit, comme point d'arrivée, mais comme une modalité guidant des actions : alors que le progrès (et la progression) ou la modernité (et la modernisation) ont une direction[16], « (se) mettre à jour » était un impératif diffus et même, discrétionnaire, similaire, pour revenir à la métaphore informatique, à l'appel aux « updates » automatiques, fastidieuses et parfois obligatoires des appareils connectés.

C'est de cette manière que notre regard s'est porté une deuxième fois sur la manière dont une telle analogie avec des appareils « actualisables » était possible, voire sur la raison pour laquelle cette métaphore avait été « choisie » par une société parmi tant d'autres. D'abord, en informatique, « mettre à jour » signifie adapter un système à partir d'un serveur central afin de « corriger » des failles (le plus souvent de sécurité) ou de « personnaliser » une *interface* à partir du retour de l'information des usagers. Puis, du côté de l'usage gouvernemental, l'expression véhicule, souvent, un rappel à la nécessité de l'optimisation des coûts de l'État et de ces services (une « mise à jour » au sens d'actualisation du « prix de l'État »). Mais, aussi, un appel à faire de réformes vouées à « aider » la « société » à suivre un monde considéré quelque peu *chaotique* et donc, voué à « adapter » les techniques de gouvernement constamment[17]. Finalement, l'appel individuel à « se mettre à jour » fonctionnait comme corollaire de la nécessité de s'accorder avec un monde fluctuant ou, même, *menaçant*. Au-delà de la compréhension courante de « suivre le courant journalistique pour être informé », il existerait des techniques centrées sur des concepts tels que « flexibilité », « résilience », « adaptation » ou « assurance ». Si l'ordre du gouvernement et l'exigence de produire un certain rapport avec soi étaient semblables à l'utilisation informatique de l'expression, c'était d'abord parce que ces réformes nécessaires étaient fondées sur l'introduction d'un besoin d'adaptation en temps réel, voire d'un besoin de prévention face aux « nouvelles menaces », en supposant qu'il y aurait une manière optimale de changer. En somme, la *mise à jour,* en tant que métaphore, apparaissait dans les différents discours comme un impératif avec différentes variantes, mais toujours semblables, selon l'assomption d'un avenir marqué par le « chaos ». Et, comme dans le cas de l'informatique, elle apparait

[16] Une direction historiquement en litige *en tant que direction*.

[17] Souvent, sur la recommandation d'organismes internationaux que, comme s'ils se tenaient à la pointe de la flèche du temps, ils présentent des plans pour s'accorder à la vitesse du changement, en particulier dans le contexte latino-américain.

comme la supposition qu'il y aurait toujours un travail spécifique à réaliser pour faire face.

Comment alors aborder cette « mise à jour » ou « actualisation » ?

Ceci est la première question de notre thèse et c'est à partir d'elle que nous sommes arrivés à un ensemble de pistes de recherche. D'abord, il fallait penser la « mise à jour » comme un impératif plus général que le cas particulier qui nous avait inspirés, la concevoir comme un signe de la relation entre le temps et le devenir. Deuxièmement, il fallait suivre le fil pour se concentrer sur la raison et les effets de l'utilisation de cette expression propre à l'ordre technique et qui s'applique, effectivement, à des machines qui « (se) mettent à jour ». Finalement, ce travail devait se concentrer sur toutes ces figures dérivées : *l'adaptation*, la *prévention*, *l'optimisation* ou la *synchronisation*.

Discours et Histoire

Face à une inquiétude sans forme concrète, plusieurs voies s'ouvraient pour tracer un chemin de recherche.

La plus évidente était de faire une *analyse discursive* centrée sur l'usage de l'expression « mettre à jour » : étudier sa relation avec d'autres de la même famille, discriminer ses présentations et ses variantes, les classifier, tracer ses valences. Cependant, cette analyse se révélait incomplète, car l'enjeu était non pas de comprendre l'histoire de l'expression en tant qu'expression, mais d'identifier le plan de composition par lequel elle acquérait sa force normative. Sa présentation sur le plan discursif pouvait être considérée comme un bord du « dicible » dans un champ plus vaste relatif aux pratiques et à la relation à soi et à « son temps ».

Deuxièmement, d'un point de vue historique, le problème d'un impératif de « mise à jour » pouvait être lu à travers le modèle du « décalage » de certains pays et ses habitants (plus ou moins désireux ou obligés d'intégrer le concert du monde) avec un « centre » qu'imposait la direction du changement[18]. L'impératif de « se mettre à jour » pouvait être, en effet, au moins dans les discours gouvernementaux, une stratégie de domination basée sur le principe que certains pays, institutions, individus ou

[18] Dans le cas de notre réflexion, l'Uruguay, un pays fondé sur une tradition libérale classique dont les changements ont eu lieu (grâce à des luttes concrètes) selon un processus graduel par rapport à d'autres pays d'Amérique latine où la politique a été pour des raisons historiques plutôt celle du *Shock*.

communautés sont « en retard » par rapport à une ligne de développement dont les étapes sont prédéfinies. Cependant, cette lecture n'était pas pleinement adéquate parce qu'à l'impératif s'ajoutait le sens d'une « mise à jour » comme force *différenciante*[19] multiplicatrice et même agissant *ad hoc* et *in situ* (à chacun correspondrait sa « mise à jour »). L'appel à actualiser et s'actualiser incarnait plus qu'une transmission d'ordres, une sorte de modalité ou forme du rapport avec le temps/devenir, étrangère à la division coordonnée et hiérarchisée d'une Histoire. Puis, cette lecture pâlissait si l'on considérait que les pays (dits) « centraux » étaient aussi soumis à un processus de « colonisation » des temporalités marqué par des impératifs[20] semblables. En somme, l'expression « (se) mettre à jour » n'était pas le signe d'une *actualisation normée* vers des « rôles », une question de décalage temporel centre/périphérie relatif à une Histoire du *progrès* ou d'une *modernité* pensée comme un mouvement téléologique continué[21]. L'impératif se présentait, plutôt, comme un *mode de capture/captation* de la relation entre temps et devenir de manière « abstraite », fractal, simultané et adaptable.

Finalement, sur le plan historique des temporalités, on pouvait se concentrer sur le rapport de notre expression avec une « histoire mondialisée » marquée par l'éclatement continu de cette modernité évacuée par la lecture précédente selon un *régime de temporalité* différente. Notre expression pouvait être un point de départ pour penser la brisure de la flèche du temps selon de différentes modalités connues : comme l'avènement du *présentisme*, du *royaume de l'immanence du capitalisme global synchronisé*, comme variation de la *farce* de la *fin de l'Histoire* et de la « la fin des récits » ou, finalement,

---

[19] Le questionnement sur l'Amérique comme variante distincte de l'Europe n'est pas rare dans la théorie américaine elle-même, au moins chez ceux des pays sud-américains qui ne se sont pas toujours perçus dans une perspective historique linéaire, à l'image de l'Europe, parfois avec l'idée que leur « point de départ » était différent. Des modèles les plus simples de « barbarie » face à la « civilisation » en passant par le problème positiviste de la population avec un signe inversé par rapport à l'Europe de Malthus (dans des régions où « gouverner est peupler »), du métissage avec un signe positif (même, darwiniste) jusqu'aux propositions d'un socialisme alternatif, les pays d'Amérique ont toujours entretenu un rapport de réappropriation variable avec l'Histoire moderne marquée par la déviation. Ce qui rend l'injonction de « mise à jour » unique, ce n'est pas tant l'opération elle-même, mais plutôt la considération qu'elle est la même partout et qu'elle se distingue par quelque chose d'inné.

[20] Ce qui est dénoncé par les critiques qui constituent le corps même de cette thèse. On pourrait même argumenter que dans le cas localisé qui nous a conduits à ce questionnement, celui de l'Uruguay, pays relativement homogène, précocement séculaire et libéral, exagérément positiviste et où cette tradition libérale et (plus récemment) néolibérale s'est imposée graduellement (à l'exception, bien sûr, de la sombre période de la dictature) dans tout le spectre politique institutionnel.

[21] Cela ne signifie pas, bien sûr, qu'il n'y a pas de dimension d'inégalité centre/périphérie ni que la téléologie moderne et sa réaction ne persistent pas (malheureusement et parfois comme réaction à un spectre du passé) dans la pensée latino-américaine. On constate, par exemple, que certaines théories actuelles, qui parfois contournent commodément un siècle de luttes anarchistes, socialistes ou ouvrières, indigènes, etc., dans l'Amérique du Sud, cherchent à établir un État inachevé de droit libéral ou plus proche de l'État-providence présent d'une Europe imaginaire. L'existence actuelle de ce dernier devrait au moins servir de signe d'avertissement.

comme nouveau visage d'un « progrès » qui ne conserve, face à d'anciennes formes de litige, qu'un impératif de *fuir vers l'avant*. Cependant, cette analyse laissait encore de côté des plans divers d'effectivité de la « mise à jour », en faisant disparaître, sous le voile d'une généralité, ce qui pourrait être plutôt compris comme un plan de composition de *plusieurs histoires*. Autrement dit, à l'instar de ce qui se passait avec le plan *discursif*, penser la « mise à jour » du point de vue d'un grand signifiant risquait de cacher sous de différents noms (*présentisme*, *post-modernité*, *capitalisme tardif*, etc.) toute une série de processus différents. En somme, ces trois voies que nous avons envisagées et, finalement, écartées ne constituaient pas des points de départ adéquats. La première était trop locale, la deuxième, trop générale, et la troisième, elle, risquait de subsumer les détails sous un champ de conclusions préalables qui auraient clos la recherche avant même qu'elle ait commencé.

Actuel et virtuel, temps et devenir

Après avoir écarté ces premières voies et face au problème de la « mise à jour », nous avons choisi comme première tentative de théorisation un chemin formel. Si le problème concernait la compréhension d'une forme de relation entre le temps et le devenir, ce qui pouvait nous aider était l'étude de *l'actualisation* dans l'histoire de la philosophie, l'étude du problème du devenir des êtres dans le temps relatif à la *puissance*[22], l'*actuel* et le *virtuel*[23], au *possible*, *compossible* ou *impossible*[24]. Et, bien que les deux questions n'étaient pas identiques (l'une concernait l'histoire de la métaphysique, tandis que l'autre portait sur l'analyse d'une simple expression) ; étudier

[22] Selon l'analyse « Aristote *de l'acte* et de la *puissance* (*dunatos* [δυνατός] et *dunamis* [δύναμις] dans les livres 5 [**Δ**] et 9 [θ] de la *Métaphysique* où il développe son *système de causes*, sa maxime que *l'acte* précède (logiquement) la *puissance*, son propos que l'animal humain est l'être « sans puissance définie », que le mouvement (*energeia*) n'est pas défini comme une *puissance* en soi et que le *possible* (ce qui est en *puissance*) est défini, *virtuellement*, comme *ce qui n'est pas impossible*.

[23] Thomas d'Aquin transforme le δύναμις en *virtualis* : « foyer virtuel » de l'impossible connaissance de Dieu dans un monde multiple qui relève d'une unité divine fragmentée, ici « en bas », en plusieurs lois naturelles. Le naturalisme divin de Thomas d'Aquin découle d'une « lumière naturelle » qui peut être trouvée dans les êtres et se projette dans une unicité. Saint Thomas a finalement été contraint d'employer une formulation spécifique pour rejeter l'idée d'un intellect unique ou partagé. Il a affirmé que la matière « manifeste » la « forme » de diverses manières, ce qui a permis de résoudre le problème de la puissance aristotélicienne en termes de virtualité divine et d'actualisation individuelle.

[24] En termes de Leibniz, qui met à jour le problème de l'actuel en le faisant remonter d'un calcul et à l'harmonisation préalable des monades selon le principe du « meilleur des mondes possibles ». Cette histoire du « possible » se poursuivra dans Bergson, où *l'impossible* devient proprement réalisable en acte (en inversant le temps aristotélicien) dans un monde où les dés se jettent à chaque moment.

les formulations spéculatives sur l'évolution des êtres et des physiques des possibles était utile pour comprendre le sens actuel du verbe « s'actualiser ».

En effet, d'abord, penser le problème de *l'actualisation* nous a menés vers un cadre de lecture ou une *prise de position*. À partir de Gilles Deleuze et sa rencontre théorique avec Michel Foucault[25], *l'actualisation* pouvait être rapportée à la division entre l'*actuel et le virtuel* et entre la *différenciation* et la *differentiation* comprises comme formes de lire[26] un *champ social de normes* et un plan de *puissances* ou *d'affections*[27] traversées par *des forces* et une *disposition du pouvoir* capable de rendre intelligible une « société », ses « mots d'ordre », ses mécanismes de stabilisation, son *modèle d'avenirs*. Cette étude ne part pas de *l'actualisation* des êtres comme un problème spéculatif, mais plutôt, de la manière dont une « société » trouve des solutions pour « faire société » face à des mécanismes qui pourraient « dérailler » ou à des *puissances* qui échappent au *pouvoir*[28].

Le problème de *l'actualisation* pouvait être pensé, en somme, sur le plan plus large de la pensée de Deleuze, comme une véritable structure du changement et, encore,

---

[25] Médié par *Foucault* de 1986 et dans le sillage d'autres philosophes proches qui les ont précédés, notamment Georges Canguilhem et Gilbert Simondon. Il est clair que Foucault n'a pas abordé directement le problème spécifique de la puissance ou de l'actuel, problème que Deleuze a longuement examiné. Toutefois, il reste un philosophe des normes, des récits ou d'un diagramme pouvant être perçu comme un cadre de possibilités.

[26] *Actuel et virtuel* se réunissent, en tant que dimensions, dans un *réel* entendu comme plan moyen qui traduit le problème classique du statut du « possible » (comme *possibles antérieurs* ou *possibles* seulement connaissables après leur réalisation). C'est l'une des approches les plus ingénieuses de Deleuze : le possible (« ce qui n'est pas impossible » avant Bergson) ou ce qui est défini par des « actes antérieurs » (proposition d'Aristote) ne découle pas ni de la priorité de l'acte ni de la *négation du principe de plénitude* (selon lequel *tout possible existe après sa réalisation*) pour lequel les possibles sont *nécessaires*. Deleuze adopte la position spinoziste selon laquelle tout possible existe effectivement dans un *champ d'immanence* : ni *principe de plénitude* ni *raison suffisante*, mais un *possible virtuel*, qui vient à l'être dans l'écoulement contingent du temps et change son passé et son futur. En d'autres termes, il s'agit d'une théorie spéculative du devenir (grâce à la différence et à la répétition), qui, bien qu'elle traite de la contingence, échappe à une forme de contingence « structurelle » en raison de sa présentation non définie (événementielle). En effet, sa fonction ne serait pas aplatie comme une fonction nécessaire (comme dans le cas d'un schéma dialectique). C'est peut-être la seule chose fixe chez Deleuze : une *théorie de la nécessité du contingent*. Pour reprendre les termes de Bergson : « Le possible est un après-coup du réel : il n'y a rien de possible maintenant. Mais ce qui n'est pas possible maintenant "aura été possible" demain » (*Le possible et le réel*, p.36).

[27] Identifié avec Spinoza, mais présent aussi chez Aristote, dans la définition de la puissance comme « un principe de mouvement qui se trouve dans autre chose ou dans la même chose, considérée comme autre chose » (Métaphysique, 1019a15). Dans ce sens, la *puissance* est à la fois la capacité d'un mouvement à faire ou affecter comme la capacité de « subir » d'une manière particulière. Cette capacité inclut dans sa limite la capacité *d'être « non affecté » de manière active*, c'est-à-dire *d'être affecté* et de *ne pas subir* (on dirait, en termes contemporains, une capacité *d'allostasie*).

[28] Nous comprenons *pouvoir* et *puissance* comme des opposés, l'un comme une structure de relations qui cherche la stabilité et l'autre comme le déploiement d'un plan *virtuel* par rapport au schéma dû. On peut évoquer, à cet égard, François Châtelet, cité à la fois par Deleuze dans son petit ouvrage hommage de 1988 : « Pouvoir et puissance sont ainsi compris comme des opposés, l'un comme une structure de relations cherchant la stabilité (même comme contre-pouvoir, comme contreforme) et l'autre comme le déploiement d'une impossibilité virtuelle dans ce schéma, comme ce qui la dépasse, l'annule, voire ignore le pouvoir par une œuvre destructrice. » *Périclès et Verdi*, *La philosophie de François Châtelet*. Paris : LEDM, 1988, p.9.

la rencontre entre Deleuze et Foucault nous proposait des mots et expressions pour donner forme à ce problème : *agencements, machines*, *dispositifs*, *diagrammes du pouvoir*, *épistémès*, *normes*, formes de *normativité*, modalités de *composer*, *individuer*, *individualiser*, *diviser*[29]. Les concepts, ou, disons plutôt, les histoires de Deleuze et Foucault pouvaient être comprises comme une certaine *grammaire*[30] pour l'étude des forces qui tentent *d'actualiser* la *multiplicité humaine* face à un point d'ancrage *virtuel* appuyé sur la *contingence.*

Deuxièmement, l'investigation du *problème du devenir* nous a permis d'esquisser des contrastes par rapport aux modèles historiques incarnant sa présentation. Elle nous donnait un certain répertoire *de figures temporelles* pour penser les discours philosophiques (et scientifiques) sur les êtres et leur devenir[31]. Autrement dit, les projections des propositions métaphysiques pouvaient être lues comme fictions qui rendent intelligibles des *rationalisations* et des *mécanismes*, parfois, par analogie avec l'histoire du problème philosophique. Même si l'approche à partir de l'histoire de la question métaphysique s'éloignait de notre inquiétude sur « la mise à jour », elle demeurait éclairante pour rendre compte de la manière dont des modèles sur le problème du devenir résonnent avec des modalités de capture opératives dans l'histoire.[32]

---

[29] Hypothèse fondée sur le postulat que, dans le cas de l'être humain, celui-ci est soumise (mais, encore, pas déterminé) à des mécanismes qui se déploient pour agencer son *espace d'existence*. C'est une hypothèse qui maintient l'animal parlant aristotélicien dans sa définition radicale « d'être de puissance » (en écartant le système hylémorphique et les actes préétablis), qui est étrangère à tout autre type de définition de « l'homme » qui ne soit pas celle qui émerge ultérieurement à la suite d'une étude de ce qu'il n'est pas. « L'homme » est un mot qui concentre sa variabilité comme *puissance dans le temps*, sa substantialité/force traduisible, selon une certaine tradition, en *conatus* spinoziste, en *volonté* (malgré les critiques acharnés de Nietzsche à Spinoza) en *désir* (compris, comme le fait Frederic Lordon, comme mise en forme historique du *conatus*).

[30] *Grammaire* dans le sens dont elle découle des éléments empiriques où les relations naissent de sa mise en relation dans la pratique et non, comme ce serait le cas dans une *logique*, de catégories relationnelles préalables. Deleuze et Foucault introduisent une série de relations dérivées de la composition de plusieurs éléments proprement empiriques et il est plus approprié de comprendre cette relation entre des concepts (qui change dans le temps) comme une « grammaire » que de reprendre ces « concepts » pour les appliquer à ce que l'on rencontre pendant une recherche. Dire qu'il s'agit d'une grammaire suppose, en somme, qu'il existe certaines règles surgissant de l'utilisation du « vocabulaire » de Deleuze et de Foucault (et, plus tard, de la conjonction des deux), mais que celle-ci constitue une manière de parler de différents problèmes plus qu'une table de pas pour les résoudre.

[31] Sans comprendre ses discours comme sources de vérité sur l'être ou le temps, mais, comme le dirait Borges (inspiré par les logiciens de Vienne selon une inversion intelligente de leur critique à la métaphysique), comme des variantes d'une littérature fantastique où ce personnage, « l'être », est lancé à de différentes aventures.

[32] Toutes les spéculations sur le problème du *devenir* (de la *puissance*, du *possible*, du *virtuel*), introduisent un répertoire de figures qui éclairent leur projection historique, épistémologique, épistémique et même normative au niveau concret. Par exemple, l'hylémorphisme aristotélicien peut être lu par analogie avec une société disciplinaire qui conçoit des formes à atteindre et une matière passive à mouler (c'est la lecture de Simondon). L'hypothèse thomiste d'un ordre d'opératoire interne des lois divines agissant dans les êtres (issu de la virtualité d'un Dieu) résonne avec une anthropologie entre naturel et téléologique. Finalement, le monde comme une coordination harmonique peut être comparé avec le modèle d'une société synchronisée de compossibles, sinon par Dieu, maintenant par des machines

Finalement, l'étude du problème de *l'actuel* et du *virtuel* nous a rapprochés de notre première intuition concernant l'actualisation et son opposé « virtuel ». Si on parle aujourd'hui de virtualisation d'objets ou d'espaces « virtuels », de « virtualité » ou de dimension virtuelle en philosophie, il faut noter que les objets, dits, « virtuels », aujourd'hui, (comme l'argent virtuel, la chirurgie virtuelle, la démocratie virtuelle ou la réalité virtuelle) se rapprochent de *l'actualisation*. En effet, ils dépendent (a priori) d'une « mise à jour » impérative dont la force se déploie en permanence sur une réalité déjà conçue comme « en acte ». Autrement dit, la « virtualisation » du monde ou des « espaces » par le biais des *machines informatiques* semblait cacher une sorte de piège : le *virtuel* au sens philosophique s'opposait à des discours qui voient, d'abord, une incarnation (résultant d'une histoire linéaire du terme « virtuel »[33]) de la libération des *possibles* dans les technologies de la *communication et de l'information*[34] et ensuite, sur un plan plus général, dans la technologie (au sens ample, même, *ontologique*) contemporaine le vecteur d'une *libération de forces,* de manière plus ou moins explicite[35]. En somme, ces propositions, en postulant une coïncidence plate entre le « virtuel » relevé par les machines contemporaines et le sens philosophique radical qui attribue une certaine tradition au mot, sous la lumière du problème du *virtuel* (plus proche de l'art spéculatif que de la théorie de l'information ou des systèmes), émergeaient comme quelque chose qui recouvrait ou annulait le sens philosophique du mot.

Notre passage par le problème du devenir, puis par Deleuze et sa lecture de Foucault nous a permis, en somme, de circonscrire notre travail. Nous avons pu penser des problématiques relatives, d'une part, à un noyau formel et, d'autre part, à sa projection

---

effectivement capables de synchroniser un monde en temps réel (c'est ainsi que Norbert Wiener inaugure sa réflexion dans Cybernetics).).

[33] C'est la critique ambiguë qui fait Vitalli Rossetti dans l'histoire déjà cité qui conclut (*via* Pierre Levy) son analyse en affirmant que les *TIC* sont potentiellement l'incarnation de l'ouverture et de la création. La proposition est aussi simple que de dire que la mémoire RAM d'un ordinateur est la matérialisation d'une virtualité : « On peut donc appliquer la définition philosophique. La mémoire virtuelle est une force caractérisant la réalité des processus de l'ordinateur. En effet, elle n'est pas actuelle parce qu'elle est en mouvement, tout comme la réalité de l'ordinateur pendant qu'il traite des données. » *Op cit* ; p.74. Un deuxième exemple, encore plus surprenant, met en relation l'idée de la mer (souvenez-vous, un topos sur l'indomptable qui va des Grecs à Leibnitz) et l'internet : « La mer a toujours été considérée comme l'élément qui par excellence permet la connexion entre des lieux éloignés. Il n'y a pas d'obstacle dans l'eau et elle relie toutes les terres. Le marin est connecté avec le reste du monde. La mer est le premier réseau connu par les hommes, Internet est le plus récent. » *Ibidem*, p.90. L'ambiguïté de la critique réside dans une compréhension quelque peu littérale du *contrôle*, axée sur les « pouvoirs » qui contrôlent les médias et non sur son ontologie de la technologie en tant que telle.

[34] Auxquelles s'ajoutent ses dérivés : de la *participation*, de la *circulation*, des *échanges*.

[35] *L'accélérationnisme* ou la proposition d'un *socialisme numérique ou cybernétique* (ou même, d'un *managérialisme cybernétique*, comme ce qui a eu lieu à travers Stafford Beer dans le Chili d'Allende) sont des exemples.

sur une histoire contingente. Proches de Deleuze et Foucault, de l'analyse de *discours*, de *pratiques*, du *savoir-pouvoir*, de *mécanismes d'actualisation*, de *différenciation*, *d'individualisation* (et d'*individuation*) ; la « mise à jour » pouvait se lire comme un bord visible du problème du *temps/devenir* dans le présent : en termes foucaldiens (à travers le tamis deleuzien) comme ce qui existe dans un *espace épistémique* et un *espace normatif* qui configurent des *dispositifs*, des *impératifs*, des *rationalités* ou même, plus loin de Foucault, comme une projection historique et une forme *d'imagination*[36] par rapport à ce qui est possible et impossible.

Penser le temps avec Foucault

À partir de notre intuition initiale, notre recherche s'est approchée aux travaux de Michel Foucault et Gilles Deleuze. Cette « approche » est surgie de la pensée que la multiplicité humaine et les individus, avec leurs puissances, surgissent toujours dans une tension constitutive avec des forces de capture, imparfaites, mais opératives pendant un certain moment. Puis, cette « approche » se traduisait par un *mode* de penser ces forces à partir des recherches effectives de Michel Foucault.

Quels étaient donc les éléments concrets de cette *mode* de penser ? Quelle forme concrète pouvait prendre cette « approche » ?

Si l'intérêt était d'étudier un « impératif temporel », outre les lignes générales déjà tracées, notre attention s'est portée sur le rapport entre les œuvres de Michel Foucault à l'histoire et au temps.

D'abord, dans les œuvres *archéologiques* et *généalogiques* du philosophe, les objets d'étude surgissent dans un plan de contrastes par rapport à un *présent* qui les redécouvre *mutés*, *rémanents*, *effacés*, marqués par d'autres valences et d'autres *fonctions*. Dans le champ *d'émergence*, *mutation* ou *effacement* de ces « objets », une lecture des œuvres de Foucault permet ainsi de placer ses analyses en relation avec des « continents temporels » (une *épistème* ou une *société*) aussi qu'en relation avec l'histoire de la traversée de ces « objets » par ces « continents ». La philosophie de Foucault est une philosophie sur la continuité et la rupture et le premier élément d'une « approche »

[36] En suivant les conseils de G. Anders, selon qui l'étude de la raison ou de la rationalité doit s'accompagner de celle de l'imagination et de ses formes dérivées (proches de ce nous avons nommé dans cette thèse ces « utopies du pouvoir »).

consiste ainsi à ne jamais partir d'un objet comme déjà donnée, mais à reconnaitre dans ces « espaces » dynamiques les différentes formes qu'il peut prendre pour, finalement, le contraster par rapport à sa présentation actuelle. En somme, toute hypothèse sur un « objet » d'étude devait être soumise à l'identification de ces plans temporels variables et à une étude plurielle pour comprendre « la mise à jour » comme un phénomène visible dans « une histoire » multiplié en plusieurs.

Deuxièmement, à l'intérieur des *histoires* faites par Foucault, certaines *positivités* étaient liées explicitement au temps, ce qui nous facilitait le chemin. En effet, à l'intérieur de chaque époque ou société, qu'elle soit abordée par « l'ordre du discours » ou une étude des normes, on retrouve chez Foucault certains objets qui recouvrent la relation entre le temps et le devenir des individus et multiplicités humains, des objets qui persistent à exister pendant un certain moment (parfois, très long). Par exemple, si pour *l'archéologie,* une *épistème* est une figure de l'histoire où les *savoirs* se bâtissent autour *d'a priori historiques*, ces *savoirs* configurent de *temporalités* : la synchronie d'un monde d'analogies ou de similitudes, la recherche du savoir par rapport à une, *l'évolution* ou la *finitude* comme limites, ou, plus récemment, l*'information* et *auto-organisation* comme forme *première* des *êtres* sont des exemples[37]. De la même façon, du point de vue de l'étude du *pouvoir* et de son *économie*, certains *dispositifs* organisent la « société » à partir de *temporalités*, des *rythmes de vie*, des places et des temps à atteindre : la *rationalisation du temps disciplinaire*, la *surveillance panoptique* ou les *mécanismes sécuritaires* se déplient en réticulant le temps dans l'ordre de *ce que l'on peut devenir* à l'intérieur d'une *société*, par rapport aux autres et à nous-mêmes. Finalement, l'étude de toutes ces formations provisoires par Foucault s'ouvre sur un contraste entre des actions, des pensées et des calculs considérés comme « impossibles » et un réel qui déborde l'horizon donné et qui s'ouvre à l'étude de la dispute d'un temps dont les limites s'étendent entre les frontières qui définissent comment la société devrait fonctionner, s'organiser ou se diviser et une existence concrète marquée par la puissance indéterminée qui, au fil du temps, s'échappe et configure des formes hétéronomes. Sur le plan plus large d'un litige

[37] Autrement dit : il y a une temporalité qui palpite dans le savoir. Les positivités ou les axes quasi transcendantaux du savoir se projettent, de cette manière, dans l'espace d'une ontologie du temps/devenir. Cela définit ce qui est par rapport à ce qui a été et ce qui sera, comme modalités du changement.

historique et collectif, les utopies du pouvoir s'opposent à des anomalies et à des formes de l'impensable ou l'imperfectible.

En somme, le problème du *devenir* et son rapport avec les *temps* dans les champs d'étude foucaldienne pouvait être lu comme *des histoires* relatives à une *multiplicité humaine* face à des forces qui définissent, encastrent, différencient, conduisent, individualisent ou, plus spécifiquement, essayent de piloter le *temps/devenir* par une réticulation qui se projette, finalement, comme un horizon provisoirement « perfectible » à partir de différents mécanismes. L'étude de ces forces aujourd'hui, et par rapport à notre problème de la « mise à jour », pouvait ainsi être une forme de répéter « l'ontologie du présent »[38], afin de repenser, à partir d'une petite contribution, plus que ce que ce que les objets temporels relatifs à la mise à jour « seraient », comment ils sont surgis et comment ils peuvent disparaitre.

Sociétés de contrôle

Si notre objectif était de penser la figure de la « mise à jour » comme signe d'une nouvelle manière de vivre le temps, un point d'appui devenait nécessaire pour inscrire l'expression dans une ligne d'étude plus concrète. Et, c'est ainsi que, proches de Deleuze (et son *Foucault*), une série de textes se montrait comme particulièrement pertinente : ceux sur la *société de contrôle*. En effet, cette série extrêmement connue avait la qualité, d'abord, de penser un changement de *phase* dans l'espace historique des *sociétés*[39] et sa

[38] Nous avons exclu de notre étude ce « dernier Foucault » concentré sur *l'éthique* parce que nous considérons ces études comme étant éloignées de notre objet et de notre but. Cette exclusion découle du fait que *l'ontologie du présent* présuppose toujours une éthique. Une *ontologie de la communication* ou de *l'organisation,* par exemple, subsume le monde à un mode d'existence et de travail sur soi centré sur l'adaptation à l'ordre existant, sur le fantasme de pouvoir « réaliser ses désirs » ou d'atteindre un état *d'eudomonie* par le biais d'une *hygiène communicationnelle* : critiquer des ontologies est donc une tâche éthique.

[39] Beaucoup a été écrit sur les *sociétés de contrôle* après le *PS* et dans le vaste univers des références, nous trouvons, en ce qui concerne sa relation avec l'histoire et particulièrement la *société disciplinaire* comme point référentiel, trois lignes d'interprétation. La première ligne s'inscrit dans l'hypothèse d'une singularité du moment présent (parfois appelé « post-capitalisme », « capitalisme disruptif » ou « capitalisme tardif », « post-modernité »). Elle fait du syntagme le signifiant organisateur censé à produire la nouvelle carte de notre monde selon l'hypothèse d'un monde « actuel » signé par la « crise des institutions disciplinaires » et marqué par les technologies de l'information : les sociétés de contrôle seraient ainsi le point d'appui pour commencer l'histoire de cette nouvelle époque. La deuxième propose une possible *contre-réforme* du capitalisme : celui-ci, parasite adaptatif, aurait lu Marx afin de réduire les tensions qui l'habitent et l'expression de Deleuze serait alors inscrit dans le fil continuateur d'une impossible histoire foucaldienne du perfectionnement des *dispositifs de pouvoir* bourgeois. Au contraire de la première ligne, nous ne serions pas dans un nouveau stade du monde, mais dans un monde encore plus dominé grâce à la réduction des espaces de *résistance modernes* que le capitalisme aurait pris en organisant le monde différemment. Finalement une troisième série des interprétations ne nie pas certains traits des autres, mais au lieu de se centrer sur la *continuité/non-continuité du capitalisme* essaye de reformuler *l'histoire du Capital* à partir du *contrôle* en se focalisant sur, justement, « l'ouverture » à une nouvelle forme de *résistance*, en la concevant comme un nouveau champ problématique dont le présent devrait offrir un nouveau chantier pour creuser le temps et trouver de nouvelles lignes de fuite. Cette troisième ligne, plus marqué par, mai 68 et le devenir de ce qui est appelé le *post-structuralisme,* est proche de travaux inspirés du *post-*

stabilité, aussi qu'une *continuité/rupture* avec une *société et un pouvoir disciplinaire* qui se dessoudait face à de nouvelles *modalités* d'encadrer le *devenir*. Contrairement aux grandes hypothèses discursives ou historiques sur un monde « post », l'hypothèse connue de Deleuze avait la capacité de partir, plutôt que d'une nouvelle temporalité ou une nouvelle façon de lire l'histoire, à partir de plusieurs indices. Deuxièmement, dans ces textes, Deleuze parle des *sociétés* guidées par des *machines cybernétiques*, une expression polysémique[40] qui pointe vers une compréhension de la société à partir de *machines de communication et information.* En coïncidant avec notre inquiétude, dans sa projection, ces machines supposaient ainsi une nouvelle relation avec des *positivités* du *savoir*, liée à des « savoirs » qui rendaient, sur le plan épistémique, des *machines* et des *fonctions* opératives pour penser le problème de « l'actuel » et le « virtuel » par rapport aux machines au sens courant (comme dans les analogies que nous avons relevées). Finalement, les arguments du PS avaient une attitude vouée à trouver un mode de riposte aux misères de ce « contrôle ». En effet, le texte se présentait comme l'esquisse de restitution des lignes de capture ou d'actualisation de la multiplicité humaine et son but explicite était de chercher une fente pour contester et réouvrir le temps sur un plan véritablement virtuel : la société de contrôle comme hypothèse surgissait déjà au moment de son inauguration guidé par la critique.

En somme, le *PS* de Deleuze et sa relation avec les propos de Foucault (inaugurée par l'ouvrage éponyme) sont apparus comme un point de départ pour une recherche sur le présent capable d'être développé à partir des « pistes » introduites par Deleuze proches du problème de *l'actualisation*.

Et, c'est ainsi que, partant d'une expression, puis abordant le problème spéculatif du devenir, ses présentations historiques, l'approche de Michel Foucault et Gilles Deleuze, nous avons pu établir un point d'ancrage et une direction à notre thèse : le PS est devenu une charnière pour commencer à penser la « société » actuelle, et, en particulier, pour donner une forme à nos soupçons sur ses temporalités.

---

opéraisme de Michael Hardt et Antonio Negri, aussi bien que celui de Maurizio Lazzarato dans ses œuvres et ses articles du *Futur antérieur* (coordonnée par le propre Negri) et sa production ultérieure avec Eric Alliez.

[40] Traversée par la théorie des « machines » propres au philosophe lui-même avec Guattari et très influencée, comme nous l'avons dit, par Lewis Mumford.

Deux points de départ

Notre problème sur *la mise à jour* est devenu une étude centrée sur l'hypothèse des *sociétés de contrôle*. À partir du *PS*, il s'est projeté sur plusieurs développements de Foucault et Deleuze et sur d'autres sources complémentaires spécifiques. Des recherches sur le *capitalisme* et la *modernité industrielle*[41], sur le statut social de la *technique*[42], sur les *médias* et la *communication*[43], ou, du côté de la sociologie, centrée sur les mécanismes de gouvernement propres au néolibéralisme et sa manière de « faire société »[44]. Pour organiser notre recherche, nous avons divisé celle-ci en deux parties susceptibles d'être lues avec une certaine indépendance.

La première porte sur l'histoire des contrastes entre des sociétés disciplinaires et de contrôle, entre ses formes de normativité et de différenciation. La deuxième porte sur une histoire des jeux des savoirs modernes et son devenir, sur ses a priori historiques et une mutation qui a conduit vers ce que nous pourrions appeler (selon la thèse de Pablo M. Rodríguez, que nous reprenons et analysons) des savoirs post-modernes ou post-humains.

Partie 1 : Sociétés de contrôle, pouvoir et gouvernementalité

Notre première partie aborde les textes de Deleuze dédiés aux *sociétés de contrôle* afin d'établir un contraste avec les *sociétés disciplinaires*. Proches de *l'analytique du pouvoir*, de la lecture de Deleuze de *Surveiller et punir*, mais aussi des reformulations de Foucault dans ses cours autour de la *gouvernementalité*[45], nous identifions les *fonctions* et les *modalités de fonctionnement* de notre société, afin de rendre compte, à côté des *logiques spatio-temporelles* « abstraits » du *contrôle*, de ses institutions et de ses *dispositifs concrets* qui *agencent* et *composent* des *individus* et la *multiplicité humaine*. À partir de ce travail et par analogie avec le *panoptisme* (la *fonction* des *sociétés*

[41] Par exemple, les études de Edward P. Thomson, Negri et Hardt, M. Lazzarato et Eric Alliez, Jonathan Crary

[42] Notamment L.Mumford et G.Anders.

[43] À travers les recherches de M. McLuhan, F.Kittler, P. Breton ou A.Mattelart.

[44] En particulière, à partir des travaux de R.Castel, T.Le Texier, J.. Chapoutot ou G.Chamayou.

[45] Bien qu'il y ait un changement de registre entre l'analyse du pouvoir et l'histoire de la gouvernementalité, nous nous permettons ce déplacement, car ce qui nous intéresse, c'est non pas la discussion d'une ontologie du politique (qui, chez Foucault, va de la guerre aux rationalités ou aux mécanismes), mais de donner un cadre d'intelligibilité aux effets, aux dispositifs et à la mise en forme d'une société. C'est pourquoi nous ne nous intéressons pas au Foucault dit « tardif » et à ses considérations éthiques, à l'exception de sa lecture particulière du statut de l'actualité dans la modernité, sur laquelle nous reviendrons.

disciplinaires), notre thèse argumente que la *société de contrôle* peut être analysée à partir d'une autre *fonction* que nous définissons à partir de Foucault comme *l'optimisation des systèmes de différence* ou dans sa version abrégée, comme l'*optimisation des différences*.

Qu'entendons-nous par cette « fonction » ou par cette « différence » capable d'être « optimisé » ?

L'optimisation de la différence peut s'appliquer à toute *société* ; tout *pouvoir* « optimise » dans le sens où il se stabilise dans un *optimum* : *l'optimisation* est une force ouverte et récursive, donnée à *itérer* un *processus de composition* ou *pilotage* dans la *multiplicité* vers une forme. Cependant, l'expression *optimisation de la différence* implique aussi un paradoxe qui la définit et éclaire son sens comme *processus* : en tant que force *d'équifinalité*, elle vise, sinon à produire un *différentiel* au sens radical, à permettre d'une manière contrôlée plusieurs réponses à un même problème. Autrement dit, c'est une force qui, dans notre société, encadre, agence et projette les variations sur un plan unique différenciant, tout en suivant un modèle parfois oblitéré par des lectures du présent centrées sur les effets plutôt que sur les formes du pouvoir. En somme, si *l'optimisation de la différence* a un intérêt comme *fonction* c'est parce qu'elle s'articule dans notre société d'une autre manière que dans des *sociétés moulantes*, en concevant une « différence » nécessaire, mais qui doit devenir « pilotable » ou, justement, *contrôlable.*

Comment cette *optimisation* s'articule-t-elle concrètement ?

Pour rendre compte de cette *fonction* et première « figure temporelle », notre analyse se base sur trois axes : la *libéro-sécurité* (en tant que mécanisme) et la *communication* et *l'organisation* comprises comme positivités quasi transcendantes d'une *rationalité* dont la rencontre *résonne* autour du *contrôle*.

Le premier élément que nous présentons est la *communication* comprise comme principe de production des *milieux* à travers des *machines* de « contrôle de mots d'ordre ». Cette première approche cherche à aborder un phénomène que l'on peut identifier de manière intuitive : il existe aujourd'hui une prolifération des savoirs, des discours, des machines, des techniques autour de ce qu'on nomme « communication ». Donc, en pensant à son sens, son histoire et ses limites, on peut comprendre pourquoi « un monde plus communicatif » se présente dans notre société comme étant plus « souhaitable ». À partir du monde bâti par la communication (contemporaine), nous déclinons ainsi certaines caractéristiques par rapport à l'espace d'un tout communicatif voué à se

composer par la création et le maintien d'une interface : un espace « perfectible » qui explique pourquoi la communication a été sélectionnée par notre société et incarne une utopie (un « espace rêvé »). En somme, ce premier aperçu de la communication soutient que le contrôle dans la « révolution électronique » se distingue par sa force impérative (une traduction du pouvoir en mécanismes concrets d'affection) dans des espaces « ouverts » et « totaux », qui fonctionnent en « temps réel » où on agit sur les individus, sur leur corps, leur désir, leurs affects.

Ensuite, la deuxième figure qui émerge de notre examen de la première partie est la libéro-sécurité : une manière de nommer (dans la lignée de Foucault) la « liberté libérale » et ses mécanismes de gouvernance. Ce terme résume des technologies propres à un arsenal *gouvernemental* qui trouve une continuation dans le *néolibéralisme* selon une substitution tendancielle des *mécanismes* et *technologies disciplinaires normatifs*. Si la sécurité est synonyme de mécanismes d'action ad hoc, elle introduit, en résonance avec la communication, un monde où la réalité est gérée selon un modèle de normativité variable. La libéro-sécurité ouvre un nouvel espace de vie qui indexe l'avenir sur un marché souverain, selon une conception de la « vie » qui, par contraste avec les sociétés disciplinaires et leur optimum normatif, prend pour fonction concrète, au sens des lois du marché, l'optimisation de la différence. Nous étudions ainsi la traduction de cette « liberté libérale » comme un processus constant dans lequel certaines variables apparaissent comme flux premiers de ce type de contrôle : la *dette* (une forme *capitaliste* de la dette) et le *risque*, les deux, traductions d'un *impératif de prévention*. Nous tentons ainsi de comprendre comment, en étudiant la « vie » par rapport aux technologies visant à la contrôler, on observe un changement dans le rôle de la sécurité dans le néolibéralisme, lié à un changement de son statut ontologique et gouvernemental lorsque cette « vie » (comprise comme une « force combattant le désordre » dans un système) devient soumise au marché en tant que « cosmos » ou « grand sélectionneur ». Nous concluons ainsi que, comme dans le cas de la *communication*, la *libéro-sécurité* trouve un point de perfectibilité projeté dans une forme *utopique.*

Finalement, la dernière figure qui traverse l'analyse de notre première partie (et que, comme la *communication*, revient dans la deuxième) est « l'entreprise » ou, dans sa traduction plus générale, « l'organisation » comme objet. Comprise comme « grain de la société », l'entreprise se présente comme une figure qui rend compte d'une rationalité gouvernementale particulière : elle est un foyer de conception de techniques et de savoirs

projetés sur l'ensemble d'une société considérée comme multiplicité d'entreprises à assurer. Notre étude de *l'entreprise* et de sa « science autonome », le *management*, se propose ainsi de comprendre ses dérivations en technologies de « travail sur soi » ou de formation de « communautés ». Puis, à partir de la rencontre de ce type de *rationalité* avec sa version *néolibérale*, nous analysons comment au niveau de la *gouvernementalité* il se forme les mécanismes qui aujourd'hui se déplient pour gouverner. Notre analyse de *l'entreprise* essaye ainsi de comprendre, finalement, comment il se produit un *processus de managérialisation* des institutions (et donc des *espaces de vie*) où s'ancrent plusieurs des éléments qui coordonnent notre *société* au sens large : *l'efficacité*, la *vie entrepreneuriale* ou la *guerre pour la production* autour d'une *entreprise* que, comme *positivité abstraite,* dépasse le sens des entreprises concrètes en les projetant sur « l'organisation » (le fondement ontologique qui *constitue* la *société* comme s'il s'agissait d'un ADN).

Pour terminer cette présentation de notre première partie, nous pouvons dire que l'analyse de ces plans[46] vise, dans son sens ultime, à inscrire et à étudier les *figures temporelles* du temps du *contrôle* (*l'optimisation*, la *prévention* et la *synchronisation*) comme variations de l'impératif de « (se) mettre à jour » selon une rupture par rapport au temps de *l'enfermement disciplinaire*, par rapport au modèle dynamique de passage d'un « enfermement à un autre », et, enfin, par rapport aux *utopies du pouvoir disciplinaire* projetées sur l'histoire sous la forme d'un type de « progrès ». Les *mécanismes libéro-sécuritaires*, à partir de sa conception de *l'espace-temps* comme « réalité à gérer », le « gèrent » effectivement en majorant une *synchronisation* de « ce qui communique », devenu, au sens large, tout ce qui peut être colonisé. De même, la « visibilité communicative » ou la *participation* à portée infinie comme forme d'action s'accorde avec une *prévention* afin d'amortir les *antagonismes* et les « pathologies sociales » (transformées en « pathologies de la communication »), d'anticiper les *risques* à travers le maintien d'un lien pérenne avec des mécanismes de calcul. Pour assurer le bon fonctionnement du marché, ou même pour définir le *marché* comme espace de « bon fonctionnement » de la société, *l'entreprise néolibérale* se veut ainsi gérant ou souverain du réel en définissant un pouvoir donné à la *gestion de la vie* marquée par la *prévention*

[46] La *communication* et *l'organisation* sont des axes plus profonds, épistémiques, tant que la *libéro-sécurité* est une fonction traduite en mécanismes adaptables.

des faillites, *l'optimisation de futurs* et la *synchronisation* des temporalités. L'objectif de notre première partie est, en somme, d'expliquer ces propositions et de rassembler, de manière panoramique, les différentes études actuelles sur les *sociétés de contrôle* pour présenter une synthèse de ces « figures temporelles » desquels nous nous occupons dans la conclusion de cette partie.

Partie II : Épistème post-humaine et machines cybernétiques

La deuxième partie de cette recherche, plus brève, est dédiée à l'étude du *champ épistémique*, et, en particulier, à l'hypothèse de *Las palabras en las cosas*[47] de Pablo M. Rodríguez concentré sur l'un des points nodaux de Deleuze dans son *PS* : le diagnostic selon lequel les *sociétés de contrôle* introduisent des *machines cybernétiques*. Rodriguez lit la disparition de *l'homme moderne* qui *vie*, *travail et parle* en fonction des notions *d'information*, *de communication*, d'*organisation* et de *système*. Proche des auteurs avec lesquels il dialogue, cette disparition résulte en l'apparition *sciences post-humaines* dont le processus de formation, parallèle à la formation du *structuralisme*, s'initie au 18e siècle. La deuxième partie de notre recherche consiste ainsi à présenter, en suivant Rodríguez, les nouveaux *a priori historiques* de ces *sciences post-humaines*, en faisant spéciale attention aux propos des sciences proches de la *cybernétique*. Nous revenons ainsi sur la *communication*, *l'information* et *l'organisation* que pour Rodriguez sont au cœur d'une variation de la modernité par rapport au *structuralisme* selon un processus de formalisation qui est parfois identifié avec lui, mais qui aurait une autre histoire. Ce processus « d'autonomisation » et de « formalisation » des signes (dérivé des développements des *statistiques*, de la théorie mathématique de l'information et de la communication et, finalement, du problème de la calculabilité) a, en d'autres mots, donné lieu à de nouveaux « axes du savoir » qui ont donné la place à de nouvelles « régions » redéfinissant les « sciences humaines », en leur enlevant précisément son point d'appui sans passer par la conception saussurienne du signe et des systèmes qui sont « comme une langue », mais à travers un « système » fondé sur une *ontologie de l'information*. L'innovation de la *cybernétique*, qui plutôt qu'une science se présente comme une technique pragmatique de contrôle[48], apparaît ainsi comme un « structuralisme en action » qui met au premier plan la *fonction* en se concentrant sur la maîtrise des « boucles

[47] En français *Les mots dans les choses,* Buenos Aires ; Cactus, 2019.

[48] De gouvernement ou de pilotage, selon l'origine étymologique choisie par Norbert Wiener.

d'asservissement » et qui cherche à maintenir des êtres pérennes comme tâche civilisationnelle pour assurer la stabilité des formes de vie, d'une société, ou, en somme, des « systèmes » interrelationnels. Entre machines, cyborgs, humains, animaux et un « esprit » qui circule *sans sujet*, la *cybernétique* nous rend ainsi *post-humains* à partir d'un projet qui s'amorce déjà comme politique. Notre deuxième partie se termine donc par une analyse de Rodriguez qui permet de comprendre les litiges découlant de l'émergence du post-humain, communément associé aux auteurs dits « poststructuralistes », dont Foucault et Deleuze, mais qui peut également être rattachée à un programme présent dans le néolibéralisme hayékien ou dans certaines théories philosophiques inspirées de la critique de la modernité. Ces théories mettent de l'avant le concept de post-humain ou de plasticité ontologique, qui ne sont pas véritablement novateurs, puisque ce scénario a servi de toile de fond à la construction de notre monde depuis, au moins, le milieu du vingtième siècle.

Les deux parties de notre thèse divisent ainsi le problème des *temporalités* des *sociétés de contrôle* en deux plans : celui du *pouvoir-savoir* (ses *mécanismes*, *fonctions*, son aspect relationnel, ses *effets*) et celui du *savoir-pouvoir* (des *épistèmes*, *a priori historiques*, *formations discursives*). Elles imbriquent ainsi le plan large d'une cartographie[49] synchronique qui révèle un archipel des sciences et de discours et d'un plan diachronique dont l'intrication des différentes strates forme des singularités où le *contrôle* émerge comme le point d'arrivée de ce processus complexe. Finalement, au niveau de sa praxis, notre travail se guide par l'attitude foucaldienne de refuser un ordre *intolérable*[50] que nous identifions avec les « utopies du pouvoir » qui se rencontrent autour du *contrôle* : la *cybernétique* du groupe de Macy, le *néomanagement*, le *comportementalisme* et *le temps du néolibéralisme* sont des éléments d'un ordre perfectible que ses défenseurs, tels que des démiurges, pensent pour le monde. Si

[49] Terme propre du *Foucault* de Deleuze. Dans l'analyse de *Surveiller et punir*, intitulé « Un nouveau cartographe », Deleuze propose que l'œuvre inaugure dans la pensée foucaldienne une recherche qui surpasse l'univers des énoncés (celle de l'archive et de l'analyse du savoir) pour se diriger vers celle des multiplicités spatio-temporelles (institutions, pratiques punitives, pratiques de visibilisation qui permettent l'articulation entre savoir et pouvoir) réunies dans la notion de *diagramme* ou d'une carte : « Le *diagramme*, ce n'est plus l'archive, auditive ou visuelle, c'est la carte, la *cartographie*, coextensive à tout le champ social ». *Foucault*, p.42.

[50] Foucault se réfère, dans un bref entretien, à sa recherche sur la prison et son travail dans « Groupe d'information sur les prisons », comme le résultat de « percevoir l'intolérable ». L'expression a été ainsi reprise plusieurs fois pour rendre compte de ce qui motive ses recherches. *L'intolérable* (une autre façon de voir cette altérité qui conduit à l'étude de la norme) semble toujours être le point de départ à partir duquel Foucault construit ses *histoires de*…. « Je perçois l'intolérable » (entretien avec G Armleder), Journal de Genève : Samedi littéraire (« cahier 135 »), no 170, 24-25 juillet 1971 dans *DE* tome II, Texte 94, pp.203 — 206.

l'analyse de notre impératif de « mise à jour » traverse l'approche de différents objets, c'est au sens de cette « perfectibilité » propre à une utopie du gouvernement que quelque chose d'intolérable surgit, parce qu'il exclut ceux qui habitent d'autres mondes, auxquels ce qu'il resterait est de s'accorder.

Temps, où est ton aiguillon ?

Cette thèse répond à une préoccupation qui est passée par différentes formulations ; son objet est quelque peu général, mais son point de départ est néanmoins influencé par les coordonnées où notre question a surgi : un coin d'Amérique latine du Sud marqué par une ambiance intellectuelle néo-positiviste[51], par une longue tradition d'étatisation des luttes, par la récurrence imaginaire de penser toujours en termes de gouvernement, d'ingénierie, de gestion, et plus récemment, par une forme de néo-libéralisme « souple » qui répond à une volonté aveugle d'être en phase avec un monde qui « change malgré nous ». En termes concrets, elle peut être lue, comme un très long commentaire du *PS* de Deleuze ou comme une étude de quelques aspects de la lecture Deleuze de Foucault selon un geste qui ne cherche pas à synthétiser ou à comparer les développements de deux philosophes, mais à travailler en récupérant une manière de penser les problèmes. Dans ce cadre, elle se présente comme un espace de rencontre de différents auteurs qui se sont concentrés sur les mêmes indices autour du *contrôle* : qui l'abordent à partir du capitalisme et de ses *mutations* ou qui partent d'une analyse plus concrète des *dispositifs*, des *institutions* ou des *technologies de gouvernement*. Bien que différentes, tous les auteurs convoqués dans cette thèse voient dans le *PS* une « préface » pour un combat et se détachent d'une lecture *cybernétique*[52] de Deleuze ou Foucault.

Finalement, cette thèse peut se lire comme une recherche sur la manière dont « on vit » le temps aujourd'hui, ainsi que sur des utopies de l'ordre présent. Dans ce sens (peut-être, comme réaction), notre thèse ose même se montrer contingente par son vœu de mettre en évidence la contingence des forces déployées pour encastrer « notre » temps à travers le diagnostic d'une urgence qui galvanise. Chaque époque a ses futurologues et,

[51] Une ambiance où la philosophie s'allie de plus en plus, par exemple, aux sciences cognitives ou à des versions cybernétiques de la pensée : aux modèles d'un « système-monde » ou à un néo-utilitarisme pour dériver l'éthique.

[52] Parfois, en trafiquant sous ce terme les caractères propres au capitalisme ou au néolibéralisme technocratique. C'est pour cette raison que certains théoriciens traversés par sa lecture *post-humaniste* étasunienne critiquent la position « relativiste » ou « postmoderne » de la pensée Deleuzo-foucaldienne et voient dans le répertoire métaphorique machinique que Deleuze utilise, ou dans les positions ambiguës de Foucault sur le néolibéralisme, une forme d'alliance avec ce qui blesse dans le présent.

même si (l'Histoire le montre) ses ordres perfectibles et ses *designs* de futurs s'effondrent face à l'inattendue, le temps des *cybernéticiens*, des *théoriciens de l'organisation*, des *managers*, des *ingénieurs du bonheur* et de *l'harmonie* de notre époque et de ses utopies entrepreneuriales, informatiques, de la communication, de l'accélération ou de la prévention nous permet de spéculer sur ce qui en eux se présente comme aporétique. En effet, si le monde d'aujourd'hui semble être à chaque fois plus « actuel », il ne l'est pas moins que celui de toutes les époques dans lesquelles l'inattendu ou une forme positive du hasard a brisé les frontières de ses propres prévisions sur ce qui est possible. Une critique doit, au moins, faire de la place à cela. Notre temps et celle des sciences qui pensent la *synchronisation* des formes de vie, la *prévention* des avenirs dangereux et *l'actualisation* itérée d'un état préalablement identifié comme le plus stable. Mais, il est aussi le monde de la *collapsologie* et de l'*apocalypse* au coin de la rue. Et, il semble que, malgré les discours, les savoirs et les techniques qui essayent de maîtriser le *temps/devenir*, il y a toujours des forces que corrompent les prévisions et affirment la nécessité d'une attente active et hétéronome ; des forces inattendues, de *mauvais calculs* qui brisent les *savoirs* consacrés à prévenir le mal. Des forces qui trouvent ce monde crépusculaire et que, dues à son *manque d'imagination*, peut-être, heureusement, elles contribuent à condamner.

Partie I
Sociétés de contrôle
Qu'est-ce que les sociétés de contrôle contrôlent ?

Introduction à la première partie

Penser l'histoire avec Michel Foucault

Ainsi pensait-il que ce qui, dans l'histoire, échappe à l'histoire, ce n'est pas l'universel, l'immobile, ce que tout le monde, tout le temps, peut penser, dire ou vouloir. Ce qui échappe à l'histoire, c'est l'instant, la fracture, le déchirement, l'interruption (…) Il nous dit, lui, qu'il faut, aujourd'hui même, vivre autrement le temps[53]

À proprement parler, tout objet change à la mesure de son temps propre ; il subsiste même quand aucun autre n'existe ; il n'y a pas deux objets dans le monde qui aient la même mesure du temps. Ainsi, dans l'univers, il existe à un moment donné d'innombrables temps[54]

Épistémès, *sociétés*, *dispositifs*, *technologies*… penser l'histoire avec Foucault c'est parcourir des séries historiques marquées par des superpositions, des continuités brisées et de ruptures continuelles. Néanmoins, si nous voulons commencer notre recherche à partir de ces histoires, une première question se pose : dans quelle mesure pouvons-nous les reprendre, et surtout, pourquoi ?

Une première réponse surgit du geste de Foucault face à l'Histoire moderne : des refus dérivés en précautions qui font la force de ses œuvres au moment de sa publication. En effet, si, d'abord, Foucault a écrit *des histoires*, il l'a fait contre l'Histoire. « Je ne sais pas faire l'histoire du futur et je suis un peu maladroit à prévoir le passé »[55] dit-il en 1984, formule ironique évoquant une double distance par rapport à la ligne de rétroprojection moderne et à sa continuation comme prospection. Foucault ne présente pas dans ses œuvres un modèle de comment travailler avec l'Histoire[56] : ses *histoires* ne cherchent pas à redécouvrir un « réel » passé à partir des lignes causales, à remplacer un « fond » par un autre plus ajusté ou (sauf des rares intrusions spéculatives[57]) à prédire la société future. Ses histoires ne déplient pas un découpage des « longues tendances », elles refusent une

---

[53] Hommage de Michel Foucault à Maurice Clavel. « Vivre autrement le temps », 1979, dans *DE III*, t.268, p.790.

[54] Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1955 [1799], p.68.Dans Reinhart Kozelec. *Futuro Pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidos, 1993, p.14.

[55] « Le chef mythique de la révolte d'Iran », 1978, dans *DE III*, t.253, p. 714. C'est à la suite de ce « mauvaise lecture » journalistique par rapport à la révolution iranienne que le philosophe repense sa conception du pouvoir et d'une « libération » encore sans objet. Cependant, on peut sauver la phrase dans sa simplicité plus que dans le contexte qu'elle intègre en raison de l'attitude qu'elle présente.

[56] À l'exception de *l'Archéologie du savoir*, dont la tentative de systématisation sera abandonnée. La formule, ironique, va à l'encontre plus que de l'historien, du journaliste ou du politologue.

[57] Souvent face à des questions des autres qui insistent sur la prospection : (sans tenir compte de ses opinions mal vieillies sur la révolution iranienne), quelques paragraphes à la fin de *Les mots et des choses* ou *La volonté de savoir*, quelques commentaires sur les « sociétés des dangers », sur la dissolution de la discipline (face à « de nouvelles catégories des gens ») ou sur l'extension du contrôle social.

« marche de l'Histoire » subsumée à des itérations d'une logique, à la répétition d'une origine, aux vitesses d'un moteur. Les histoires de Foucault font de ces deux mouvements, la *restitution* ou la *projection* (linéaire ou circulaire) des gestes *soupçonneux* ; la proposition d'une « ontologie critique de nous-mêmes »[58] ouvre le travail aux passés multiples surgis de chaque « objet » problématique dont l'invention fait du « nous-mêmes » le résultat d'une *praxis*. Et, alors : comment partir des *histoires* constituées par cette *praxis* ? Comment le faire sans tomber sur son *simulacre* ? S'agit-il d'un refus ? S'agit-il de respecter des « précautions » propres à une *contre-histoire* ?

Commencer par un geste *intempestif* est déjà assez[59], mais nous pourrions dire que, malgré son caractère localisé et même, élusif, les histoires de Foucault pointent, par le biais du refus et comme son résultat, vers des traits proprement affirmatifs. Et, même si dire que ses œuvres se réunissent dans un « système » est difficile, elles partagent, à minima, une attitude, un mode de faire traversant toutes ses recherches.

Quelles sont ces recherches, qu'est-ce qui les différencie et, surtout, qu'est-ce qui les rapproche ? Peut-on appréhender « théoriquement » un mode de faire ?

Il est courant, à partir de l'*Introduction à l'usage des plaisirs*, de diviser les recherches de Foucault en trois *niveaux*, « trois ontologies singulières », « trois régions de l'expérience »[60] et si ces niveaux se révèlent comme des modalités positives d'abordage du passé pour interroger les objets avec lesquels le philosophe « s'est heurté » il les présente, encore, à partir du refus des formes « dangereusement proches »[61] : à partir d'un rejet réunissant les différents « niveaux ».

Ainsi, dit Foucault :

> Parler de la sexualité comme d'une expérience historiquement singulière supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles d'analyser, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent : la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité. Or, sur les deux premiers

[58] « Qu'est-ce que les Lumières ? », 1984, dans *DE IV*, t.339, p.577.

[59] Sinon, regardons comment à partir du néo-positivisme et de son antihumanisme, on reconstruit aujourd'hui des histoires anthropologiques, biologiques ou même sociales, ancrées dans un « homme » dilué dans le monde, mais dans un seul monde et un seul temps.

[60] « En fait, on le voit concentré [Michel Foucault] sur trois *régions de l'expérience*, dont la structure commune nous installe à mi-chemin de deux extrêmes qui seraient soit un système de pensées, soit l'éparpillement de sujets empiriques approchés en détail (…) » Balibar, Etienne. Introduction à *l'Ordre et temps de la philosophie de Foucault*, *op cit.,* p.25.

[61] Formule de Foucault pour éclairer les rapports entre sciences humaines et philosophie dans l'Âge moderne. Les sciences humaines tendent à se formaliser afin d'atteindre une certaine autonomie, s'éloignant ainsi de la spéculation philosophique. Le « danger » est ici inversé : ce n'est pas que la démarche de Foucault soit trop proche de la philosophie, mais qu'il soit parfois lu comme un historien des idées ou de l'idéologie.

> points, le travail que j'avais entrepris antérieurement — soit à propos de la médecine et de la psychiatrie, soit à propos du pouvoir punitif et des pratiques disciplinaires — m'avait donné les outils dont j'avais besoin ; l'analyse des pratiques discursives permettait de suivre la formation des savoirs en échappant au dilemme de la science et de l'idéologie ; l'analyse des relations de pouvoir et de leurs technologies permettait de les envisager comme des stratégies ouvertes en échappant à l'alternative d'un pouvoir conçu comme domination ou dénoncé comme simulacre. (…) Un déplacement théorique avait été nécessaire pour analyser ce qui était souvent désigné comme le progrès des connaissances : il avait conduit à s'interroger sur les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir. Il avait fallu aussi un déplacement théorique pour analyser ce qu'on décrit souvent comme les manifestations du « pouvoir » : il avait conduit à s'interroger plutôt sur les relations multiples, les stratégies ouvertes et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice du pouvoir. Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le « sujet » ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet.[62]

Trois régions connues, trois champs d'objets possibles se dessinent : pratiques discursives dans l'archéologie, relations de pouvoir dans la généalogie, et processus de subjectivation (et les sujets qui s'y plient) dans les histoires de la sexualité. Chaque « déplacement théorique » surgit pour se dépourvoir des différents visages de l'Histoire, faisant la place pour que cette manière particulière de faire émerger une perspective détachée de l'Histoire puisse émerger.

D'abord, sans *fausses croyances*[63] à dépasser par la modalité du « vrai », sans un fondement objectif pour déplier une description visant un quelconque progrès[64], une histoire autonome de la *science* (ou du *réel*) *vs l'idéologie* se dissout : *l'archéologie* ne fait pas de distinction entre hiérarchies de discours et, bien que l'histoire archéologique soit épistémique, elle n'est pas une « histoire de sciences ». Une histoire vue à partir des « découvertes » tomberait dans ce que le philosophe appelle une « extrapolation » par laquelle « les structures suffisent à définir pour une science la loi historique de son apparition et de son déploiement », tandis que « d'un mot, le savoir n'est pas la science

---

[62] « Introduction à l'usage des plaisirs », dans *DE IV,* t.338, p.578.

[63] Foucault n'établit pas une différence entre un niveau « illusoire » et une réalité scientifique, ni de la science ni de la domination, entre une fausse conscience et conscience révolutionnaire. Paul Veyne parle ainsi du « positivisme » de Foucault : il refuse le dualisme selon lequel il y aurait des objets structurés plongés dans une superstructure historique (la généalogie remplissant « entièrement le programme de l'histoire traditionnelle ; elle ne laisse pas de côté la société, l'économie, etc., mais elle structure cette matière autrement, à partir des pratiques ». *Op. cit.* p.427). Les *pratiques discursives* et *non discursives* s'inscrivent dans un rapport à partir duquel la vérité apparaît comme un effet, entre autres où l'idéologie (le concept lui-même) devient l'effet du scientisme d'un certain marxisme. L'idéologie est à cet égard, en tant que concept, comme dit Deleuze de manière très élégante, « la poussière soulevée par le combat » (*Foucault*, p.36). Deleuze parle, comme Veyne, d'un positivisme de Foucault, mais d'un « positivisme raréfié » où « derrière le rideau, il n'y a rien ä voir », « il n'y a rien avant le savoir, ni en dessous » (p. 61). Foucault lui-même, parle de son propre positivisme dans *AS* (pp. 164 - 165).

[64] Nous pourrions objecter que l'histoire scientifique telle que celle de Kuhn inclut l'existence des « anomalies » aussi bien que l'histoire projective du progrès se reconnaît aussi sensible à l'erreur. Néanmoins, l'histoire, avec ses « anomalies » (comme les prédictions à corriger par les modèles d'historisation), affirme le rôle organisateur de la science. La vérité change, mais elle revient toujours en boucle avec la promesse d'un nouveau modèle, sinon plus exact, plus complet et encore relatif à la « communauté scientifique », juge ultime de la vérité.

dans le déplacement successif de ses structures internes, c'est le champ de son histoire *effective* »[65]. Autrement dit, la science ne découle pas des lois de la science. Outre le constat que la science « se construit » dans une « société »,[66] *savoir* fait émerger des *positivités* à partir d'un champ de *problématisations*[67] à recréer en permanence en fonction du problème qui nous occupe, afin d'échapper à une forme d'Histoire « légendaire » où, comme dit Pierre Mâcherai, « on ne montre le passage du faux au vrai qu'à la condition de présupposer le vrai, au départ ».[68]

Deuxièmement, une histoire politique comme celle de luttes entre catégories formelles pourrait difficilement surgir en absence de dominants et dominés[69]. Contre la théorie politique, les *relations de pouvoir* introduites par Foucault et les *technologies gouvernementales* tissent un champ où le pouvoir *circule* et le gouvernement opèrent par la projection d'un certain *ratio*, par certains mécanismes qui ne sont pas toujours (au sens courant du terme) répressifs. Une théorie de la « liberté » qui chercherait, comme point d'appui, un « dominé » cède ainsi la place à la figure des « processus d'émancipation », « pratiques de liberté » ou même une certaine forme de « subjectivation » qui sorte du cadre. La « libération » (*réactive*, mais, aussi, parfois, *active*) est toujours en rapport à un

---

[65] « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », Cahiers pour l'analyse, n° 9 : Généalogie des sciences, été 1968, pp 9-40, dans *DE I*, t.59, p.444.

[66] Quel objet ne serait pas « construit » dans un monde humain ?

[67] « (…) l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.) ». « Le souci de la vérité » (entretien avec F. Ewald), *Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, pp. 18-23. Dans *DE* IV, t.350, pp. p.1489. En ce sens, le travail du philosophe et le « collage » qu'il compose dans le champ conceptuel apparaissent également comme une question proche de celle de la « problématisation », cette fois, dans le champ virtuel de la réflexion philosophique en tant que problème d'adéquation. Comme le disent Deleuze et Guattari : « (…) les concepts doivent intervenir, avec une zone de présence, pour résoudre une situation locale. Ils changent eux-mêmes avec les problèmes. Ils ont des sphères d'influence, où ils s'exercent en rapport avec des drames et par les voies d'une certaine "cruauté". Ils doivent avoir une cohérence entre eux, mais cette cohérence ne doit pas venir d'eux. Ils doivent recevoir leur cohérence d'ailleurs. » *Qu'est-ce que la philosophie ?* p.3.

[68] Macherey, Pierre. *De Canguilhem à Foucault*. Paris : La fabrique, p.40. Macherey se réfère ici à ce contre quoi les histoires de G. Canguilhem luttent, ce qui est applicable à Foucault. De manière similaire, Foucault lui-même dit dans *STP* à cet égard : « Ce qui distingue ce qu'on pourrait appeler l'histoire des sciences de la généalogie des savoirs, c'est que l'histoire des sciences se situe essentiellement sur un axe qui est, en gros, l'axe connaissance-vérité, ou, en tout cas, l'axe qui va de la structure de la connaissance à l'exigence de la vérité. Par opposition à l'histoire des sciences, la généalogie des savoirs se situe sur un axe qui est autre, l'axe discours-pouvoir ou, si vous voulez, faxe pratique discursive-affrontement de pouvoir. » *STP*, p.154.

[69] Thèse de *SP* avec la présentation du pouvoir comme relation, mais aussi une analyse historique concrète de l'origine du pair dominant/dominé. Foucault fait une généalogie spécifique des discours historiques des *dominants/dominés* et de la forme spécifique du *vainqueur vaincu* (une *généalogie* du discours qu'il appelle *historico-politique*) dans *Il faut défendre la société*. Il voit dans la construction de ce discours la préfiguration de *l'histoire comme histoire de la lutte des classes*, dont le pair prolétariat/bourgeoisie récupère la structure du « couple monstrueux » propre à la guerre des races. *Il faut défendre la société. Cours au collège de France 1975 – 1976.* Paris : Gallimard, 1997, p.150.

état contingent, et, quand elle a lieu, elle reconfigure par *nécessité*[70] le champ du *pouvoir-savoir*, le champ du gouvernement et du gouvernable.

Finalement, une histoire universelle du « sujet » ou de ses aventures dans le temps du monde[71] ne tiendrait pas sans un axe d'ancrage transhistorique, sans un moment (individuel ou historique) de *prise de conscience*, sans une *raison transcendantale* crépitant dans ce « sujet » (parfois, malgré lui), sans une structure psychique originaire (inconsciente ou langagière), sans une matrice de besoins ou comportements proprement « humains » ou un réservoir des formes originales, archétypiques,[72] tel qu'un détail combinatoire des structures ou invariables anthropologiques[73]. C'est évident que la question de « l'origine » ou de « l'original » n'est pas celle de Foucault : même si cette « origine » émerge toujours chez certaines philosophies de l'histoire « d'après-coup »[74], celui-ci ne serait pas une structure itérée, mais une forme historique de l'histoire (elle-même) historisable.

En résumé, les différents visages de l'Histoire par rapport aux grandes catégories (de la science, la politique, du sujet[75], de sciences humaines) montrent, pour Foucault, une faiblesse relative aux différents points de fixation, parfois explicits, parfois submergés sous des *couches* du « non pensé » : l'Histoire du *vrai/faux* ou celle des *dominants/dominés,* est, d'un point de vue *radicalement positif*, non historique, car elle suppose un monde doublé où la division opérée dans la conformation de ces binômes les durcit, sinon comme des *transcendants*, du moins comme des charnières historiques ou *quasi-transcendantales*. Autrement dit, ces histoires « objectivées » oblitèrent son objet à travers une théorie unique de la « mesure du temps » parce qu'elles ne peuvent pas remettre en cause la boucle sur laquelle elles se fondent. L*'Histoire* en majuscule et ses dérivations s'appuient ainsi sur des axes qui étouffent ce à quoi il faut *faire de la place* : des *modes d'énonciation*, de *visibilité*, *d'expression* toujours rares, des *effets* pour rendre

[70] Peut-être l'un des rares aspects « nécessaires » de la pensée de Foucault par rapport au pouvoir et la domination, une *nécessité* proprement *contingente*

[71] De quel monde en particulier viendrait ce sujet ?

[72] Ce trait éloigne Foucault, comme on a déjà dit, d'une *histoire des mentalités* comme il l'indique dans *MC* et *AS*. L'histoire de mentalités suppose un système de croyances ou des discours émanant « des grandes options théoriques » (*MC,* p.166) et donc des régions hiérarchiques et autonomes de la pensée qui déterminent une *doxa*. La *mentalité* apparaît encore comme un concept reliant les discours selon un axe *prédiscursif* (*AS*, p.32).

[73] La différence sexuelle, la différence entre l'homme et l'animal, en synthèse, la différence entre « l'un et l'autre » traverserait, pour ces lectures, une histoire « humaine ».

[74] Nous pensons à « l'origine » hégélien tel qu'interprété par Salvoj Žižek, Mladen Dolar ou Alenka Zupančič, un paradis perdu *a posteriori*.

[75] Avec sa variante hégélienne : sujet de l'Histoire.

compte d'une telle ou telle *positivité* historique dont la constitution dans la « région médiane de l'histoire »[76] est dynamique, sujette aux *processus* de formation, de stabilité, de variation et, finalement, de dissolution. On pourrait dire que ce qui rassemble les histoires de Foucault est ainsi cette focalisation sur des *effets* qui, comme des vagues sur la mer, rendent compte d'une fragile permanence et puis d'un effacement.

Ainsi, à risque de les dissoudre dans « ce qu'elles ne sont pas », nous arrivons aux traits positifs surgis de cette détermination minimale issue d'un mode de faire : à partir des histoires et des concepts hétérogènes, peu importe l'axe ou le niveau choisi, les histoires de Foucault partagent, ne serait-ce qu'en raison de cette attitude ou cet éthos critique (qui dit « non », crée, « fait la place »), des caractéristiques affirmatives traversant les « trois champs », des plages critiques pour la pensée afin de vivre autrement le temps. Nous revenons à nouveau à notre question : qu'est-ce qui caractérise les histoires de Foucault, ses histoires nouées à une *attitude*, ces histoires des *effets*, ces histoires qui *font de la place* ? Ou, encore, qu'est-ce qui caractérise les histoires faites à partir de ce que Foucault a ouvert ?

D'abord, au niveau formel du refus de l'Histoire comme Histoire unique, les histoires de Foucault se déroulent entre des espaces simultanés et qualitativement différents (*époques, épistémès*, *âges, formations, sociétés*) dont les projections sur un quelconque plan de rencontre annuleraient la virtualité de leur non-conformité. La fracture du plan historique multiplie les temporalités à travers un prisme qu'en incluant cette même ligne comme un des faisceaux, fait d'elle-même un cas entre autres[77]. Autrement dit, les histoires de Foucault partent des *niveaux* mais, plus que des couches sur une même entaille, ils peuvent être compris comme une série des parallaxes[78] : indépendamment de la dimension concernée, le *perspectivisme* est la caractéristique commune qui accompagne toutes ces approches.

Deuxièmement, les histoires de Foucault sont toujours le résultat d'une *actualisation critique* (issue d'un retour sur la *virtualité* latente d'un problème présente). Elles sont une réponse soumise à une dimension de l'ordre de la *décision* qui se

[76] *MC*, p.147.

[77] Plus simplement, les différentes approches de l'histoire de Foucault sont explicitées dans leur problématique : partir d'un système, d'une archive, de relations de pouvoir est un point de départ explicite qui n'annule pas les autres et qui ne cherche pas à s'intégrer dans une théorie générale de l'histoire, même si certains auteurs jonglent pour réconcilier les trois axes.

[78] Au sens de Nietzsche, dans *Le Gay savoir*.

reconstitue toujours dans des inventions qui découlent de l'expérience de l'analyse plus que d'une analyse restitutrice de l'expérience. Autrement dit, les histoires de Foucault ne peuvent pas se dire que comme un récit propre à un présent de l'énonciation : le chercheur porte un regard motivé face à une masse *d'énoncés*, *de pratiques, de discours* et c'est à partir de la distance entre les soupçons ancrés au présent et un constat symptomatique qui émerge et se manifeste quelque chose d'*intolérable*, moteur de la *décision*[79]. C'est pourquoi Foucault a toujours fait des *histoires de…* : des histoires de la folie (et donc de l'asile, des fous et de ses misères), de la maladie (et donc, des cliniques et ses « corps malades », des savoirs qui les définissent), de la punition (et donc des prisons, des prisonniers/délinquants, des enfermés), des sciences humaines (et de ce qu'on appelle « l'homme »), du gouvernement et de son désir, de la *sexualité*[80] et les *dispositifs* qui la capturent. En somme, des *histoires de…* qui réactivent, face aux désignations et catégories, un litige politique : celui sur « le même et de l'autre », les « gouvernants et gouvernés », les « hommes et les non-hommes », les « normaux et les monstres ».

Troisièmement, les histoires de Foucault ont produit des expressions surgies de ces « déplacements théoriques ». Passées par le tamis du temps, en raison de ses mouvements constants et prolifiques, elles se sont constituées comme un ensemble de « concepts », ou, pour le dire autrement, des mots d'auteur (archéologie, généalogie, dispositif, pouvoir, etc.). Quand on les met en relation avec sa propre œuvre, quand on les distille dans des dictionnaires, elles deviennent un réservoir effectif de stratégies, des perspectives, des expériences de la pensée qui ouvrent plusieurs lignes de travail. Le legs de Foucault a permis ainsi la formation d'une exégétique, rendue possible par les immenses archives qu'il a laissées. Puis, sa « théorie comme boîte à outils » a permis, même si loin du contexte d'énonciation de l'expression[81], une sorte de « philosophie » ou

[79] Comme indique Sardinha : « Le savoir, le pouvoir, l'éthique ne sont jamais regardés hors du temps, mais font toujours leur apparition dans le contexte des archéologies et des généalogies. Ils sont les sols dont il s'agit d'exhiber les failles, les territoires dont il faut raconter les grands réaménagements, jusqu'à la pleine conscience de combien ce qui paraît solidement acquis est en réalité le résultat de contingences, un résultat à tout moment susceptible de basculer et de se défaire. » *Op cit*, p.27

[80] À la suite de Nietzsche et en particulier de Georges Canguilhem, Foucault met en pratique ce que le philosophe médecin disait déjà en 1943 : « C'est dans le présent que les problèmes sollicitent la réflexion. Si la réflexion conduit à une régression, la régression lui est nécessairement relative. Ainsi l'origine historique importe moins en vérité que l'origine réflexive. ». Canguilhem, G. *Le normal et la pathologie*. Paris : Puf, 1972 [1943], p.30.

[81] Il semble que le sens que la « boîte à outils » prend chez Foucault n'est pas celui d'un ensemble des concepts cohérents tel que dans la formation d'un système ou une méthode pour faire face à toute situation historique, il s'agirait plutôt d'avoir conçu une manière (comme nous l'avons vu, à travers des limites et des indices pour identifier l'espace de formation historique de chaque objet) de s'approcher aux *situations*. En effet, Foucault écarte l'hypothèse d'un « système » (une notion encore présente dans *AS*) dans un entretien avec J. Rancière de 1977 : « La théorie comme boîte à outils, cela veut dire : qu'il s'agit de construire non un système, mais un instrument : une logique propre aux rapports

des approches dites *foucaldienne(s).* Certains auteurs cherchent un *système*[82] capable de réunir ces « outils » ; d'autres, s'appuient sur un ou plusieurs d'entre eux pour les projeter dans le passé ou les confirmer dans un présent (toujours et par définition) plus présent. La *biopolitique* peut ainsi apparaître dans la cité grecque, l'Empire romain ou l'Amazonie, ou se renouveler pour parler des *réseaux sociaux* et les *données comportementales* qu'ils absorbent et amortissent. Ou, encore, la « boite à outils théorique » ou les objets que Foucault restaure (pour les dissoudre) devient la pierre angulaire des nouvelles « théories » qui, au lieu de placer la *praxis* sur le geste anti-théorique et désontologisant, projette les analyses sur un nouveau cadre normatif, sur un Foucault « théoricien de… » : de la « sexualité », de la « politique » ou des « bonnes pratiques de soi »[83]. Ce sont des perspectives, plus ou moins riches (parfois immensément riches, parfois, des calques sur des calques) qui se positionnent sur une ligne qui consisterait à suivre le geste de Foucault en relisant les œuvres ou les cahiers du philosophe ou, surtout dans le deuxième cas, à essayer de repenser ses concepts face aux « nouveaux problèmes » : tel ou tel objet surgi comme nouvelle présentation extensive ou partielle du *pouvoir disciplinaire*, tel ou tel objet comme prolongation d'une histoire para-achevée de la *gouvernementalité*.

Finalement, à partir d'une autre stratégie, les œuvres de Foucault, ses soupçons et son *attitude*, ont permis l'émergence d'une autre stratégie de lecture qu'en faisant l'économie du poids de la lettre s'approprie du geste. Sans faire de sa philosophie un « système » ni un ensemble de « théories », la célèbre pratique *historico-philosophique*[84]

---

de pouvoir et aux luttes qui s'engagent autour d'eux ; cette recherche ne peut se faire que de proche en proche, à partir d'une réflexion (nécessairement historique dans certaines de ses dimensions) sur des situations données. ». « Pouvoir et stratégies », entretien avec Jacques Rancière dans *Les révoltes logiques*, N° 4, 1er trimestre de 1977, Paris : Éditions Solin, p.95.

[82] La quête d'une cohérence capable d'intégrer toutes ses œuvres : comme nous le voyons dans la note précédente, Foucault lui-même, nie un tel système. Il exprime même dans plusieurs interviews comment les penseurs qui l'ont le plus influencé (Jean Hippolyte, George Canguilhem, Pierre Klossowski, entre autres) n'ont pas construit un *système,* sinon une philosophie qui part des expériences.

[83] *Cf.* David Halperin, « Forgetting Foucault : Acts, Identities, and the History of Sexuality », dans *Representation*, Été 1998, pp. 93-120. L'article d'Halperin (qui s'oppose explicitement à Baudrillard et son *Oublier Foucault* en déployant implicitement l'argument selon lequel celui-ci se serait concentré non pas tant sur Foucault que sur ces dérives), soutient quelque chose d'aussi évident que parfois esquivé et dont les effets seraient éventuellement très visibles : *L'histoire de la sexualité* n'établit pas une feuille de route pour caractériser la sexualité ou produire une « meilleure théorie » ; son travail pointant plutôt vers une anti-totalisation théorique de l'objet.

[84] Ou pratique *historico-critique*, définie de plusieurs manières dans « Qu'est-ce que la critique » : « (…) se faire sa propre histoire, de fabriquer comme par fiction l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité dont les historiens ne s'occupent pas. ». « Qu'est-ce que la critique ? » dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Compte rendu de la séance du 27 mai 1978. Paris : 1990, Armand Colin, p.35 — 63.

se répète en tant que récréation : plutôt qu'une philosophie ou des études *foucaldiennes*, l'on peut parler ainsi des histoires *proches de Foucault* ou (comme le dit Olivier Razac) *avec Foucault*. Une manière de faire où, plutôt que d'être « fidèles » à sa pensée, on reprend cette *critique* qui éveille la *critique*.

Comment étudier l'histoire qui nous intéresse *avec Michel Foucault*, comment travailler avec ses « concepts », ses « outils », son « style » , ses textes ?

Dans le cadre de la première partie de ce travail, nous nous sommes proposé de nous placer entre toutes ces approches. Sans oublier que les catégories historiques de Foucault doivent être restituées dans leur contexte d'énonciation et dans la galaxie que ces différentes œuvres conforment, nous tentons, face aux nouveaux objets avec lesquels nous nous heurtons, de les mettre en relation avec ses histoires sans une révision exhaustive. Les œuvres de Michel Foucault et de Gilles Deleuze, l'énorme archive du premier et la créativité proliférante du deuxième le permettraient, mais nous avons essayé d'esquiver la grande force de gravitation imposée par la marée des textes des auteurs. En somme, notre un travail serait certainement très mauvais s'il était lu comme « foucaldien » (ou « deleuzien »), justement, parce que nous avons voulu faire *avec Foucault* (et *avec Deleuze*).

L'hypothèse des *sociétés de contrôle*

Le *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle* introduit de Deleuze des hypothèses aussi diffuses que fécondes par rapport au moment de son écriture[85]. C'est peut-être pourquoi, reprise de manière libre, l'expression « sociétés de contrôle » fonctionne souvent comme une référence quelque peu indéterminée : elle peut être mise en jeu pour parler des réformes néolibérales, du capitalisme et de ses *mutations* récentes, de la « technocratie », de la « culture d'entreprise » ou des « nouvelles technologies » de l'information et de la communication. Le *PS* a ainsi la force de réunir de différents éléments, d'abord, parce que ces références sont « signées » Gilles Deleuze, mais, aussi, parce que l'on peut penser les intuitions du philosophe comme une « préface »[86] dont la

[85] Avec des références, d'abord à la *société disciplinaire* à la *cybernétique*, au *pouvoir pastoral* et à la *gouvernementalité*, à Gibert Simondon (à travers le concept de « modulation »), à Robert Castel (à travers le concept de « risque ») ou à Lewis Mumford, au *marketing* et au *management* (dans une référence probable à Etchegoyen, selon l'expression « âme de l'entreprise »).

[86] Jason Read, avec une expression bien choisie, parle de l'hypothèse des *sociétés de contrôle* et du *PS* comme d'une « préface ». Read, Jason. « Le post-scriptum comme préface : théoriser le contrôle après Deleuze » dans *Coils of the Serpent*, n° 6, 2020. La traduction en français disponible dans *Variations*, n° 24, 2020.

valeur résulte de tirer des fils qu'il a tissés. Écrire sur les *sociétés de contrôle*, c'est, ainsi, se confronter au problème de cette indétermination, aux usages quelque peu référentiels et à cette série des « pistes » en attente du développement, ce qui introduit, au moins, certaines questions : peut-on étudier le *contrôle* comme s'il s'agissait d'un « concept » sur la base des apparitions fragmentaires ou, justement, des « intuitions » ? Quelle serait, sinon la spécificité, l'opérabilité d'une réflexion en termes de *contrôle* s'il n'est jamais proprement défini ou même, si une « définition » n'est pas l'enjeu le plus pertinent ?

Une première réponse consiste à inscrire l'expression dans l'histoire d'un dialogue qui poursuit les développements de Foucault (1986). Il faut alors lire les textes sur le contrôle comme un « programme de recherche » sur ce que Deleuze considère comme un nouveau diagramme du pouvoir. Les *sociétés de contrôle* seraient ainsi le signe d'une *rupture* avec le *diagramme disciplinaire* et donc d'une *nouvelle carte des forces* composée de nouvelles *machines*, de nouvelles *fonctions*, de *nouveaux agencements*, ou, en somme, de ce qu'entre les deux philosophes se configure comme une « société » (ou « société de… »). Cependant, aborder l'expression à partir de cette relation introduit aussi un autre problème d'indétermination, surgit, justement, de ce dialogue. En effet, la « traduction » que Deleuze fait de l'œuvre de Foucault résulte en une analyse qui traverse de différents types de théorisation de l'auteur de *Surveiller et punir* et les réunit de manière hétérodoxe : la manière comment Deleuze s'approche aux *sociétés de contrôle* est plus ou moins assimilable à des différents de concepts issus des différents moments de la pensée de Foucault et même, des théoriciens inspirés par lui. Autrement dit : pourquoi parler des *sociétés de contrôle* et pas, par exemple, des *sociétés de sécurité ou de dangers* (ou, avec Robert Castel, de *calcul de risques*) ou de *société de l'instrumentalisme,* comme le fait Shoshanna Zuboff ? Pourquoi ne pas parler *d'une gouvernementale néolibérale* ou de *sociétés d'entreprise* (ou, comme on le verra, *managériale*) *?* Pourquoi ne pas parler des *sociétés de contrôle* avec un complément : *de contrôle du bios social*, de *contrôle des populations ?* Pourquoi ne pas intégrer ce qu'indique Deleuze dans une grande formation (comme l'ont fait tant d'auteurs) telle que « le capitalisme tardif » ou « mondial intégré », « cognitif », « biopolitique » ?

Toutes ses expressions, lectures et lignes d'analyse incluent des traits de ce que Deleuze introduit dans son *PS*, le problème ne surgissant pas de borner un « cadre conceptuel » ni de faire la différenciation entre les « bons et les mauvais usages » de Foucault (ou Deleuze), mais de reprendre, entre toutes les voies, celles capables de

traverser ces différentes lectures et hypothèses : de donner au *contrôle* un certain statut singulier. C'est ainsi que, face à ce problème, afin d'aborder les textes et concepts de Deleuze (et Foucault), nous avons choisi de nous concentrer sur un axe que, toute en respectant les enjeux ouverts par les deux philosophes (et ses lecteurs), les récupère sous une certaine lumière. Cet abordage découle de nous concentrer sur le problème de cette thèse, le problème du *temps/devenir* présenté dans notre introduction sur comment les *sociétés de contrôle gèrent*, *produisent* ou *réticulent* des *modes différenciation*[87] *dans le temps, par rapport au temps et aux temporalités*. Autrement dit, comme forme dérivée de notre question sur *l'actualisation* ou « la mise à jour » et puis sur la *différenciation* (ce qui inclut *l'individuation*, *l'individualisation*, les *pratiques divisantes*[88]), nous avons essayé de construire une *grammaire* sur les *modes* par lesquels dans notre *société* se constituent (ou, justement, *actualisent*) des *individus* par rapport à certains espaces et selon certaines *opérations temporelles*.

Mais : qu'entend-on par *différenciation* dans le contexte spécifique de cette question, maintenant dirigée vers le *contrôle* ?

La *différenciation* peut être comprise comme le résultat concret d'un *champ de pouvoir*, comme une série de *forces actualisantes* (manifestées et arrangées à travers de

---

[87] Chez Deleuze, la *différenciation* (avec « c ») renvoie à *l'actualisation*, par opposition à une différentiation (avec t) dont le plan est celui du *virtuel*. Comme il propose dans *DR* (en parlant du plan des idées, mais extensive à tout champ de formation) : « tandis que la *différentiation* détermine le contenu virtuel de l'Idée comme problème, la *différenciation* exprime l'actualisation de ce *virtuel* et la constitution des solutions (par intégrations locales) » *DR*, p.270. Sans chercher à réintégrer une analyse qui nécessiterait une autre thèse ou au moins une extension de celle-ci (déjà très longue), dans son sens le plus général, la différenciation (avec « c ») montre pour Deleuze comment, à partir d'un plan de *différentiation* (avec « t ») dérivent des « problèmes », ceux-ci *s'actualisant* en choisissant des *réponses* possibles (selon une analogie, dans *DR*, avec l'évolution). Comme l'illustre de manière heuristique Vitalli Rosetti dans son étude des deux termes et de leur histoire : « Le virtuel est le principe de mouvement qui n'est ni dans la chose ni hors d'elle, puisqu'il met justement en relation le dedans et le dehors. La *virtualité* n'est ni externe ni interne. Elle est indépendante de la cause et de l'effet, car elle se trouve entre les deux, elle est quelque chose d'autre. Le virtuel n'est ni l'architecte, ni la maison dans la tête de l'architecte, ni la maison construite. Il est la relation qui met la maison dans la tête de l'architecte en tension avec la maison construite » (O*p cit*, p.56). C'est ainsi que le problème du *actuel/virtuel* est projetable aux « solutions » au *problème* de *l'individu* et de *l'homme*, de la *multiplicité humaine*, de la *société* qui change à chaque époque par rapport au champ de *problématisations* de ces « solutions ». C'est aussi, en ce sens, que la *différenciation* à laquelle nous nous référons ne doit pas être comprise en termes du *regard sociologique* (c'est-à-dire comme des mondes relativement « autonomes » selon des *identités* déterminables par une codification ou dérivés d'une subjectivation sociale locale : ethnie, famille, nationalité, classe, appartenance institutionnelle, culture, etc.). En particulier, elle ne doit pas être comprise au sens bourdieusien comme ce qui aurait lieu dans des « sociétés (hautement) différenciées », des sociétés comme la nôtre, marqué par la spécialisation dans la division du travail et où prolifèrent des « identités » relatives à des positions dans un « champ » mesurable des « capitaux ». La *différenciation* comprise de cette manière, ne regarde pas le *processus* de la formation de ce *champ sociale* ni, encore, l'instabilité, la variabilité, la porosité de ses « catégories » qui antécédent les « études du terrain » du sociologue. En bref, la *différenciation* est un *processus* constant, le *différencié* répondant à l'étude de *l'effet* qui surgit d'après-coup. De la même manière que la *subjectivation* ne peut être projetée sur un *sujet* ou une *identité* tout faits, l'étude de la *différenciation/différentiation* est alors l'étude de ce *processus*, de son *allagmatique*, de ses *mécanismes* et donc, de son ouverture.

[88] C'est l'une des façons dont Foucault définit son travail, en s'intéressant aux « pratiques divisantes » et aux « mécanismes d'individualisation » du *pouvoir*, ce qui traverse la plupart de ses *histoires de…* Nous pouvons aussi comprendre ces « pratiques » (en poussant le sens) comme des *synthèses disjonctives* que Deleuze analyse dans *DR*.

rapports, *mécanismes*, *technologies et technologies de gouvernement*) qui agissent et configurent un *champ social* selon un plan qui « encastre » tendanciellement le *temps/devenir*. C'est ce que, dans une *société*, d'abord, fait que « l'on » *différencie* les uns des autres, mais aussi, de manière dynamique, le *temps/devenir des uns et des autres* : c'est une sorte de forme de *partage temporel*. Le premier sens de la *différenciation* peut être compris, comme ce qui, dans un axe synchronique, découpe des catégories du devenir, les ordonne, les coordonne, les compte, les répartit dynamiquement selon un plan de *fonctionnement* que Deleuze identifie (l'analogie est évidente) avec une *machine* gérant des *flux*. En somme, il s'agit d'une compréhension de la « différence » vue à partir d'une carte objectivée, d'un *milieu* déjà agencé, du *lieu* fini que les individus et la multiplicité humaine habitent. En deuxième lieu, nous comprenons la *différenciation* comme le *processus* qui a lieu dans ce *champ de forces assujettissantes*[89] et *subjectivantes*[90] que, pour les individus eux-mêmes, se projette sur un *temps du vécu* (tant concret que relatif au désir) : elle peut être comprise comme un *espace d'affection* traduit en un *horizon d'avenirs* produit par des mécanismes encadrant des *processus d'individuation* dans sa dimension dynamique. Cette *différenciation* comme *processus interne* incarne ainsi « ce qui cherche à résoudre » (à travers l'assimilation de normes et l'usage « technologies disponibles », parfois contre elles dans une relation oppositionnelle) dans l'individu le problème de *comment vivre* dans un *temps donné*, le problème de « ce que nous pouvons faire » avec « notre » temps, ou nous pourrions dire, le problème de l'augmentation de *ses puissances* face au *monde*. Finalement (c'est, peut-être, la dimension la plus éloignée de Foucault et Deleuze *dans ces termes*), le problème de la *différenciation* et ces modes « d'encastrer » le *temps/devenirs*[91] se projettent dans un « l'espace » d'une *imagination historique* ou même, des « rêves » en litige. En effet, l'espace temporel/historique de *différenciation* incarne une dimension collective toujours inachevée, une « Histoire » qui surgit des problèmes qu'une *société* se pose comme les

[89] Dans cette thèse, nous parlons de « rationalité », de « mécanismes » et de « technologies ». Dans un sens plus large, nous parlons de *modes ou de modalités d'assujettissement*. Nous avons choisi cette expression parce qu'elle rend compte d'un lien avec *l'assujettissement* mais qui possède une certaine indépendance analytique (précisément en tant que *mode*) et peut être présentée en relation avec différents sujets-objets. Il y a un « mode » disciplinaire et un « mode » spécifique du *contrôle* relevant d'une *rationalité* (ce qu'on nomme parfois, *logique*) et dérivé dans différentes *mécanismes* et *technologies*.

[90] Nous comprenons la *subjectivation* comme un processus qui, au sein du couple *savoir-pouvoir*, aboutit à ce que l'on appelle un « sujet » historisable, celui-ci étant le point d'appui du *processus* lui-même. Ce *processus* n'est pas celui d'une détermination, mais se produit dans une boucle soumise à la variation : au bruit, à la perversion, à la déviation. Dans notre analyse spécifique, nous nous référons à des formes de *subjectivation* plus spécifiquement lorsque nous parlons de *technologies du soi*.

[91] Soumis, ne l'oublions pas, à des torsions, ripostes, ou même, à une *négation affirmative* ou *hétéronégation*.

siens, mais aussi un espace d'ouverture à un *autre temps* qui redéfinit le possible et l'impossible[92]. C'est une dimension que, vu sous l'angle du *pouvoir*, des *rationalités* ou des *technologies du gouvernement* (en somme, des mécanismes de stabilisation de la *société*) « rêve » de « solutions » et produit des litiges « récursives » de distribution déterminée de « problèmes-solutions », de formes perfectibles d'un futur que nous appelons *utopies du pouvoir.* Mais c'est aussi, une dimension que, de l'autre côté, s'ouvre au *refus* de ces utopies sous le signe de *l'intolérable*.

Cette partie de notre thèse essaye ainsi de se concentrer sur comment chaque *société* s'articule par ces trois lectures de la *différenciation* et des formes du *temps/devenir* qui se configurent. Que cela soit à travers un *espace de normes* ou des *modes d'assujettissement*, en passant par les *modes de* essayer de guider les *processus de subjectivation* que ces *normes* (ou formes de *normativité*) parrainent sans déterminer, jusqu'à cette Histoire ou histoires en litige sur lesquels une *société* se projette, si l'on peut parler des *sociétés* (*disciplinaires*, *de contrôle*, *sécuritaires*, etc.) elles se caractérisent par un modèle du *temps/devenir différenciant* et, *in fine*, par cette dimension « rêvé », imaginaire, affective (même si le rêve est, parfois, triste) que nous appelons *utopies.*

Comment organisons-nous alors cette recherche dans ce chapitre ? Comment définissons-nous ces propositions et leurs composantes théoriques ?

Structure de la première partie de cette thèse

Le premier chapitre de cette partie se concentre sur les *sociétés disciplinaires*, ses *dispositifs* et *ses fonctions* réunies dans le concept de *panoptisme*. Cela nous permet de penser, d'une part, les *mécanismes* caractéristiques de ce type de *société* et, d'autre part, les frictions qui, de manière immanente et « première », dit Deleuze, se présentent comme principes d'une *mutation* et des *ruptures*. Vers la conclusion de ce premier chapitre, nous consacrons ainsi une brève analyse au concept de *diagramme*, capable de synthétiser ces deux mouvements : d'une part, le *diagramme* permet de penser ce qui « stabilise » la *société disciplinaire* (en les façonnant effectivement comme objet pour l'analyse) et, d'une autre part, de penser comment des forces « vers le dehors » « tirent » sur les fils de cette stabilité. La proposition de notre premier chapitre est simple : la *fonction* des *sociétés disciplinaires* est de *mouler* (une forme propre du *temps/devenir*) à la fois les

[92] L'Histoire, de ce point de vue, parce qu'elle rend compte du temps passé, est toujours, comme une dette, tant une condamnation comme une promesse.

individus et les multiplicités et, de cette métaphore de G. Simondon, on essaye de déduire les mécanismes de ce *moulage* extensif. Finalement, notre premier chapitre tente de tracer les contours de deux études plus générales : une étude sur comment se constitue un espace des « avenirs » dans une *société*, et puis, sur comment Foucault et Deleuze décrivent le « passage » d'une *société* à une autre.

Par la suite, notre deuxième chapitre se concentre sur l'hypothèse des *sociétés de contrôle* et tente d'identifier, avec Deleuze, quels sont les éléments qui rendent compte d'un nouveau *diagramme du pouvoir*. De la lecture des textes de Deleuze sur le contrôle, de son croisement problématique avec certains concepts de son travail avec Guattari, des cours de Foucault consacrés au (néo) libéralisme et, finalement, des œuvres des autres théoriciens lecteurs des philosophes, se dégagent ainsi les deux premiers axes que nous proposons pour lire la société de contrôle. Elle peut être comprise, d'abord, comme une société configurant des *espaces de communication*, des espaces « systèmes de contrôle de mots d'ordre » marqués par un *temps préventif* et *synchronisant*. Puis, nous pouvons penser, au niveau des mécanismes, notre *société de contrôle* comme constituée par des *espaces libéro-sécuritaires* définis, encore, par ces opérations de *prévention,* de *synchronisation* et (comme synthèse) d'*optimisation de la différence*. Comme dans le cas des *sociétés disciplinaires*, nous avons choisi d'aborder dans ce deuxième chapitre les *sociétés de contrôle* à partir des dimensions les plus générales de la réticulation du *temps/devenir* : nous aurons dans ces *sociétés* un « temps encastré » qui change qualitativement par rapport au *moulage* disciplinaire comme modèle *d'individuation* ou *division*, un temps « oscillatoire » qui enferme les individus dans une *subjectivation réaliste*, et, finalement, un temps autonomisé guidé par le principe *adaptatif* du marché dont les seules « libertés » seront dans le cadre par ce que la *communication* ou la *libéro-sécurité* permet. En termes concrets, le « rêve du pouvoir » ne consiste plus à maîtriser l'énergie vers un *ordre communicant* fermé afin de diriger les mécanismes de *différenciation* vers la production d'une forme préalable, mais d'imposer un certain type *d'interface,* dont ce qui est privilégié et la *synchronisation* des *modes de vie* avec ce *temps du marché* comme pilote. Notre deuxième chapitre finit ainsi par une réflexion sur l'Histoire sur les utopies présentes et sur les litiges (dits) « politiques » qui rendent compte de la nouvelle *société*.

Finalement, après avoir esquissé ces deux axes centraux du *contrôle* et ce que nous dénommons sa fonction « l'optimisation des systèmes de différence », notre dernier

chapitre tente d'en aborder le *fonctionnement concret des sociétés de contrôle* et de penser comment les « différences » sont effectivement *optimisées* par de nouvelles formes de *rationalité*, de nouvelles *technologies* et un « contrôle » plus spécifique. Ce chapitre se concentre ainsi sur ce qui est produit par ce que Deleuze nomme *contrôlats*, en nous approchant à l'hypothèse (développée dans la deuxième partie) d'une *mutation épistémique* qui accompagne la formation des espaces et dissout la figure de « l'individu » ou, même, de « l'homme » face à des nouveaux quasi transcendantaux : la *communication* (déjà introduite) et une *organisation* dérivée des développements du *management* et sa prise d'ampleur « civilisationnel ». Notre dernier chapitre conclut ainsi que par ses nouveaux mécanismes, proprement *différenciants*, un *nouvel homme* surgit ou, plutôt, que la figure de « l'homme » s'efface *d'une manière particulière* que, au lieu le « libérer » par la mise en question des mythes anthropologiques, lui condamne à nouveau dans un espace restreint et étranger, un espace « ontique » d'où surgissent des sortes de formes de contre-conduites qui s'approprient de cette « onticité ».

Dans la conclusion de ce chapitre, nous synthétisons ses développements en rassemblant une série de problématiques centrées sur les *logiques temporelles du contrôle*, sur la mise en forme du *temps/devenir* qu'il suppose ainsi que de l'Histoire qu'il encastre et nous nous consacrons, également, à une brève réflexion pour aborder ce qui, dans le *contrôle*, pourrait être des résistances à sa logique : un « dehors » ou un *contretemps*, sans oublier sa corrélation avec le *temps du contrôle* et sa *force de capture*. À partir de la question qui sous-titre cette partie (« Qu'est-ce que les *sociétés de contrôle* contrôlent ? ») et à partir de notre question générale (que l'on pourrait reformuler en disant « qu'est-ce que c'est que de [*se] mettre à jour* ou *se différencier* dans les *sociétés de contrôle* ? ») nous arrivons ainsi à certaines « figures temporelles » et à la formulation de nouvelles questions que nous développons dans la deuxième partie de notre travail.

Chapitre 1
Sociétés disciplinaires : *panoptisme* et *espaces*

1.1.0 Introduction

Le songe d'une société parfaite, les historiens des idées le prêtent volontiers aux philosophes et aux juristes du XVIIIe siècle ; mais il y a eu aussi un rêve militaire de la société ; sa référence fondamentale était non pas à l'état de nature, mais aux rouages soigneusement subordonnés d'une machine[93]

C'est une espèce de grand rêve disciplinaire qui se trouve à l'arrière-fond de la police[94]

Nous sommes comme le rêveur qui rêve, puis habite dans le rêve… mais, qui est le rêveur ?[95]

Le « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » est le dernier élément d'une série où Deleuze analyse l'œuvre de Michel Foucault[96]. Dans cette série de textes, c'est dans *Foucault*[97] de 1986 dédié à comprendre « le passage d'un niveau à l'autre »[98] dans l'ensemble de la pensée du philosophe où il y déploie une analyse approfondie et introduit dans son annexe[99] des hypothèses qui anticipent ceux du *PS* : Deleuze remarque un recul fonctionnel de la *discipline* à la suite d'un passage vers ce qu'il conçoit comme un nouveau *diagramme* ou « société ». Cette hypothèse sera étendue et reformulée dans des communications postérieures où le « contrôle » entre en scène : une conférence pour la FEMIS[100] en mars de 1987[101], sa communication[102], la même année, dans le colloque hommage à Foucault, « Michel Foucault, philosophe » de 1988, son entretien avec

[93] *SP*, p.171.

[94] *STP*, p.353.

[95] *Twin Peaks*, Saison 4, épisode 14, David Lynch, 2017.

[96] Plus précisément Deleuze dédie au philosophe deux articles dans la revue *Critique* : « Un nouvel archiviste » (*Critique*, N° 274, mars 1970) et « Écrivain non : Un nouveau cartographe » (*Critique*, N° 343, décembre 1975). Dans *MP* et avec Guattari (en constant dialogue avec Foucault) les auteurs se concentrent sur lui dans le troisième plateau, « La géologie de la morale » et le neuvième « Micropolitique et segmentarité ».

[97] *Foucault compte en total de trois parties, la première, « De l'archive au diagramme », reprend les deux articles mentionnés dans la citation précédente.*

[98] Deleuze, G. « Fendre les choses, fendre les mots », entretien avec Robert Maggiori du 2 et 3 septembre de 1986. Dans *Pourparlers 1972 - 1990*. Paris : LEDM, 2003 [1990], pp.115 — 128.

[99] « Sur l'homme et le surhomme ». p.129 — 141.

[100] École Nationale Supérieure des Métiers de l'Image et du Son.

[101] Publié comme « Qu'est-ce que l'acte de création ? ». Conférence à la Femis, 17 mars 1987 dans *Deux régimes de fous. Textes et entretiens* 1975-1995. Paris : Minuit, 2003, p. 291-302.

[102] Publié comme « Foucault, historien du présent » (*Magasin littéraire,* n° 257, « Gilles Deleuze », septembre 1988) et « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » (*L'Unebévue*, N° 12, printemps 1999, pp.7 — 17). Les citations de ce travail sont tirées de cette dernière version.

Antonio Negri pour la revue *Future antérieure*[103] de 1990 et le *PS*[104] apparu un mois plus tard. Il convient donc de commencer notre recherche par *Foucault* et d'examiner, pour comprendre ces développements postérieurs, comment Deleuze, loin d'une exégèse restitutrice[105], pense les *sociétés disciplinaires* en reformulant certaines expressions de *Surveiller et punir* à travers un prisme conceptuel qui dialogue avec ses œuvres et ceux faits en collaboration avec Guattari. En effet, si *sociétés de contrôle* est une expression tant énigmatique qu'explicite, celle de *sociétés disciplinaires,* passée par le prisme deleuzien, ne l'est pas moins[106]. Dans la rencontre entre les deux philosophes l'invention de Michel Foucault se modifie. Ce chapitre tente donc de rendre compte de ce croisement pour reconstituer la grammaire qui en résulte de cette lecture et comprendre ce que Deleuze désigne comme *diagramme disciplinaire* et comme espace des forces de mutation qu'à son intérieur conduisent, de manière immanente, vers sa rupture. Notre lecture ne vise donc pas à restituer génétiquement toutes les arêtes de la pensée de Deleuze ; nous avons choisi d'économiser un développement extensif des mots (*machines concrètes*, *machines abstraites*, *diagramme*, par exemple) propres à l'œuvre du philosophe[107] : à partir de ses travaux avec Guattari, de sa relecture de l'histoire de la philosophie ou de sa philosophie sur la *différence*, certains mots se répandent dans un plan vaste qui inclut toujours des variantes. Si l'on se tourne parfois vers d'autres œuvres, ce n'est que de manière transitoire, lorsque, par l'épaisseur et la force de ces mots, cette révision s'impose.

---

[103] Deleuze et Negri, « Contrôle et devenir », entretien pour *Futur antérieur*, 1990 dans *Pourparles*, *op. cit.*, p. 236.

[104] Deleuze, Gilles. « Post Scriptum sur les sociétés de contrôle », *L'autre journal*, mai 1990, dans *Pourparlers*, *op. cit.*, p.240 — 247.

[105] Comme signale Foucault dans sa recension de *DR*, les philosophes chez Deleuze « (…) récitent leur texte (le texte qu'ils ont prononcé ailleurs, dans d'autres livres, sur d'autres scènes, mais qui, ici, se joue autrement ; c'est la technique, méticuleuse et rusée, du "collage") ». « Ariane s'est pendue », Le Nouvel Observateur, no 229, 31 mars — 6 avril 1969, pp. 36-37 dans *DE* I, t.63, p.769.

[106] La formule de Borges de « Kafka et ses précurseurs » semble s'appliquer à ce cas : « (…) chaque écrivain crée ses précurseurs, son labeur change notre compréhension du passé, tout comme elle change l'avenir ». Nous pouvons en effet lire un *Surveiller et punir* « deleuzien ».

[107] Si Deleuze et Guattari qualifient ses inventions de « concepts » (qu'il veut arracher au monopole de la science), nous ne pouvons souscrire à ce diagnostic de *Qu'est la philosophie ?* Le mot est toujours un concept parce qu'il est un mot, il est toujours sur « un plan d'immanence » qui est l'ensemble du langage, et, même si l'on veut déterminer des régions abstraites, les discussions « entre Descartes et Kant » (que les auteurs citent) se sont déroulées à travers les mots et non à travers le langage formel.

1.1.1 *Machines concrètes disciplinaires*

Dans le deuxième chapitre de *Foucault*, « Un nouveau cartographe », Deleuze commence par désigner la prison comme une *machine*[108]. Comme l'information pénale[109], la guillotine[110], le fourgon cellulaire[111] ou, de manière plus évidente, le panoptique[112], « la prison, appareil administratif, est en même temps une machine à modifier les esprits »[113]. « Machine » est un terme couramment identifié avec l'*AntiOedipe* et *Mille plateaux*[114] mais il a, chez Foucault, une histoire propre. En effet, dans ses critiques littéraires dédiées à Raymond Roussel et à Révéroni Saint-Cyr[115], la machine désigne pour Foucault une disposition de l'écriture par rapport au visible : les « machines » constituent un mécanisme à travers duquel le langage « fait voir »[116]. Foucault aborde ainsi « des machines structurantes » à partir de la fiction (une stratégie de lecture qu'il appliquera, après, pour lire ce qui relève de l'archive historique[117]). Si la notion préfigure dans ces deux analyses le concept de *dispositif* comme structuration complexe de la relation entre le visible et l'énonçable, elle semble être réservée encore à l'ordre *discursif*. Dans ses œuvres dites *archéologiques*, « machine » répondra aux

---

[108] *Foucault*, p.46.

[109] « (…) une machine qui peut produire la vérité en l'absence de l'accusé ». *SP*, p. 42.

[110] La machine à pendre et la guillotine sont évidemment des machines au sens courant du terme, Foucault part de ces exemples concrets avant de passer à l'usage métaphorique ou « abstrait ».

[111] *SP*, p.306.

[112] Plusieurs passages de *SP*, par exemple : « Le Panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être vu ». p.203.

[113] *SP*, p.128. C'est la première caractérisation de la prison comme machine, Deleuze, pour sa part, cite le syntagme *machine-prison* de la page 237 de *SP* : « Des programmes pour assurer le fonctionnement de la machine-prison (…) ». *SP* est rempli des *machines* et des *machineries* ; concernant la prison Foucault dit : « La prison, appareil administratif, sera en même temps une machine à modifier les esprits. » (*SP*, p. 122). Puis il introduira le syntagme « machine-prison » (*SP*, p. 242). Nous aurons alors, déjà dans la logique du *panoptisme*, la « machine à modifier les esprits » (p.128), les « machines à apprendre » ou « pédagogiques » (en référence à l'école, p.149 et p.175), les « machines d'observation » (p.175), etc.

[114] Machines désirantes, sociales, techniques, etc.

[115] « Dire et voir chez Raymond Roussel », Lettre ouverte, n° 4, été 1962, pp. 38-51. Variante du chapitre 1 de Raymond Roussel, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1963 dans *DE I*, t.10 et « Un si cruel savoir », Critique, n° 182, juillet 1962, pp. 597-611 dans *DE I,* t.11.

[116] Spécifiquement l'auteur de *Locus Solus* « fait voir » à partir de son écriture le « dehors » du langage (il ouvre ainsi la possibilité d'une analyse à la manière de *Les mots et les choses*). C'est le cas aussi *Pauliska :* Foucault analyse dans sa critique de Révéroni Saint Cyr comment il construit des espaces (le labyrinthe, le zoo, le souterrain) qui rendent visibles les relations entre des personnages et des « machines érotiques » qui agencent le désir des manières « hors norme » et qui dévoilent un agencement « autre », esthétique, du désir. Nous pourrions dite que la critique littéraire de Foucault préfigure ses propres analyses postérieures er sa manière spéciale de « lire » *l'archive*.

[117] Avant son « ontologie critique de nous-mêmes » Foucault propose (dans sa critique à Bataille) une « ontologie de la littérature » pour comprendre notre présent. « Préface à la transgression », Critique no 195-196 : Hommage à G. Bataille, août-septembre 1963, pp. 751-769. Dans *DE* I, t.13, p. 253.

complexes de la *fonction énonciative*[118] et même à une forme d'appeler la propre *méthode archéologique*[119], nomme que Foucault préfère à celle de « structure »[120]. L'*Histoire de la folie* et la *Naissance de la clinique* la comprendront de la même façon et plus tard, dans *Les mots et les choses* et l'*Archéologie du savoir* Foucault dira que ses objets d'analyse relèvent d'une « machinerie énonciative »[121].

Pourtant, la prison comme « machine à modifier les esprits » de *Surveiller et punir* ainsi que la vaste série de machines analogues qui peuplent le livre impliquent une innovation. Dans l'œuvre de 1975, le jeu entre le visible et l'énonçable ne relève seulement des discours, des énoncés, des vérités ou du *savoir*, mais d'une composition du savoir avec un pouvoir dont la pensée et les pratiques sont, parfois, muettes, non pas tant parce qu'elles n'ont pas des *effets* sur le plan du *discours*, mais parce que ces *effets* relèvent de *logiques de visibilité*. L'analyse du *panoptisme* en est l'exemple par excellence : il introduit une nouveauté par rapport aux « machineries énonciatives » par contraste avec les fondements juridiques des *sociétés souveraines* et c'est ainsi, à partir de cette conception de « machines », que nous revenons à la « prison comme machine ».

Dispositifs biformes : le visible et l'énonçable

Deleuze part de la caractérisation de Foucault de la prison comme *machine* dans un *entre-deux* entre les machines foucaldiennes et sa propre théorisation. Puis, en se séparant de Foucault, le philosophe ajoutera : la prison est un *agencement*, une *machine concrète*, un *dispositif biforme*[122] composé de deux *régimes* intégrés.

---

[118] Par exemple, l'écriture de l'ordre des lettres de la machine à écrire (AZERTY) : Foucault présent cet « énoncé » dans *AS* comme exemple privilégié pour comprendre son rapport avec une vérité qui n'appartient ni à la langue ni aux référents (dans le cas de « AZERTY » l'ordre en dérive d'une théorie ergonomique de l'écriture tant que de l'ingénierie et donc d'une composition avec d'autres champs non langagiers). L'énoncé, « ni tout à fait matériel, ni exclusivement linguistique » n'est pas conçu ni à partir de la grammaire ni à partir de la pragmatique (*AS*, p. 114) et la machine à écrire (un objet qui a sa propre histoire) permet à Foucault d'exemplifier le caractère historique des énoncés en contraste avec l'éternité de la structure de « la langue ». Deux années plus tard, dans *L'ordre du discours,* nous trouverons comme dans quelques passages de *SP* plutôt le terme *machinerie* avec le sens solidaire de décrire les effets de vérité d'un discours (compris, justement, comme « machine à vérité »).

[119] Une « machine miraculeuse ». Foucault reprend cette expression à partir d'une question d'un auditeur qui lui demande sur Deleuze : « L'archéologie est une machine, sans doute, mais pour quoi miraculeuse ? Une machine critique, une machine qui remet en question certaines relations de pouvoir, une machine qui a, ou du moins devrait avoir, une fonction libératrice. ». « La vérité et les formes juridiques », dans *DE II*, t.139.

[120] *AS*, p. 88 et p. 178.

[121] *Ibidem*.

[122] *Foucault*, p. 47. Deleuze fait coïncider le *dispositif biforme* avec l'institution : « Foucault remarque qu'une institution a nécessairement deux pôles ou deux éléments : des "appareils" et des "règles ". Elle organise en effet de grandes visibilités, des champs de visibilité, et de grandes énonçabilités, des régimes d'énoncés. » (p.87). Nous avons choisi, afin d'éviter de clarifier constamment l'usage que fait Deleuze de ces mots (*machine concrète*, *agencement*, *dispositif*), chacun ayant certainement un usage spécifique, mais plus ou moins analogue : « Les machines concrètes, ce sont les

Qu'est-ce que donc une *machine biforme*, premier élément de la lecture de Deleuze sur Foucault pour « lire » une *société* ? Quels sont ces « régimes » et « formes » ?

La première « forme » de ce *dispositif* ou le premier *régime* est la *forme de contenu*[123] : la prison produit des *prisonniers* (*contenus*) comme *substances* indissociables du *milieu*[124] et donc de la *forme* que les enfermements produisent dans la *société disciplinaire*. Le prisonnier est inscrit dans un schéma d'enfermement, mais celui-ci est plus large, car la prison est une des présentations. En effet, il y a d'autres *milieux* où l'enfermement apparaît avec de différents degrés d'intensité (des *coefficients d'enfermement* dit Deleuze) analogues à la *machine-prison*, sa composition *biforme*, sa *forme du contenu* et ce *contenu* lui-même : l'école (et l'étudiant), la manufacture ou l'atelier (et les travailleurs), l'hôpital (et le malade) et la caserne (et le conscrit)[125]. Fidèle à ses métaphores géométriques, Deleuze appellera ces institutions des *segments* : une forme de l'espace dont l'architecture isomorphe itère un jeu des regards, *le voir sans être vu* propre du *panoptisme* « concrétisé » ou *actualisé* dans ses présentations. Le terme, « segment » relève de *Surveiller et punir* ; Foucault l'utilise pour rendre compte de cette structure itérée, spéculaire et *continu* caractéristique des *agencements disciplinaires* :

> Les disciplines en organisant les « cellules », les « places » et les « rangs » fabriquent des espaces complexes : à la fois architecturaux, fonctionnels et hiérarchiques. Ce sont des espaces qui assurent la fixation et permettent la circulation ; ils découpent des segments individuels et

agencements, les dispositifs biformes » (p.47). Les termes se présentent aussi parfois sujets à une combinatoire dans son horizontalité, par exemple, Deleuze parle de « agencements concrets » (p.44).

[123] *Foucault,* p. 39. Deleuze et Guattari reprennent les pôles *contenu/expression* de Hjelmslev en tant que deux aspects ou « plans » qui coexistent (présupposés et inséparables) dans le *signe*. Ainsi, dans le champ de *l'expression* (et en prenant en compte pas seulement « l'image acoustique » *à la Saussure*) il distingue une *forme particulière de l'expression* (le message en soi même *dans sa matérialité*) et une *substance* (l'écriture, la voix humaine, les pulses d'un télégraphe). Du côté du *contenu* (le *signifié* de Saussure), celle-ci se présente doublée selon une *forme* qui se rapporte à la grille formée dans la pensée (l'exemple le plus connu, ce sont les différents noms pour la neige des Inuits, devenu célébré par la thèse de Sapir-Wolf) et une substance (un *contenu*) spécifique. Nous avons donc une division interne de chaque pôle du *signe* où la « forme » ne correspond seulement au *signifiant* et le *contenu* au *signifié*, mais à une structure quadruple des déterminations réciproques sur deux plans. Deleuze et Guattari voient une innovation chez le linguiste, car « (…) la double articulation ne se fait plus entre deux niveaux hiérarchisés de la langue » (*AO*, p. 288). Néanmoins, l'indivisibilité et non hiérarchie du *signe linguistique* est déjà présente chez Saussure, préfigurant la « présupposition réciproque » de Hjelmslev. Les philosophes semblent donc se référer plutôt qu'à Saussure aux penseurs qu'ils appellent *pos-saussuriennes* et notamment à Lacan et au statut « première » qu'il assigne au *signifiant*. La critique peut être comprise à partir de « Quelques régimes de signes » de *Mille Plateaux* : elle s'adresse aux *régimes de signes* qui envoient des chaînes de *signifiants* et éventuellement vers une *unité* (le « phallus », le « nom du père », etc.).

[124] *Foucault*, p. 39. Le concept de *milieu* ne se réduit évidemment pas à une cellule (une salle de classe, une chambre d'hôpital, une caserne ou une cellule proprement dite) : il ne s'agit évidemment pas, pour Deleuze, d'un « contenant » au sens propre. Le *milieu*, comme le souligne Georges Canguilhem, précurseur d'une pensée sur des *agencements* incluant une dimension « subjective » au sens d'un *Umwelt* apparait dans une relation rétroactive de composition et non comme la cause d'une formation adaptative ou *déformatrice* (tel serait, par exemple, une vision lamarckienne). *Cf. La connaissance de la vie*, *op. Cit*., p.118. Tant Deleuze comme Canguilhem reprennent cette conception du *milieu* à partir de Jacob von Uexküll et citent chaque un à son tour un exemple de l'éthologiste allemande : celle du milieu et de la tique (le chapitre 1 de *Monde animal et monde humain* de Uexküll de 1956). Nous reviendrons plus en détail sur le concept de milieu avec Gilbert Simondon dans le chapitre suivant.

[125] *Ibidem*, p.41. La référence vient de *SP*, p.264.

> établissent des liaisons opératoires ; ils marquent des places et indiquent des valeurs ; ils garantissent l'obéissance des individus, mais aussi une meilleure économie du temps et des gestes. (*SP*, p.53)

La fonction des *segments disciplinaires* est ainsi celle de : « (…) majore[r] les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue[r] ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance) »[126]. La *segmentation* se présente comme le *principe d'efficacité* des *institutions disciplinaires* dans sa dimension spatiale : la circulation dérive d'une fixité préconçue, les *espaces segmentaires* trouvent leur sens précisément parce qu'ils enferment pendant qu'ils produisent. La *forme du contenu* des *dispositifs biformes* correspond ainsi (à travers une analogie un peu forcée avec Hjelmslev) à la distribution *non discursive* d'un *pouvoir* qui, bien qu'imbriquée avec les *discours*, maintient, dans sa dimension physique et segmentaire, une architecture, un *design* (dirait-on aujourd'hui) duquel dérivent les sujets-objets qui circulent dans ces espaces-temps en se composant avec eux afin de produire des « complexes »[127]. Puis, la *forme du contenu* se rapporte, bien que, comme dérivation, à des *discours* (sur les prisonniers, sur les étudiants, sur les ouvriers) dont le *contenu* se re-présente comme l'objet de ces *discours* : le « visible spatial » s'empare à un « visible énonciatif », les espaces disciplinaires « font voir », les mots se solidifient comme des *positivités* « à étudier » ; le prisonnier, l'étudiant et l'ouvrier surgissent dans ces espaces, non sans frictions, comme des éléments d'un champ qui se confirment dans l'autre.[128]

Nous arrivons ainsi à l'autre pôle de la *machine biforme*, au pôle proprement *discursif* : les règlements d'ordre institutionnel, les discours sur les criminels, sur les malades, sur les masses dangereuses se présentent comme un axe complémentaire (sans relation hiérarchique) aux espaces[129]. Deleuze nomme cette deuxième dimension *forme de l'expression* : les *discours* sur la délinquance établissent de nouveaux *régions* et *régimes d'énonciation* qui accompagnent la formation de la prison et ses espaces analogues ; la *délinquance*, en tant qu'objet de *discours*, désigne un nouveau champ de *positivités*, d'objets à gérer *dans les discours* (des *substances* de l'expression). Le *dispositif biforme* ou la *machine concrète disciplinaire* est donc ce qui rend compte de

---

[126] *SP*.p.162.

[127] « (…) corps-arme, corps-instrument, corps-machine ». *Ibidem*, p.180.

[128] On pourrait soutenir que c'est la langue elle-même qui provoque cette division (en donnant la possibilité de parler de ce qui est formé dans la « non-langue »), mais la découverte ou l'invention du « pouvoir » comme ce qui ne dérive pas des logiques de l'énonciation lui rend, justement, « premier ».

[129] Cette « complémentarité » est bivalente, car il n'y a pas de hiérarchie des pôles dans le *dispositif*.

cette double dimension d'un assemblage. La particularité de *Surveiller et punir* consiste à proposer à travers son approche centrée sur le *pouvoir¸* les *technologies* et les *pratiques*, une analyse sur le jeu les deux en proposant qu'elles « s'insinuent » et fassent des sujets « (..) des grains dansants dans la poussière du visible et des places mobiles dans un murmure anonyme »[130].

Comment est-elle possible *l'intégration* de ces deux *pôles*, dans quel « niveau » a-t-elle lieu ? Comment se forment ses formes de l'espace-temps et qu'est-ce que les maintient en fonctionnement ou même, ce qui les fait changer ?

Selon notre présentation, schématique, cette intégration pourrait sembler issue d'une rencontre inusitée et, même si dans une certaine mesure elle l'est, il semble nécessaire d'introduire plus d'éléments pour expliquer ce fonctionnement à deux faces. En effet, pour rendre compte de cette forme particulière « d'intégration » du *visible* et *dicible* dans un *dispositif*, Deleuze introduit différents éléments relationnels que, plus qu'un principe de hiérarchie « plus profond » apparaît comme un champ de mouvements de passages « d'une forme à l'autre »[131] dans l'espace contingent, mais historiquement stable des *agencements disciplinaires*.

Le *fonctionnement* comme « présupposition réciproque » : la tension interne au sein des *dispositifs* et son dehors

Le *dispositif biforme* se stabilise, dans une première dimension, parce qu'il y a une *présupposition réciproque*[132] : une forme particulière du rapport qui ne reconnaît pas une hiérarchie ni causale ni chronologique, une dimension médiane des forces intégrées, un point de suture entre le *discursif* et le *non discursif*. Dans les mots de Deleuze :

> Le contenu a une forme et une substance : par exemple, la prison, et ceux qui y sont enfermés, les prisonniers (qui ? Pourquoi ? Comment ?). L'expression aussi a une forme et une substance : par exemple, le droit pénal, et la « délinquance » en tant qu'objet d'énoncés. De même que le droit pénal comme forme d'expression définit un champ de dicibilité (les énoncés de délinquance), la prison comme forme de contenu définit un lieu de visibilité (le « panoptisme », c'est-à-dire un lieu où l'on peut à chaque instant tout voir sans être vu). (*Foucault*, p.55)

La *forme du contenu* et celle de *l'expression* configurent un jeu entre quatre plans dans un « espace » double : le *dispositif* est *biforme* dans son intégration, mais il est aussi

---

[130] Deleuze, Gilles. « Portrait de Foucault », entretien avec Claire Parnet, 1988, dans *Pourpalers*, *op. cit.*, p.146.

[131] Rappelons que ce que cherche Deleuze, comme il le dit dans l'entretien de 1986 c'est de comprendre chez Foucault comment il passe « d'un niveau à un autre ».

[132] *Foucault,* p. 41. Le concept apparaît dans *AO* et il est repris, comme on a déjà indiqué, de Hjelmslev (p. 288) pour introduire l'ordre non hiérarchique d'expression et contenu.

doublé parce qu'ils en dérivent des *discours* à partir du *visible* et, puis, du *visible* à partir du *discours*. Le *contenu*, *l'expression* et ses *formes* intégrés se multiplient, non pas référés à une unité antérieure, mais à ces deux pôles dont la stabilité est aussi fragile que les objets que *l'agencement* « contient » : comme dans l'analogie de la langue, maintenant étendue à une *territorialité* la transformation et la dynamique est l'un des fondements de *l'agencement*. C'est pourquoi, plus qu'un *principe* qui en dériverait dans la réunification pour toujours des formes et substances, le *dispositif biforme* forme un sol fragile qui excède le jeu infini de sa perpétuation : la *machine concrète fonctionne,* mais pas pour toujours. Deleuze ainsi ajoute :

> (…) les deux formes ne cessent d'entrer en contact, de s'insinuer l'une dans l'autre, d'arracher chacune un segment de l'autre : le droit pénal ne cesse de reconduire à la prison, et de fournir des prisonniers, tandis que la prison ne cesse de reproduire de la délinquance, d'en faire un « objet », et de réaliser les objectifs que le droit pénal concevait autrement (défense de la société, transformation du condamné, modulation de la peine, individuation). Il y a présupposition réciproque entre les deux formes. Et, pourtant, il n'y a pas forme commune, il n'y a pas conformité, ni même correspondance. (p.41)

Pas de *correspondance* ni de *con-formité*, Deleuze ne pointe pas vers un principe supra-structural localisant le *pouvoir* et les *machines disciplinaires* sur un plan « plus profond » comme si elles relevaient d'un *a priori* : l'innovation propre à Foucault consiste à avoir introduit (avec la notion de *dispositif*) une rencontre « disparate »[133] issue de la *microphysique du pouvoir*, définie dans *Surveiller et punir* comme un ensemble que « (…) malgré la cohérence de ses résultats » se diffuse dans une « instrumentation multiforme »[134]. Le *dispositif*, dit Foucault, surgit d'une « urgence » et, bien qu'il ait une « dimension stratégie dominante », sa formation ne répond pas à un modèle préalable[135].

---

[133] C'est un des termes qu'utilise Foucault pour rendre compte de la « technologie politique du corps » et de son caractère « diffus ». *SP,* p. 31.

[134] *Ibidem.* Par exemple, Deleuze parle d'une « modulation de la peine », d'une transformation du condamné ou d'un processus d'*individuation* qui, selon un droit pénal fonctionnaliste (nous pensons à Beccaria) se poursuivra dans une autre histoire éloignée de la discipline elle-même, même si au moment des *sociétés disciplinaires,* cette forme de pénalité s'intègre dans cette complémentarité « multiforme ». Nous introduisons cet exemple pour montrer que ni la technologie elle-même ni ses effets ne doivent être recherchés comme un principe, mais plutôt comme un point de rencontre guidé par des « affinités électives ».

[135] Foucault définit ainsi le dispositif comme « (…) premièrement, un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même c'est le réseau qu'on établit entre ces éléments […] Par dispositif, j'entends une sorte — disons — de formation qui à un moment donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante… J'ai dit que le dispositif était de nature essentiellement stratégique, ce qui suppose qu'il s'agit là d'une certaine manipulation de rapports de force, d'une intervention rationnelle et concertée dans ces rapports de force, soit pour les développer dans telle direction, soit pour les bloquer, ou pour les stabiliser, les utiliser. Le dispositif, donc, est toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou a des bornes de savoir, qui en naissent, mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça le dispositif : des stratégies de rapports de force supportant des types de savoir, et supportés par eux » « Le jeu de Michel Foucault » », entretien avec Colas, D. Grosrichard, A. Le Gaufey, G. Livi, J. Miller, G. Miller, J. Miller J. — A. Millot,

La *discipline* n'est pas donc une logique historique capable de rendre compte de l'origine de l'assemblage entre *forme de contenu* et *forme d'expression* : elle fonctionne plutôt en tant qu'arête visible d'une *stratégie du pouvoir* ou d'une *société* que dans la persistance de ses mécanismes rend pensable l'analogie entre les différents *dispositifs biformes*.

Deux questions peuvent ainsi se poser : tous les *dispositifs* sont-ils *biformes* ? Comment se produisent les mutations ou les ruptures d'un *dispositif* ? Quel est le cadre temporel ou « l'origine » de cet assemblage instable ?

D'abord, bien que *dispositif* chez Foucault semble en effet constitué du *dit* et du *non-dit*, l'on pourrait penser que cette même division s'ouvre à d'autres formes, dont « langage » et « non-langage » n'est pas le point de coupure unique. En effet, en continuant son analyse et pour rendre compte de la dimension diachronique du *dispositif*, Deleuze ajoutera (dans sa conférence de 1988[136]) à la définition foucaldienne une autre centrée sur son ouverture et une transformation dans sa propre nature :

> Tout dispositif se définit par sa teneur en nouveauté et créativité, qui marque en même temps sa capacité de se transformer, à moins au contraire d'être rabattu de force sur ses lignes les plus dures, les plus rigides ou solides. En tant qu'elles s'échappent des dimensions de savoir et de pouvoir, les lignes de subjectivation semblent particulièrement capables de tracer des chemins de création, qui ne cessent d'avorter, mais aussi d'être repris, modifiés, jusqu'à la rupture de l'ancien dispositif.[137]

Dans le temps, la physique du *dispositif*, l'intégration entre dire et savoir se révèle comme une relation fragile et donc soumise à d'autres formes possibles que celles déterminées par la *langue* et le *visible*[138]. Selon une expression (inspirée, probablement, de Simondon) de Santiago Castro Gomez[139], il est possible de penser le *dispositif* plutôt comme une « caisse de résonance » où des éléments hétérogènes s'actualisent, mais où le même processus « secoue » les éléments mobiles : *visible* et *dicible* indiquent une forme d'agencement (typique de l'analytique du pouvoir dans la *généalogie*), mais ils n'épuisent pas les formes eux-mêmes. Puis, conclusion plus évidente, les *dispositifs biformes*,

---

C. Wajeman, Ornicar, Bulletin périodique du champ freudien, n° 10, juillet 1977, p. 62-93. Dans *DE* III, t.20, pp. 299-300.

[136] En parlant, justement, des *sociétés de contrôle*. Deleuze, G. « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », *op cit*, p.8.

[137] *Ibidem*, p.10.

[138]Ce troisième terme ne doit pas nécessairement être considéré comme une « variable cachée » ([hidden variable] une variable virtuelle capable d'expliquer ce qui est inexplicable dans la pratique pour clore la théorie), dans sa forme simple, cette variable découle du modèle lui-même : c'est l'espace même du mouvement, de la friction entre les éléments « présupposés ».

[139] *Historia de la Gubernamentalidad*. Bogotá : Pontificia Universidad Javieriana, 2010, p.211.

soutenus par cette *présupposition réciproque*, sont en mouvement : leur *résonance*, processus dynamique, a une limite dans son *fonctionnement* et dans sa propre extension.

Nous avons donc une première approche aux *dispositifs disciplinaires*, d'abord sa forme *biforme* puis un principe de *mutation*. Nous pouvons ainsi retenir à ce moment cette première dimension des *machines concrètes* et en particulier de sa forme *disciplinaire* : ce sont des *machines* qui fonctionnent à partir d'une fragile *présupposition réciproque*, s'intègrent selon les pôles du « visible » et du « dicible » au niveau de l'analyse, prennent la forme de « segments analogues » et déterminent des *sujets-objets*, des *substances*, comme des *positivités* dépendantes des *milieux*. Finalement, ces deux pôles sont sujets à des frictions : il n'y a pas de « cohérence » ni dans la formation du *dispositif biforme*, ni dans sa durée, ni même dans le processus qui amène à sa rupture.

Comme nous avons dit, l'analyse des *dispositifs biformes* ou des *machines concrètes* et sa *présupposition réciproque* ne sont encore qu'un premier ensemble d'éléments pour comprendre les *sociétés disciplinaires*. En effet, la lecture de Deleuze de *Surveiller et punir* vise plus qu'un principe général de persistance des formes stables ou métastables, l'introduction d'une friction constitutive à l'intérieur de ces *machines concrètes* : c'est une théorie des transformations, qui conduit, comme il dit, à des *mutations* te *ruptures*. Il convient donc de regarder de plus près ces « espaces » disciplinaires et son fonctionnement pour rendre compte de son intégration, de sa stabilité et de ces *mutations*.

1.1.2 L'espace de normes disciplinaire et ses limites

Le panoptisme

Les hommes d'action roulent comme roule la pierre,
conformément à l'absurdité de la mécanique[140]

Les *sociétés disciplinaires* se composent des *dispositifs biformes* selon une bipartition où s'intègrent *visible* et *dicible* : l'étude de ce type de *sociétés* est l'analyse du type particulier de rapport entre ces ordres à un certain moment historique. Mais, les *dispositifs*, dira Deleuze dans le *PS*, façonnent « ce que nous sommes autant que ce que nous cessons d'être »[141] : il y a une dimension rémanente et une dimension créative qui les transforme et les dissout au niveau fonctionnel. Nous pourrions illustrer cette particularité avec une observation de Georges Canguilhem : en parlant, des organes et contre une conception *d'organum* classique, il indique que les excès dans le fonctionnement d'un organe (l'acide qui produit un ulcère dans l'estomac, par exemple) brisent les schémas fonctionnels qui veulent faire du corps une machine bien intégrée. Il conclut ainsi qu'un organe n'est pas « sa fonction » ou « une fonction », mais *ce qu'il fait effectivement*[142]. Nous pourrions appliquer la même logique au *dispositif* : ce dernier a effectivement une *fonction* au niveau général de la *société* qu'il intègre, mais son existence effective, *ce qu'il fait*, dépasse le cadre de cette fonction.

Nous devrions ainsi être capables d'inclure cette effectivité « excessive » qui rend compte d'une possible rupture pour expliquer comment, au sein des *sociétés*, et, en particulier des *sociétés disciplinaires*, ce qui apparaît comme une capture qui organise et assemble, comme une suture, ce qui donne une stabilité à son existence multiple et itérée, est sujette au *devenir*. Autrement dit, les *dispositifs* surgissent dans une histoire et ont une histoire : l'histoire de son fonctionnement et de sa *stabilité métastable* (et finalement, *instable*) et, puis, l'histoire de son *détraquement* ou de son *recul fonctionnel* et de sa réintégration à de nouveaux ensembles.

---

[140] Nietzsche, *Humain trop humain*, archive personnelle de citations : S/D.

[141] *PS*, p.246.

[142] Ainsi dit Canguilhem : « Une fonction pourrait être dite normale aussi longtemps qu'elle est indépendante des effets qu'elle produit. L'estomac est normal aussi longtemps qu'il digère sans se digérer. ». *Le normal et le pathologique*, *op. cit.,* p.45. Cette observation peut être comprise non seulement comme signifiant que le normal est « le silence de la fonction » (dans une sorte de reformulation de Leriche), mais dans le sens où la fonction de l'estomac, produire de l'acide, est séparée des effets potentiels qu'il peut produire (dans ce cas, provoquer un ulcère). De la même manière, les sociétés disciplinaires ne sont pas l'itération de leurs effets, mais l'itération de leur fonction, venant « digérer » ou « trouer » la société elle-même.

Comment rendre donc compte de tous ces mouvements ?

Pour comprendre ce processus, il faut commencer par définir la *fonction* de la *discipline* et sa clôture pour penser après comment elle « échoue ». En effet, la productivité des *dispositifs* s'exprime à travers des *modes d'assujettissement* et *d'agencements sociaux* et c'est en regardant les *effets émergents* qu'un autre phénomène ou *niveau* des *dispositifs* devient visible.

L'enfermement produit des *sujets-objets d'étude*[143] composés et désignables, rendus *dicibles* et *visibles*, et, dans sa dimension dynamique, l'enfermement apparaît, tant qu'il est opératif, comme une *fonction*, une *stratégie* dont la logique du pouvoir qui les fait exister est précisément ce qui renvoie d'un ordre vers l'autre. Deleuze identifie, en reprenant Foucault, cette *fonction* avec un « champ » que, comme *cause immanente*[144], fait converger *espaces d'individuation* et *discours* en produisant les *dispositifs concrets*, une fonction régulatrice des rapports sociaux dont la force devient visible (mais ne s'épuise pas) à partir des effets qui se répètent. Foucault appelle cette fonction *panoptisme*[145], *schéma panoptique*[146] ou, même, *machine panoptique* et l'identifie avec la stratégie « destiné[e] à se diffuser dans le corps social »[147], à « voir sans être vu »,[148] mais, aussi, à « imposer une conduite quelque conque à une multiplicité humaine »[149], à « réduire [cette] multiplicité », à la « composer, distribuer, ordonner l'espace »[150], en

[143] Ainsi dit Deleuze en parlant de l'apparition des sujets-objets à partir du *discours*, en parlant d'*AS* : « Le sujet est phrasique ou dialectique, il a le caractère d'une première personne avec laquelle le discours commence, tandis que l'énoncé est une fonction primitive anonyme qui ne laisse subsister de sujet qu'à la troisième personne, et comme fonction dérivée. » (*Foucault*, p. 24). Bien que Deleuze ne fasse pas spécifiquement référence dans ce passage à la formation disciplinaire de sujets-objets désignables, il illustre le phénomène que nous pointons.

[144] *Foucault*, p. 44. L'immanence surgit justement de la *présupposition réciproque* : il n'y a pas un principe historique ni un privilège d'une des deux formes pour rendre compte de la mutation des *sociétés souveraines* en *sociétés disciplinaires*. Deleuze fait ainsi référence à la catégorie spinoziste de la *cause immanente* par opposition à la *cause transitoire* : la *fonction d'enfermement* ou *panoptisme*, exprimée dans la prison autant que dans les discours et règlements disciplinaires, n'a pas d'autre cause qu'elle-même et ne se maintient que par son efficacité fonctionnellele. Ainsi, l'enfermement ne doit pas être pensé comme le résultat d'une force ou d'une volonté extérieure (celle d'un agent) ni comme une finalité (celle de gouverner ou d'opprimer), mais comme une formation dont « l'extériorité » surgit à partir de ses propres dérives.

[145] C'est le nom de la fonction que Foucault donne dans le Chapitre 3 de *SP* à la *société disciplinaire*.

[146] *SP*, p. 242.

[147] *Ibidem*.

[148] Ce qui la configure comme une « société de la surveillance ». *Ibidem*, p.253.

[149] *Foucault*, p. 41. C'est la définition sur laquelle fait le point Foucault dans *STP* : « La discipline est un mode d'individualisation des multiplicités et non pas quelque chose qui, à partir des individus travaillés d'abord à titre individuel, construirait ensuite une sorte d'édifice à éléments multiples. » P.14.

[150] *SP*, p.242.

somme, à *différencier* en *individualisant* (et donc, en *divisant*) et en *individuant*. Comme il dit dans *STP* :

> La discipline scolaire, la discipline militaire, la discipline pénale aussi, la discipline dans les ateliers, la discipline ouvrière, tout ça, c'est une certaine manière de gérer la multiplicité, de l'organiser, d'en fixer les points d'implantation, les coordinations, les trajectoires latérales ou horizontales, les trajectoires verticales et pyramidales, la hiérarchie, etc. Et 1'individu est beaucoup plutôt une certaine manière de découper la multiplicité, pour une discipline, que le matériau premier à partir duquel on la bâtit. La discipline est un mode d'individualisation des multiplicités et non pas quelque chose qui, à partir des individus travaillés d'abord à titre individuel, construirait ensuite une sorte d'édifice à éléments multiples. (p.14)

Le *panoptisme* est donc une *machine-fonction* guidant les *modes d'assujettissement* propres aux *sociétés disciplinaires*, une forme « abstrait », mais qui se concrétise en opérations, technologies, mécanismes et machines *concrets*. C'est une force *d'individualisation* et *d'individuation*, mais c'est une force, aussi, que dans sa projection sur l'ensemble du *champ social*[151] opère, comme on l'a dit, sur une multiplicité. Mais, même si le *panoptisme* constitue la spécificité de ce qu'on nomme effectivement *sociétés disciplinaires*, Deleuze signale qu'il ne trouve pas en lui (comme chez Canguilhem) une *cause efficiente* ni *finale*. Le *panoptisme* ne se laisse pas réduire avec ce qu'il produit de manière effective par sa *fonction* et c'est ce manque de coïncidence qui permet des dérives que Deleuze introduit lorsqu'il parle de la « créativité » immanente aux *dispositifs*. Ces dérives se présentent comme différences de petit ordre, des inventions au sein des *institutions disciplinaires*[152], mais, aussi, dans la dimension des *modes d'assujettissement,* la formation n'est jamais finie, elle est *moulante* mais elle n'est jamais *sans fissures*. Par exemple, ce qui excède le but de la *discipline*, dans un plan « dérivé » peut apparaître sous la forme du rejet *réactif* (des phénomènes de *riposte*), soit comme un sous-produit en tant que base d'une résistance, soit comme une activité créative autonome (une force qui agit *comme causa sui*) capable de saboter la logique elle-même. Le refus au *panoptisme* peut se présenter, sous la forme la plus simple, comme un désir ou une *contre-stratégie* de *non-visibilité*[153], de « libération » ou « d'affranchissement » qui ne l'est pas par rapport à un conquérant ou à un maître (le rejet d'un *pouvoir souverain*) mais de la propre distribution panoptique des regards, des rôles et des espaces et de l'identification qui va

[151] On parle donc de « champ », non pas au sens sociologique (bourdieusien) du terme, mais au sens d'un champ de forces (comme un champ électrique ou magnétique : une « action à distance »), un champ qui conduit à certains pôles.

[152] Cela semble proche de ce que le même philosophe, bien des années auparavant, avançait dans son prologue au recueil *Instinct et institutions : textes choisis et présentés par G. Deleuze*. Paris : Classiques Hachette, 1955.

[153] Pensons par exemple à une guerre de dissimulation, une guerre dans laquelle les participants essayent de passer le plus inaperçus possible : une guerre dont la stratégie est de faire la « guerre invisible », de « saboter les logiques depuis l'intérieur » justement, à partir du fait de ne pas se « rendre visible ».

avec. Puis, ce refus peut aussi se présenter dans une forme plus radicale, comme une mise en pratique de l'hétérogénéité d'une *différence* qui « sabote » à travers des *processus de subjectivation qui fuissent* dans la mise en pratique et la création des modes de vie irréductibles aux paramètres disciplinaires.

La notion *abstraite* de *panoptisme* comme *machine-fonction* offre ainsi un aperçu général, d'abord, de ce que, dans les *sociétés disciplinaires,* se nourrit en retour, de ce que, dans une société, un certain « on » ou « ça » (cette voix anonyme ou discours indirect, cette « rêveur » sans nom) fait *fonctionner*. Mais, aussi, elle rend compte de ce qui, semblant être le fruit d'une même cause, reste comme une dérive à contre-courant dans ce syncrétisme fragile : un danger « passif » tel que le rejet ou « le blocage » puis un « danger actif » tel que « le sabotage »[154]. Comme l'estomac ulcéré de Canguilhem qui va contre la « fonction » de l'organe, mais produit une nouvelle « norme » pour le vivant, le *panoptisme* a ses limites à partir des effets qui ne coïncident pas parfaitement avec ce qu'on conçoit comme « sa fonction » : *l'assujettissement* ou plutôt les *forces assujétissantes disciplinaires* dépliés par les *machines concrètes*, agissent à partir des opérations, technologies et stratégies identifiables, mais, en même temps, de petites variations sont capables de tordre la logique, de s'y opposer au jeu même des oppositions, en créant une fuite qui échappe à sa capture. Il convient donc de s'intéresser de plus près à cette nouvelle dimension introduite par le *panoptisme*, à son pôle « stabilisant » et « fonctionnel » déjà défini et puis aux « torsions » ou forces qui se présentent comme résistances et oppositions plus ou moins radicales. Et, il convient aussi de s'intéresser plus particulièrement dans la dimension temporelle qui fait l'objet de ce travail.

Assujettissement, subjectivation, Histoire

Si *l'enfermement* compris comme *fonction* et le *panoptisme* comme *logique abstraite* sont particulièrement révélateurs, c'est parce qu'ils ne concernent pas seulement *l'actualité* de chaque *dispositif concret*. La *fonction abstraite* des *sociétés disciplinaires* incarne des mouvements (elle est un sort de *moteur*) : la *discipline* est une force productive qui codifie les passages à travers des règles de circulation. Autrement dit, entre un *enfermement* et *l'autre,* il y a un espace des forces « vers l'enfermement » : plutôt qu'un *fatum*, « l'enfermement » apparaît comme un champ des possibles à partir des

[154] *PS*, p.231.

lignes de force tendancielles, mais non déterminantes, une réticulation dynamique, une physique propre à « ce qu'on peut faire ». Comme Foucault indique en 1974, « dans le panoptisme, la surveillance des individus s'exerce au niveau non pas de ce qu'on fait, mais de ce qu'on est, au niveau non pas de ce qu'on a fait, mais de ce qu'on peut faire »[155] et c'est cette logique qui doit être étendue à la conception dynamique de *l'espace disciplinaire*. Dans *Foucault*, Deleuze parle ainsi de *l'espace disciplinaire* comme un *continuum*, comme l'assemblage des *segments* dont le mouvement envoie « d'un enfermement à l'autre » : les *segments* s'assemblent autour d'un champ des forces selon une loi de gravitation dont le fonctionnement se projette, d'abord, à l'intérieur du *champ social* comme logique de « l'avenir » et puis (nous l'avançons), dans le temps d'un avenir collectif, dans une « Histoire ». Voyons donc de plus près ces formes de production de *l'espace-temps* et en particulier cette notion de *continuum* comme des formes de conduction des « sujets » qui habitent ces *espaces* de *fonctions* ou forces, ces *espaces* qu'en passant par des processus de *subjectivation*, arrivent jusqu'au collectif, jusqu'à l'Histoire, et regardons-les en fonction du *continuum disciplinaire* et ce qu'il implique.

Dans *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari présentent la notion d'un *continuum* des *segments* à l'intérieur d'une *société* (pas nécessairement *disciplinaire*) à partir de ce qu'ils caractérisent comme *lignes de segmentarité dure* :

> Il y a là, comme pour chacun de nous, une ligne de segmentarité dure où tout semble comptable et prévu, le début et la fin d'un segment, le passage d'un segment à l'autre. Notre vie est ainsi faite : non seulement les grands ensembles molaires (États, institutions, classes), mais les personnes comme éléments d'un ensemble, les sentiments comme rapports entre personnes sont segmentarisés, d'une manière qui n'est pas faite pour troubler ni disperser, mais au contraire pour garantir et contrôler l'identité de chaque instance, y compris l'identité personnelle. (…) Je suis homme et tu es femme, tu es télégraphiste et je suis épicier, tu comptes les mots et je pèse les choses, nos segments s'accordent, se conjuguent. Conjugalité. Tout un jeu de territoires bien déterminés, planifiés. On a un avenir, pas de devenir. (p. 239)

Puis, dans son cours de Vincennes du 27 mai 1980 dédié à *l'AntiOedipe*, Deleuze explique avec plusieurs exemples la portée temporelle de cette *segmentation* :

> (…) on est segmentarisé de partout, c'est une première sorte de ligne qui nous traverse. Je veux dire : on est d'abord segmentarisé immédiatement : le travail, le loisir, les jours de la semaine, le jour, la nuit, vous voyez. C'est une ligne à segment. Le travail, le jour de vacances, le dimanche, enfin du type métro, boulot, etc. Une espèce de segmentarité. Il y a toute une bureaucratie de la segmentarité. Il y a le bureau, on va, quand vous allez d'un bureau à un autre pour avoir le moindre papier, on voit bien ce que c'est que la segmentarité sociale. On vous envoie d'un segment à un autre.[156]

[155] Foucault. « La vérité et les formes juridiques » dans *op. cit.,* p.606.

[156] Transcription du cours de Deleuze à Vincennes du 27 mai 1980. Disponible dans *Webdeleuze.*

Les *lignes de segmentarité dure* sont donc prévues pour « chacun de nous », selon un schéma particulièrement révélateur pour comprendre le fonctionnement des *sociétés disciplinaires* où « contrôler l'identité », *l'assurer dans le temps* et donc, « réduire la multiplicité », apparaissent comme des opérations privilégiées. Dans *Foucault* (et puis, dans le *PS*) Deleuze se servira de la même caractérisation pour rendre compte des forces qui guident le transit « d'une vie », mais il le fera à partir d'une formulation plus heuristique, selon une injonction, interpellation, ou « mot d'ordre »[157] qui résume cette logique des passages dans la *continuité* des *segments* ; à côté de la question policière d'un pouvoir qui interpelle et lance la logique de l'identification (« qui es-tu ? ») apparaît un impératif négatif comme force dynamique de passage : « tu n'es plus »[158].

Ainsi dit Deleuze :

> L'individu ne cesse de passer d'un milieu clos à un autre, chacun ayant ses lois : d'abord la famille, puis l'école (« tu n'es plus dans ta famille »), puis la caserne (« tu n'es plus à l'école »), puis l'usine, de temps en temps l'hôpital, éventuellement la prison qui est le milieu d'enfermement par excellence.[159]

« Tu n'es plus » est donc un impératif paradoxal[160] qui, entre constatation, promesse et commandement, correspond à cette force tendancielle qui renvoie *l'individu discipliné* à l'intérieur de chaque *segment*, *moule* ou *cellule* vers un espace d'enfermement analogue envoisiné. C'est une force synchronique à l'intérieur de la *société disciplinaire* qui traverse les *lignes de segmentarité dure* où « tout ensemble est prévu » ; par biais de cette force, la *fonction d'enfermement* agit sur le temps et l'expérience du temps, ou, plutôt, elle crée une forme *du temps dispositivé* (un *chronodispositif*).

---

[157] Nous reviendrons sur le concept général de « mots d'ordre » dans le deuxième chapitre de cette recherche. Rappelons, pour l'instant, que les « mots d'ordre » représentent pour Deleuze et Guattari une « fonction coextensive à tout langage » : les mots d'ordre ne renvoient donc pas seulement à des commandements, mais à tous les actes qui sont liés à des énoncés par une « obligation sociale ». » *MP,* p.132. Il s'agit de cette voix impersonnelle ou discours indirect qui, en tant que grande machine communicative, organise une société, non pas au moyen d'impératifs (il ne s'agit pas de la dimension perlocutoire du langage) ni même au moyen d'un régime signifiant de mots, mais en faisant en sorte que le langage et d'autres formes de communication non signifiantes véhiculent la forme de la société dans son ensemble. Dans ces mots : « La maîtresse d'école ne s'informe pas quand elle interroge un élève, pas plus qu'elle n'informe quand elle enseigne une règle de grammaire ou de calcul. Elle "enseigne", elle donne des ordres, elle commande. Les commandements du professeur ne sont pas extérieurs à ce qu'il nous apprend, et ne s'y ajoutent pas. Ils ne découlent pas de significations premières, ils ne sont pas la conséquence d'informations : l'ordre porte toujours et déjà sur des ordres, c'est pourquoi l'ordre est redondance. La machine de l'enseignement obligatoire ne communique pas des informations, mais impose à l'enfant des coordonnées sémiotiques avec toutes les bases duelles de la grammaire (masculin-féminin, singulier-pluriel, substantif-verbe, sujet d'énoncé-sujet d'énonciation, etc.). » *Ibidem.*

[158] *Foucault*, p. 46.

[159] *PS*, p.240.

[160] Et anxiogène : producteur d'une matrice des affects configurés par la peur de « ne pas être ».

Comment fonctionne cet *aménagement du temps* et pourquoi parlons-nous d'une dimension subjectivante, puis, historique ?

Premièrement, au niveau de formation de l'individu, le « tu n'es plus » lui conduit vers un *avenir* rapporté à des milieux exclusifs et disjonctés, à des milieux où le début et la fin de son « être » sont bien définies en évacuant toute forme d'existence amphibie : c'est un effet le processus de formation d'un *in-dividu*[161] qui redevient toujours « in/un » à travers ces passages discrets d'un *milieu* à l'autre. Deuxièmement, car chaque *milieu* implique une hiérarchie dans la grande carte de places disciplinaire, ces passages présentent tant une condamnation qu'une forme de *soulagement* ; le « tu n'es plus » gère l'exclusion de la même façon qu'elle produit ou complète une forme de *reconnaissance* : il est l'ostracisme des droits familiers, mais aussi une *force* qui dirige l'entrée de l'individu à l'ordre économique et civil avec ses institutions[162]. Avec la fin des études[163] vient la condamnation/l'honneur de servir son pays dans la caserne, la condamnation/la dignité d'être un travailleur productif pour la nation ; bref, l'individu a comme disent Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*, a « un avenir, [mais,] pas un devenir », marqué par cette fonction identificatrice projetée sur tout le *champ social*. Troisièmement, au niveau de sa matrice *affective*[164], c'est la peur de ne pas/plus être ou la joie de finalement (ne plus/ne pas) être ce qui se déplie comme introjection du rapport et se présente comme ce qui conditionne un type de *choix*. Pour poser quelques exemples : on advient un homme, mais persiste la peur d'être identifié comme une femme, un animal ou un enfant ; on advient professeur et donc on craint de passer par un étudiant non confirmé ; on advient patron ou chef et on doit soutenir une légitimité qui justifie la verticalité de la relation. Là où il y a cette peur de « ne pas/plus être », apparaît une espèce de *soulagement subjectif*[165] de « l'on » impersonnel et un œil social (aussi, impersonnel) : celle de « ne pas/plus être »

[161] Qui devient, en effet, par le biais des forces disciplinaires, un *in-dividu « divisé ».* Foucault exprime très bien cette tendance dans sa conférence de 1982, « Le sujet et le pouvoir », en se centrant plus particulièrement dans le sujet à partir de ces développements postérieurs, mais l'on peut croire que la citation est applicable à ce qui décrit Deleuze sur *SP.* Ainsi dit Foucault : « (…) j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les "pratiques divisantes". Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé d'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. » « Le sujet et le pouvoir » dans *DE IV*, t.306, pp. 222 – 243. Ce paragraphe est particulièrement pertinent pour observer la différence entre *individuation* et *dividuation* (celle qui se produira dans les *sociétés de contrôle* selon Deleuze) ; nous revenons sur lui dans le chapitre 3.

[162] Reprenant, très librement, le passage de « l'unité naturelle de la famille » à « la société civile » de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*.

[163] Pour ceux qui, dans les *sociétés disciplinaires,* ne sont pas « destinés » à suivre des études.

[164] Nous entendons ici l'affectivité dans son sens le plus élémentaire et polaire : une force qui conduit au rejet de certains objets et à l'assimilation d'autres.

[165] Nous revenons sur cette expression dans le chapitre suivant.

un enfant, un travailleur, un étudiant et il se configure ainsi une forme de la *peur* proprement disciplinaire qui se présente comme « ne pas être identifié comme… », une forme qui, comme dans une sorte de *contrat*, assure (à travers de la crainte d'être « mal identifié ») que les places doivent être respectées (les séquelles — nous y reviendrons — de cette forme *d'individuation* réapparaissent comme restes dans des désirs d'identification détournés — comprises comme forme de libération — plus contemporains).

En quatrième lieu, le principe négatif du transit du « tu n'es plus » introduit une forme de mesure du devenir à partir des *technologies* concrètes : évaluations, examens, missions, postes, échelons, diplômes ou promotions actualisent une forme de ce *parcours préalable*, comme si le temps des transformations était soumis à une métrique, comme s'il était (dans cette continuité séquentielle) discret. La hiérarchie multiple des institutions se projette de cette façon sur la continuité d'une *vie codée*[166] dont la prison constitue un modèle (« l'enfermement par excellence » dit Deleuze) ou une ombre de toutes les autres catégories sociales. L'assemblage du *panoptisme* dans un *continuum* caractérise ainsi les *sociétés disciplinaires* par deux mouvements : l'un *centripète*[167] parce qu'elle doit maintenir le *sujet assujetti* (le maintenir à « sa place ») et l'autre *centrifuge* comme guide des passages *possibles*. La négation du « tu n'es plus » fait, en somme, des *dispositifs disciplinaires* des *attracteurs*[168] des trajectoires d'un *devenir* qui pourrait échapper à son orbite[169]. Le « tu n'es plus » fonctionne, ainsi, dans son sens plus littéral, comme une injonction de fermeture et de capture des « avenir ». C'est pourquoi il est capable de rendre compte du temps et de l'expérience du temps dans les *sociétés disciplinaires*, il capture d'un côté la force des formes du devenir plus ouvertes comme « tu n'es pas encore »[170] tant que ceux semblables à la maxime nietzschéenne « devient ce que tu

[166] Au sens de *AO* elle serait *surcodée*.

[167] Tel que le signale Foucault dans *STP :* « La discipline, elle est essentiellement centripète [car] elle fonctionne dans la mesure où elle isole un espace, détermine un segment. » P.46.

[168] Un attracteur, en topologie, tel que l'attracteur de Lorenz rend compte d'un système dynamique chaotique déterministe où les mouvements chaotiques se distribuent dans certaines positions formant un espace de probabilité : il s'agit alors d'une sorte de « carte du chaos ».

[169] Comme dans l'univers des comètes de Blanqui : « Tout, le monde aujourd'hui en est arrivé à un profond mépris des comètes, ces misérables jouets des planètes supérieures qui les bousculent, les tiraillent en cent façons, les gonflent aux feux solaires, et finissent par les jeter dehors en lambeaux. Déchéance complète ! Quel humble respect jadis, quand on saluait en elles des messagères de mort ! Que de huées et de sifflets depuis qu'on les sait inoffensives ! On reconnaît bien là les hommes. » *L'éternité par les astres*, édition digitale de *Gallica*. Paris : Librairie Germer Baillière, 1872, p. 17. La figure tragique de la comète de Blanqui, celle du conspirateur ou du vagabond qui brûle dans son passage erratique autant que dans son destin funeste résume avec beauté l'agir des modes de vie autres qui échappent et donc, s'opposent aux forces d'enfermement.

[170] Le principe de déploiement de ci qui existe déjà en *acte* (tel que défini par Aristote).

es »[171] ; il est un *mode d'assujettissement* (*social* et *discursif* dans la formulation explicite) opérant sur le temps qui produit des *sujets* grâce à ce blocage qui opère de deux côtés[172] et qui esquisse le temps la *différenciation* comme une carte *d'avenirs préalables* et des *passions pour ces avenirs* : les systèmes de promotion sociale « méritocratiques »[173], les « échelons » d'une profession, le « parcours » scolaires, la hiérarchie dans l'organisation du travail sont des exemples (encore opératives au moins, comme *technologies rémanentes*) de ce phénomène capable de rendre compte des *processus subjectifs* (pensons à la peur de « ne pas passer l'examen », « ne pas obtenir la promotion ») de cette *ne pas/plus être pour « être » sans ambiguïté, quelqu'un*. En somme, le « tu n'es plus » et son temps, en tant que forme de *différenciation disciplinaire*, introduit (c'est évident) une forme (toujours *codifiée*) de la division entre « les uns et les autres », soumise à la grande machine bureaucratique du *Panopticon* et à ses places.

En cinquième lieu, par le fait même d'être une *force* et pas une *condition*, loin du déterminisme social, il faut signaler que ce « mot d'ordre » disciplinaire reste comme une force ouverte à des torsions. Comme nous avons vu, au niveau le plus superficiel, des formes du détournement surgissent par analogie avec la logique de la *discipline* elle-même[174] : nous pouvons en effet inverser le sens de l'injonction (« tu n'es plus ») à partir d'un *modèle d'avenir* où « ce qu'il ne faut plus être » ce sont les catégories définies par la propre *discipline*, des catégories autres ou même, inverties qui conservent la forme d'une *conversion discontinue*. Nous pouvons penser à la figure d'une *contre-morale disciplinaire*, à certaines versions connues du « tu n'es plus le vieil homme, mais le nouvel homme »[175], du « tu n'es plus travailleur, mais travailleur avec conscience ». Avec des nuances, ces formes ont fonctionné comme des *contre-formes* qui suivent la même structure subjectivante, des modèles toute de même *assujétissantes* dans son appropriation de la *logique disciplinaire* pour la réorienter vers des *contre-moules* : nouveau moral, organicisme social, structure hiérarchique subvertie.

---

[171] Célèbre injonction que Nietzsche reprend de Pindare, capable de réunir le passé et le futur dans le temps *aïonique* de la création.

[172] Nous pourrions dire « deviens ce que tu ne seras plus et crains de ne plus être ».

[173] Tels qu'ils ont été conçus selon une logique analogue à la promotion militaire

[174] On peut en effet détourner le « tu n'es plus » à la manière d'une pratique dont « ce qu'il ne faut pas être » ce sont les catégories définies par la *discipline*, mais dont la distribution maintient la forme d'une conversion : *tu n'es plus l'ancien homme, mais le nouvel homme, tu n'es plus travailleur, mais prolétaire avec conscience*.

[175] C'est la figure, par exemple, d'une contre-morale qui ne devient pas une nouvelle *éthisation* ou *mode de vie*.

C'est ainsi que, finalement, grâce à l'exemple de cette force de torsion, nous arrivons à voir comment la *logique temporale disciplinaire* se projeté sur l'ordre historique. La sérialisation du temps propre à la *discipline* (l'évolution de l'individu au sein d'une institution) dérivée des *segments* constitue, par analogie, une Histoire selon une lecture introduite par le propre Foucault dans le premier chapitre de la troisième partie de *Surveiller et Punir* :

> Les procédés disciplinaires font apparaître un temps linéaire dont les moments s'intègrent les uns aux autres, et qui s'oriente vers un point terminal et stable. En somme, un temps « évolutif ». Or, il faut se rappeler qu'au même moment, les techniques administratives et économiques de contrôle faisaient apparaître un temps social de type sériel, orienté et cumulatif : découverte d'une évolution en termes de « progrès ». Les techniques disciplinaires, elles, font émerger des séries individuelles : découverte d'une évolution en termes de « genèse ». Progrès des sociétés, genèse des individus, ces deux grandes « découvertes » du XVIIIe siècle sont peut-être corrélatives des nouvelles techniques de pouvoir, et, plus précisément, d'une nouvelle manière de gérer le temps et de le rendre utile, par découpe segmentaire, par sériation, par synthèse et totalisation. (*SP,* p. 162)

Les *procédés disciplinaires* fondent une théorie des transformations dont la *codification* fait émerger une Histoire « encastrée » par le murmure de la *machine sociale* où elle se fonde et couronne (même dans ces torsions) un type de téléologie : la flèche du progrès sort du carquois *moderne* et *disciplinaire* pour décrire une trajectoire analogue à ces *avenirs capturés*, en restant elle-même et sa direction, des « étapes » ou « stades » comme objets d'une dispute sur les mécaniques d'un moteur.[176] « La grande songerie d'un terme de l'Histoire, c'est l'utopie des pensées causales, comme le rêve des origines, c'était l'utopie des pensées classificatrices »[177] dit Foucault dans *Les mots et les choses* : le XIXe siècle, le siècle de l'Histoire, verra l'émergence de ces deux mouvements où causalité et classification coïncident sur les deux plans. La *discipline* est la possibilité et le résultat (les deux ne se contredisent pas dans l'histoire des vivants) de cette histoire. Ou, comme nous le verrons, elle en est en quelque sorte son « rêve ».

Les limites du *panoptisme*

Nous avons essayé de présenter les caractéristiques du *panoptisme* comme matrice d'opérations qu'encadrent des *avenirs* au niveau individuel, social et historique. Nous

[176] Il ne s'agit pas de dire, bien sûr, que l'histoire de l'Histoire est une conséquence de la *logique disciplinaire,* mais plutôt de rendre compte de la manière dont elle s'intègre, comme tant de formes analogues, dans cette conception de devenirs avec des sauts discrets : l'histoire dans la discipline, l'histoire par étapes (du magique au rationnel, du primitif au civilisé, etc.) apparaît comme des formes collectives qui entrent dans un jeu de métaphores qui justifient à la fois le rassemblement individuel et disciplinaire multiple, ainsi que le fait d'avoir atteint ce stade « stable » de la propre société qui la juge supérieur.

[177] *MC*, p.222.

sommes partis, pour y rendre compte, d'un *mot d'ordre* répété (« tu n'es plus »), mais, si elle peut expliquer certains mouvements ou « tendances », elle s'accompagne des mouvements de résistance/riposte immanents qui ne représentent pas nécessairement un *contre-mouvement* ou une *contreforme* (une anti-*discipline*, capturée par sa propre logique[178]), mais qui surgissent dans un champ multiple qui inclut la *négation* plate aussi qu'une opposition exercée par *hétéronomie*[179] : par des excès qui changent la norme de la *fonction*[180]. Nous avons évoqué le blocage et le rejet : sa forme inverse, sa copie négative. Nous ne voulons pas terminer cette caractérisation sans ajouter des formes de résistance hétéronomes au « tu n'es plus » et à sa fonction, de modes de *subjectivation* ou d'existence « autres », des formes de vie hétérogènes ou excessives. On peut citer Nietzsche et sa *philosophie intempestive*[181], les grands poètes maudits du XIXe siècle[182], la « vie belle », les dandys et leur esthétisme vital sont des exemples de modes de création d'*une vie et un temps autres, comme si* cette « vie » était *causa sui*. Les figures du *vagabond*, du *clochard*[183] ou du *flâneur*, ennemie des temps et des lieux dédiés à une fonction, de la physique *segmentarisée* de la *discipline* sont des autres exemples de ce sabotage : elles apparaissent plus que comme une résistance immanente, comme une opposition vitale et active à cette *captation du temps et du lieu à être*, ils réalisent de manière existentielle une « (…) opération artiste qui se distingue du savoir et du pouvoir, mais qui n'a pas n'a pas la place en eux »[184], une « guerre de style »[185]. Dans les mots de Foucault ce sont des

[178] La *contreforme* n'est pas exactement une *contre-conduite*, tel que Foucault les présente dans *STP* : des symptômes d'une « crise de gouvernementalité » étrangères à l'analyse de la *société disciplinaire*. La *contre-conduite* se définit par son opposition pour être « en dehors » du *pouvoir*, tandis que la *contreforme* (qui inclut les *contre-conduite*s), nous pourrions la définir comme toutes les variables, y compris les variables correctives ou comme les « versions » possibles (renversements, perversions) du *pouvoir* qui n'échappe pas nécessairement à ses paramètres, mais les tord.

[179] Ou disons, en jouant avec les mots par une forme d'*hétéronégation*.

[180] Comme nous l'avons dit dans l'introduction, il s'agit de termes opposés. Le premier se réfère à la capacité de déborder le pouvoir, non seulement celui qui s'exerce dans sa stabilité, mais aussi sa logique structurelle de chercher une stabilité, un monde où les choses seraient tranchées. Le *pouvoir* étant la force du virtuel, une *contreforme* ne peut être lue comme un pouvoir à proprement parler.

[181] Tant que son rejet au professorat.

[182] Antoine Compagnon parle de Charles Baudelaire comme d'un poète *irréductible* et cet adjectif apparaît précisément en référence à sa célébrité contrastante avec une mise à mal constante des logiques de son temps : sa pauvreté, son rejet du journalisme (qu'il cultivait lui-même), son amour de la décadence et de l'improductif, sa « mode-ernité », qui a refusé la mode et la détourne en décadence. *Baudelaire, l'irréductible, Paris :* Flammarion, 2014. Foucault reprend aussi la figure de Baudelaire sur ce qu'est la critique comme symbole d'un questionnement actif du présent.

[183] Walter Benjamin, dans son commentaire sur la bohème parisienne, souligne que le poète et le chiffonnier se rencontrent sur la base d'une solidarité subjective fondée dans l'hétéronomie (celle de la création des modes de vie). Comme dit Benjamin : « Bien sûr, on ne peut pas considérer que le chiffonnier [Lumpensammler] fait partie de la bohème. Mais, de l'écrivain au conspirateur professionnel, celui qui appartenait à la bohème pouvait trouver dans cette figure une partie de lui-même. » Benjamin, Walter. *Le livre de passages.* S/D, archive personnelle.

[184] Deleuze, « Un portrait de Foucault » dans *Pourparlers*, *op. cit,* p.130.

[185] L'expression est de Roberto Etchevarren dans *El estado de Derecho : Foucault frente a Marx y el marxismo*. Buenos Aires : Prometeo, 2020, p.131. Si nous reconnaissons à Etchevarren d'avoir trouvé une expression lumineuse pour rendre compte de la subjectivité dans un domaine contesté, son livre, revendiquant un Foucault explicitement néolibéral

luttes qui opèrent spécifiquement dans le champ de l'*individualisation/individuation* : des luttes qui « ne sont pas exactement pour ou contre "l'individu", mais qui s'opposent à ce qu'on pourrait appeler le "gouvernement par l'individualisation" (…) le principal objectif de ces luttes n'est pas tant de s'attaquer à telle ou telle institution de pouvoir, ou groupe, ou classe, ou élite, qu'à une technique particulière, une forme de pouvoir »[186].

Pour conclure notre analyse du *panoptisme*, si l'on veut encore penser qu'il existe quelque chose comme des *sociétés (de)…* il manque un dernier élément : nous avons commencé cette section en définissant les *dispositifs* et la *fonction* du *panoptisme,* mais nous avons aussi dit que « l'intégration » des *sociétés disciplinaires* n'est que provisoirement *fonctionnelle*. Afin de rendre compte de cette dimension proche aux détournements effectifs, nous pouvons ainsi aborder une autre « machine » pensée par Deleuze, une *machine* qui, plus qu'un nouvel élément explicatif, apparaît comme une *autre perspective*, comme un *autre niveau* de compréhension plus proche de *ce qui dérape*.

et une révolution individuelle, corporelle, entièrement projetée sur « soi » est loin de ce que cette thèse cherche à proposer. À titre d'exemple, Etchevarren prend l'analyse de *NB* du néolibéralisme comme une proposition de Foucault lui-même, arguant que le « problème du marxisme » est son incapacité à gérer l'État et à « faire de la place à la différence ».

[186] « Le sujet et le pouvoir », *op cit.* p.227.

1.1.3 Le *diagramme disciplinaire* : le « rêve utopique du pouvoir »

Machine abstraite, diagramme

Les *lignes de segmentarité dure* se déplient dans un espace de passages qui inclut des forces *différenciantes* : des forces qui *actualisent* et *concrétisent* à partir des *variations intensives*[187] excédant le *jeu itératif*[188] de la *discipline*.

En effet, la *fonction* du *panoptisme* se traduit en une série d'assemblages toujours sous friction. D'abord, l'assemblage du *discursif* et du *non-discursif* dans les *machines concrètes* suppose une dimension médiane qui les intègre, mais, qui reste *contingente* : la *présupposition réciproque* des *dispositifs biformes* persiste comme une *présupposition fonctionnelle.* Deuxièmement, les *avenirs* préfigurés, cordonnés et « distribués » dans les différents *segments* de l'enfermement s'assemblent dans un *continuum* mais ce principe de circulation s'ouvre au déraillement : dans le temps, *l'enfermement* se présente comme une tendance « vers l'enfermement » et le fait même qu'il s'agisse d'un *mouvement* lui fait sujet au sabotage, à la dispute pour le sens de ces « places à atteindre ». De manière plus radicale, ce schéma est aussi sujet au *rejet* affirmatif d'une vie hétérogène ou des espaces hétéronormés tels que dans les exemples que l'on a introduits. Finalement, l'histoire « des hommes » ou « de l'homme », assemblé dans la *flèche du progrès moderne* : le temps du monde se réunit par des passages entre époques analogues à l'image de *l'homme moderne discipliné* devenue lui-même et son « Histoire » objet d'étude d'un discours problématique parce que la constitution de cette « Histoire » met, le « progrès », sa direction, son sens, ses étapes ou sa vitesse, en dispute.

---

[187] Deleuze introduit son concept *d'intensité* dans *DR*. *L'intensité* (du latin *intensio* [*tension*], mot de la même famille que *intentio* [tendance] rend compte de *l'ontogenèse* des objets (au sens ample du terme : techniques, esthétiques, organiques). Elle se définit comme une série des forces qui traversent un « champ d'individuation » que, comme chez Simondon, est à la fois composée de multiplicités. *L'intensité* rendrait ainsi compte d'une dimension pré-individuel non rapportable à « l'un » ni à un schéma hylémorphique ou substantialiste. Elle est ainsi, le « mode d'existence de la différence pure », de la « différence de différence » (*DR*, p.155) et la « raison du divers qualitatif » (*DR*, p.80). *L'intensité* dépasse le problème d'une « différence de nature » contre une « différence de degré » : elle permet de penser un *continuum* (elle ne dérive pas d'une quantité qui se transforme en qualité, comme chez Hegel) et sert à rendre compte de différents processus où les phénomènes se déploient selon une « implication intense » (*DR*, p.292) entre plusieurs éléments de l'ordre moléculaire comportant de petites variations. Le philosophe arrive ainsi à analyser sans réduire l'objet de l'analyse à un schéma de « mêmeté » ou de « généralité » : on peut donc comprendre ces *petites variations intensives* comme des opérations qui produisent au sein de la *discipline* des effets non prévus.

[188] Nous comprenons l'*itération* opposée à la *répétition différentiante*, tant dans son sens de simple répétition du même que dans son sens de répétition qui cherche à s'approcher, à chaque calcul répété, à un résultat souhaité. Les mécanismes de stabilisation d'une *société*, et en particulier, de notre *société*, fonctionnent de manière *itérative* en faisant, justement, obstacle à la *répétition differentiante.*

Comment rendre compte de ces *assemblages simultanés* aussi que de ces *frictions* et de son ouverture capable d'amener à une *rupture* ?

En faisant abstraction du *panoptisme*, Deleuze introduit, en reprenant sa théorie des *machines* et des *lignes*[189], une autre façon de penser les *agencements* ou même, son principe de concrétisation à travers ce qu'il appelle une *machine abstraite*[190], « (…) se définissant par des fonctions et des matières informelles, ignore toute distinction de forme entre un contenu et une expression, entre une formation discursive et une formation non-discursive. C'est une machine presque muette et aveugle, bien que ce soit elle qui fasse voir, et qui fasse parler. »[191] La *machine abstraite* est le « plan informel » qui réunit ce qui n'est pas ni *discursif* ni *non-discursif* avant son *actualisation* et même, pourrait-on dire, sa *bipartition* ; elle est une *machine* qui se place « avant » cette division, à la manière d'un *foyer virtuel* que l'on peut supposer *différentiant* mais, auquel on ne peut qu'accéder que *d'après-coup* quand l'image est déjà formée. La *machine abstraite* semble ainsi mettre en rapport ce qui ne semble pas, à premier vu, avoir un rapport, mais, elle est aussi un point de projection possible pour que l'on puisse effectivement parler des *dispositifs* et de *sociétés de…* comme des ensembles historiques, sinon clairement définis, émergeant à partir d'une certaine expérience de la pensée face à ce qui est stable.

Comment caractériser cette ambitieuse « machine » historique et théorique, généralisation de ce que Foucault fait d'une certaine manière pour penser les *sociétés disciplinaires* à travers le *panoptisme* ? Comment nous aide-t-elle à comprendre une *société* et ces formes de *diviser*, *d'individuer* ou de *différencier* de manière plus dynamique ?

Les *machines abstraites* ont deux formes d'opérer aussi que des différentes formes dans l'histoire des différentes *sociétés*. Dans les cas de celle qui nous concerne dans ce chapitre, la *société disciplinaire* ou bureautique moderne, la *machine abstraite* peut être comprise sous la forme générale d'une *machine abstraite de surcodage*[192] : elle produit

---

[189] Développé avec Guattari dans *l'AO* et *MP*.

[190] Il est à noter que le terme de « machine abstraite » existe également en informatique, définissant une machine théorique qui peut être matérialisée par différents supports physiques ou numériques (dans ce cas elle s'appelle « machine virtuelle »). À partir d'une série d'instructions ou axiomes de base, ces machines sont capables d'exécuter une variété de programmes (l'exemple le plus connu étant les machines de Turing et spécifiquement sa version « universel »). Deleuze et Guattari récupèrent le caractère non incarné des machines, mais évacuent précisément leur axiomatique.

[191] *Foucault*, p. 42

[192] *MP*, p. 272.

des *lignes de segmentarité dure* ou *molaires* et conduit à une *reterritorialisation* qui fait de ces devenirs ouverts des *avenirs codifiés* selon un principe de *traductibilité* qui rapporte les différents *agencements* sur un même plan. C'est ce qui permet le fonctionnement analogue de chaque espace, ce qui rend les rôles et les relations sociales traduisibles et établit une forme de liens entre eux. Ce premier trait de la *machine abstraite* incarne ainsi la forme qui prend les forces *centripètes* et *centrifuges*[193] : Deleuze et Guattari l'identifient au niveau d'une histoire générale anthropologique avec les *appareils d'état*[194], mais, dans son association, dans sa forme historique, elle coïncide avec le *panoptisme* en tant que principe général.

Deuxièmement (même si le processus a lieu, disons, simultanément), la *machine abstraite* est aussi une *machine abstraite de mutation* qui opère « par décodage et déterritorialisation »[195], en bref, en *défaisant pour faire*. L'opération de « traduction » de la *machine abstraite surcode*, mais, pour le faire, elle doit préalablement *décoder* l'espace à partir de ce qu'elle trouve sur « le terrain »[196] : elle s'affronte continuellement la contingence et à des « codifications » antérieures. Dans le cas des *sociétés disciplinaires,* cela correspond par exemple au processus au cours duquel, au nom d'une hygiène vitale, on fait entrer les coutumes dans le schéma de la division du travail ou de la discipline du temps décrit par Foucault, Mumford ou Thompson. Finalement, sur le terrain frictionnel du *codage/décodage* et son versant subjectif, en plus que des *lignes de segmentation dures*, la *machine abstraite* opère ainsi selon des *lignes moléculaires*[197], *de segmentarité souple* ou de *fêlure* : des *lignes* subjectivantes dépliées pour capturer, pour « détourner » et modifier la trajectoire des lignes *molaires* : l'innovation dans une *société* a besoin, dans

---

[193] La *machine abstraite* telle qu'elle est présentée par Deleuze et Guattari ne découle pas d'une analyse épocale des *sociétés disciplinaires*, mais de leur lecture plus générale des *machines de guerre*. Par exemple, les processus *d'étatisation* s'appuient sur ces lignes de *surcodage* en striant l'*espace lisse*, ces lignes assurent l'homogénéisation des différents segments en les rendant « traductibles ».

[194] « (…) un appareil d'État s'érige sur les communautés primitives agricoles, qui ont déjà des codes lignagers-territoriaux ; mais il les surcode, les soumet au pouvoir d'un empereur despote, propriétaire public unique et transcendant, maître du surplus ou du stock, organisateur des grands travaux (surtravail), source de fonctions publiques et de bureaucratie. C'est le paradigme du lien, du nœud. Tel est le régime de signes de l'État : le surcodage ou le Signifiant. C'est un système d'asservissement machinique : la première "mégamachine" à proprement parler, comme dit Mumford. » *MP,* p 256.

[195] *MP*, p. 273.

[196] Dans le cas du capitalisme Deleuze et Guattari parleront d'une *axiomatique* et d'une décodification et « déterritorialisation » constante : le capitalisme capte ou colonise et projette toutes les codifications sociales sur une valeur économique marchande. Cependant, comme nous le verrons, la codification s'opère en elle-même dans un sens plus simple (technique) : codification des risques et codification des « ressources humaines naturelles ».

[197] Rappelons les deux dimensions de l'analyse de *AO*, les lignes molaires (grandes formations, agencements sociaux qui fonctionnent par *quantums*) et *lignes moléculaires* (*microphysique du pouvoir* et *micropolitique*, processus subjectifs).

ce processus *moléculaire* de réorientation, d'un ajustement plus fin, car elle opère sur un plan de transformation du vécu. Dans les mots de Deleuze et Guattari, la *machine abstraite* se caractérise ainsi par des lignes qui « (…) ne cessent effectivement pas d'osciller entre la ligne dure et la ligne de fuite. Quand elle tend vers la ligne dure, elle tend à se durcir elle-même, quand elle tend vers la ligne de fuite, alors à la limite, elle tend à n'être même plus segmentaire ».[198] D'une certaine manière, la *machine abstraite* est un mécanisme de *stabilisation* (une sorte *d'unité de contrôle*) en raison du danger constant de *fuite*. Mais, comme elle fonctionne par *décodage* et *re/surcodage*, elle se tend dans deux limites qui incluent la *fuite* : à titre d'exemple heuristique, on peut penser aux *excès de* la *discipline*, qui incluent des figures aberrantes qui se retournent contre les principes de la *discipline* (en somme : la machine disciplinaire *produit ses monstres immanents*[199]).

Dans *Foucault,* Deleuze approche ainsi ces deux types des lignes (*moléculaires* et *molaires*) avec un autre mot-signature, un principe de « cartographie » plus ouverte que la *machine abstraite*, identifiée avec le philosophe, mais présente dans *Surveiller et punir* : le *diagramme*[200]. Le terme est introduit par Foucault pour parler des modèles « la ville idéale »[201] dans deux passages où il rend compte de son caractère « abstrait ». En effet, *la ville*, comme forme imaginée du visible à réaliser, émerge comme une technologie politique « sans objet défini » qui trouve son efficacité à partir de cette absence : le *diagramme* du *pouvoir disciplinaire* est le *panoptisme* dans sa forme *abstrait*. Ainsi, dit Foucault :

> Le camp, c'est le diagramme d'un pouvoir qui agit par l'effet d'une visibilité générale. Longtemps on retrouvera dans l'urbanisme, dans la construction des cités ouvrières, des hôpitaux, des asiles, des prisons, des maisons d'éducation, ce modèle du camp, ou du moins le principe qui le sous-tend : l'emboîtement spatial des surveillances hiérarchisées. (*SP*, p. 173) (…) le Panopticon ne doit pas être compris comme un édifice onirique : c'est le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale ; son fonctionnement, abstrait de tout obstacle, résistance ou frottement, peut bien être représenté comme un pur système architectural et optique : c'est en fait une figure de technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique. (p.207)

---

[198] Cours à Vincennes du 15 Février 1977. *Webdeleuze :* https://www.webdeleuze.com/textes/181

[199] Reformulation de la légende du caprice 43 de Goya de 1799 : « Le rêve de la raison produit des monstres ».

[200] Deleuze utilise « machine abstraite » et « diagramme » indistinctement dans certains passages de *Foucault* : la notion de diagramme et de *diagrammatisme* traverse une grande partie de l'œuvre de Deleuze et peut être lue tant à partir de *Foucault* que de son analyse de Francis Bacon [le peintre] dans *Logique de la sensation* (1981). Nous avons choisi de ne pas nous attarder sur les considérations esthétiques de Deleuze qui, bien qu'inséparables de ses développements dans *Foucault*, demanderaient une étude à part.

[201] Camp militaire, panopticon puis « ville gouvernable » dans *STP.*

Le *diagramme* (« d'un pouvoir », chez Foucault) configure des espaces et (ce qui sera) des *technologies politiques* en se démarquant de « tout usage », il est une forme « idéal » de la fonction que, sans être d'un ordre transcendant, apparaît comme la *cause immanente*[202] des *agencements concrets*. Et c'est en suivant Foucault que Deleuze élargit cette définition du *diagramme* encore ancrée dans l'analyse des architectures, pour l'étendre comme un élément de compréhension des différentes *sociétés*. Le *diagramme* devient des *diagrammes* :

> (…) la cause des agencements concrets qui en effectuent les rapports ; et ces rapports de forces passent « non pas au-dessus », mais dans le tissu même des agencements qu'ils produisent. (p.44) (…) la présentation des rapports de forces propres à une formation ; c'est la répartition des pouvoirs d'affecter et des pouvoirs d'être affecté ; c'est le brassage des pures fonctions non-formalisées et des pures matières non-formées. (p.79.)

Avec Deleuze, le *diagramme* acquièrt donc un caractère, sinon proprement *abstrait*[203], *paramétrique* : ce sont les « degrés de liberté » desquels les *machines concrètes* ou *dispositifs* disposent, c'est le principe *informel*[204] d'effectuation de ces *machines*, la dimension dans laquelle se jouent des processus de *différenciation des espaces et individus* où surgissent de différentes *machines concrètes* et ses *contenus*. Puis, dit Deleuze, le *diagramme* est une « présentation de rapports » qui ne passe pas « au-dessus », qui n'est pas un *fond* mais une *cause immanente*[205] : comme dans le *panoptisme* (le nom du *diagramme disciplinaire*), le *diagramme* ne relève pas d'une origine ou d'une volonté (il n'y a pas de main qui le dessine), mais, d'une efficacité opérationnelle capable de persistance, d'extension, des concrétisations fonctionnelles pendant un certain temps. Finalement, Deleuze définit le *diagramme* (à la Spinoza) comme « répartition du pouvoir d'affecter et d'être affecté ». Répartition, mais aussi *partage* ou *différenciation* : un champ de distribution des *affects* et des *effets* que, comme dit Foucault sur le *panoptisme*, agit au niveau « non pas de ce qu'on fait, mais de ce qu'on est, au niveau non pas de ce *qu'on a fait*, mais de ce qu'on peut faire ».[206] C'est, par exemple, cette forme spécifique de *peur* que nous avons brièvement introduite : *peur* de « ne pas/plus être », mais aussi, « soulagement subjectif » de l'identité assignée. Comme toute crainte, il s'agit d'une

---

[202] *Foucault*, p. 44.

[203] On, comme on l'a dit, *réel* : le *diagramme* contient aussi bien le *virtuel* (l'informel) comme le l'actuel (les formations) sans s'épuiser dans le dernier. La *machine abstraite* semble être dans la théorie des machines (concrètes-abstraites) la traduction de ce principe esthétique en termes généalogiques.

[204] *Ibidem*, p. 42.

[205] *Ibidem*, p. 44.

[206] Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *op.cit*, p.606.

projection dans *l'avenir* : c'est la *peur* de perdre une « place », la *peur* d'un avenir abject et l'espoir (craintif) de « ne plus être » ou de *conserver* la place désirée dans le schéma. Le *diagramme* est ainsi projeté, dans son niveau *affectif* dans le temps, refermant le schéma que nous avons ouvert et qui va de la technologie minimale (examen, promotion, passage) au *progrès* selon une continuité qui va de l'individu à une Histoire qui marche comme un bipède. Et, finalement, le schéma introduit aussi, à partir d'un « rêve de pouvoir », ces *lignes moléculaires* soumises à la variation et échappant à l'espace lui-même, à sa torsion.

Comment penser la *société disciplinaire,* mais, aussi, toute *société* à partir de cette nouvelle dimension : la *machine abstraite* et le *diagramme* ?

La reformulation du *diagramme* constitue un aspect de *Surveiller et Punir* que Deleuze a repris ou travaillé indépendamment de manière approfondie : c'est un concept que loin d'une compréhension structurale du social[207] essaye de rendre compte tant l'histoire du stable comme ce qu'en lui est *virtuel* et devient. Comme signalent Deleuze et Guattari à partir d'une objection à Foucault[208] :

> (…) le diagramme ou la machine abstraite ont des lignes de fuite qui sont premières, et qui ne sont pas, dans un agencement, des phénomènes de résistance ou de riposte, mais des pointes de création et de déterritorialisation. (*MP*, note à pied de page 36, p. 175-176.)

Le *diagramme* rend ainsi compte des « points de création » et si la *machine abstraite* peut être présentée comme un mécanisme qui s'approprie des forces par des formes de stabilisation du pouvoir, dans son fonctionnement, entre *décodage* et *surcodage*, *déterritorialisation* et *reterritorialisation*, il contient un espace du pas encore formé sujet aux anomalies. Dans *Foucault* Deleuze reprendra ainsi cette conception du *diagramme*, pour parler, justement, des luttes :

> Aussi n'y a-t-il pas de diagramme qui ne comporte, à côté des points qu'il connecte, des points relativement libres ou déliés, points de créativité, de mutation, de résistance ; et c'est d'eux, peut-être, qu'il faudra partir pour comprendre l'ensemble. C'est à partir des « luttes » de chaque époque, du style des luttes, qu'on peut comprendre la succession des diagrammes. (p.31) [209]

[207] Car il est incapable de penser le rapport hétérogène entre les champs de différents « ordres » : la langue, la culture, l'homme, la famille, la psyché, etc.

[208] Identifié à une théorie de la résistance réactive au *pouvoir*.

[209] Comme on voit dans la citation, Deleuze met dans un plan horizontal « résistance » et création ce que l'on peut comprendre si l'on voit la résistance comme une action non passive : dès la forme la plus radicale de la passivité du « I would prefer not to » de Bartebly jusqu'aux formes de résistance active éthico-esthétiques de la création *d'une vie* « autre ».

Le *diagramme* surpasse donc la logique du stable, il est une lecture de *l'avenir* qui restitue ce qu'il y a de *devenir*, et, si Deleuze avec Guattari nomme ces lignes « premières », dans *Foucault*, cette primauté (qui n'est ni relation de dépendance chronologique ni causale) reste comme une forme d'illustrer l'asymétrie entre l'analyse des *dispositifs effectifs* (*concrétisés*) et une dimension *abstraite* (ou, *réelle*[210]) que doit inclure des *lignes de fuite*[211] : une dimension capable de rendre compte de ce qui n'est pas encore (par définition) proprement réalisé[212]. La force de la *discipline* devient ainsi, avec l'introduction du *diagramme* et de la *machine abstraite*, *dynamique* et *différentiante,* y compris par rapport à la propre *société disciplinaire* comme forme historique stable des rapports des forces. La *discipline* ne surgit pas ni se dirige vers une cohérence préalable, elle n'a pas de « satisfaction fonctionnelle »[213], ou, pour reprendre l'exemple de Canguilhem, la *fonctionnalité* du corps est illusoire, elle ne dépend pas de fonctions prédéterminées, mais de ce qui se passe *effectivement* dans un *corps* qui se transforme et *vie*, la notion même du « fonctionnel » dérivé des corps concrets.

Pour conclure cette analyse de la *machine abstraite* et du *diagramme*, nous pouvons nous appuyer sur les mots de Anne Sauvagnargues synthétisant le sens de ces particulières *formes d'agencement* pour penser les *sociétés*, mais aussi, pour penser comment on pense les *sociétés* :

> La machine abstraite n'est donc ni une chose ni une Idée platonicienne, pas davantage une structure de l'agencement. Transversale aux différentes composantes, elle les entraîne dans un ensemble fonctionnel, qui marche en se détraquant, en se déterritorialisant. Il y a donc autant de machines abstraites qu'on prend en compte d'agencements machiniques. Puisque l'agencement n'est pas donné, pas plus que l'individuation n'est fixée sur le plan du corps humain, mais concerne cette bouteille d'eau autant que mon corps, un cil, ou un électron, la Terre, etc., il en va de même pour la machine abstraite, diagramme d'un agencement. Elle opère à la taille fractale que vous voulez et vous permet, à titre de variable de vos possibilités

[210] Au sens de l'*actuel* et *virtuel*.

[211] Comme Deleuze dira dans « Contrôle et devenir » (comme réponse au hégélianisme) : « (…) chaque société est définie moins par ses contradictions que par ses lignes de fuite », *op. cit.* p.232.

[212] Dans les mots d'Igor Krtolica, minutieux lecteur de Deleuze : « Il ne s'agit donc pas de retirer à la dimension actuelle toute réalité ou toute teneur ontologique au profit de la dimension virtuelle, mais d'affirmer leur réelle asymétrie et leur solidarité effective. ». « Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze. L'élaboration du concept du diagramme au contact de Michel Foucault », dans *Philosophy and Society* 20(3) pp. 97-124. Belgrade, 2009. Doi : 10.2298/FID0903097K.

[213] Expression que Georges Bataille utilise pour parler de la science dans *Structure psychologique du fascisme*. Pour Bataille la science est « exploité » par un principe hétérogène extérieur (p. 140), en préfigurant cette alliance du savoir-pouvoir reprise par le propre Foucault. L'État est un autre exemple de formation qui n'existe pas « pour-soi » : c'est pour cela, à cause de sa réalité parasitaire ou instrumentale, qu'il peut se mettre au service des différents régimes de gouvernement (p. 139). Bataille, Georges. « Structure psychologique du fascisme » dans, *Hermès, La Revue*, 1989/2 n° 5, p. 137-160, C.N.R.S Editions.

> d'analyse, de vos capacités d'investir la réalité, de produire de nouveaux modes de subjectivité.[214]

La *machine abstraite* est donc un « diagramme de l'agencement » et, si on l'étend jusqu'à une *société, il* peut rendre compte de ce qui « marche en détraquant ». Comme *dispositif théorique*, il est une tentative d'inclure tous les jeux des multiplicités, ses relations et les assemblages qui composent de manière un peu « disparate » ce qui semble « déjà formé », mais aussi de ce qui est *mutant* dans ces formations. L'expression désigne un plan d'analyse afin de rendre compte tant de la *stabilisation* et des *actualisations* tant comme des *différenciations/différentiations*, des *lignes de fuite* latentes. Nous arrivons finalement à cette dimension qui, d'une part, permet de parler des *sociétés disciplinaires* comme une unité stable des rapports, mais qu'en fonctionnant, en devenir, se *dissout* tant sur leur plan concret de son *fonctionnement* comme sur le plan plus général de son unité historique : le *diagramme* (que Deleuze utilise comme synonyme de la *machine abstraite* dans *Foucault)* incarne un *dispositif théorique* capable de rendre compte des deux mouvements.

Pourquoi parler alors de *diagrammes* ou d'analyses *diagramatique* ?

Pour répondre à cette question, nous proposons, pour conclure ce chapitre, une dernière approche à la *société disciplinaire* afin de penser sa dimension historique et, en particulier, le passage d'une *société* (ou *diagramme*) à une autre.

D'un diagramme à l'autre

Comme nous l'avons brièvement présenté, Deleuze reconfigure l'usage que Foucault fait du diagramme et le multiplie en diagrammes. Certaines *machines*[215] (*concrètes* et *abstraites*), dit Deleuze, fonctionnent, métaphoriquement, comme des pistes ou *diagrammes théoriques.* Pour mettre quelques exemples des géographies et temps étudiés par Foucault[216], Deleuze identifie le *procès inquisitorial* avec les *sociétés souveraines*, le *panoptisme* avec *les sociétés disciplinaires*, et nous pouvons l'avancer, les *machines cybernétiques* avec les *sociétés de contrôle.* Puis, comme on l'a vu, dans la dimension des *dispositifs*, les *diagrammes* se constituent à partir d'un décalage entre finalité et réalisation, à travers un équilibre métastable qui assure une puissance créative

---

[214] Sauvagnargues, Anne. « Machines, comment ça marche ? », Chimères, 2012/2 (N° 77), p. 35-46. DOI : 10.3917/chime.077.0035. URL : https://www.cairn.info/revue-chimeres-2012-2-page-35.htm

[215] Certaines machines métaphoriques ou des « méga-machines » (selon les termes de Mumford).

[216] Ceux de l'Europe occidentale.

aussi que sa dissolution ultérieure. Olivier Razac, dans son étude brève, mais très prépositive sur les *sociétés de contrôle,* résume cette caractéristique[217] en l'attribuant aux *dispositifs* en général :

> Un dispositif évolue donc d'une manière interne en modifiant en temps réel ses éléments et leur agencement en fonction, à la fois des conditions du milieu (conditions stratégiques) (…) Ces modifications sont différentes des grandes ruptures stratégiques. Il s'agit simplement d'adapter les effets d'un dispositif et pas du tout de créer un nouveau dispositif, encore moins de modifier la modalité générale du fonctionnement des dispositifs, de modifier le mode d'application du pouvoir qui caractérise une époque. Mais justement, il arrive que ce recodage perpétuel des rapports de forces par les dispositifs suscite, produise des modifications majeures bien qu'imprévisibles dans les rapports de forces souterrains et puisse ainsi participer à une rupture majeure de leur équilibre.[218]

Comme signale Razac, la rupture à l'intérieur d'un *dispositif* se produit par ses interactions : les *grandes ruptures* n'émergent pas elles-mêmes de grands changements, mais des *petites variations.* En effet, le *diagramme* est « profondément instable ou fluant, ne cessant de brasser matières et fonctions de façon à constituer des mutations », il est « inter-social et en devenir ». Dans les mots de Deleuze :

> (…) il [le dispositif] ne fonctionne jamais pour représenter un monde préexistant, il produit un nouveau type de réalité, un nouveau modèle de vérité. Il n'est pas sujet de l'histoire ni qui surplombe l'histoire. Il fait l'histoire en défaisant les réalités et les significations précédentes, constituant autant de points d'émergence ou de créativité, de conjonctions inattendues, de continuums improbables. Il double l'histoire avec un devenir. (*Foucault*, p.43)

Le *diagramme* « double l'histoire avec un devenir » et penser par *diagrammes* les *sociétés* (*de)…* se heurte ainsi avec un double problème : à l'impossibilité de résumer une logique à partir de principes, de causes, de déterminations aussi qu'au fait même qu'il y a une histoire des *diagrammes*. La fonction d'un *dispositif concret* placé dans une *société ou champ social* ne peut pas s'expliquer par l'histoire des *machines concrètes,* mais à partir d'une *diagrammation*[219] comme recherche de l'espace sur lequel surgissent les *agencements*.[220] La pensée *par diagrammes* se présente ainsi un concept limite qui affronte la pensée vers la difficulté de faire cohabiter des forces rémanentes à côté de ce qui échappe encore à des coordonnés chronogéographiques clairs, à de nouvelles forces en formation. C'est une lecture du temps qui s'ouvre à l'enquête de trouver des *machines*

---

[217] Razac reprend Foucault et reformule ce que Deleuze appelle *présupposition réciproque* comme *surdétermination fonctionnelle*

[218] Razac, *op. cit.*, p.21.

[219] Doublé comme « tâche de l'analyse » dans les mots de Sauvagnargues : en effet, le concept de *diagramme* ouvre la possibilité de penser un temps contre la sérialisation historique disciplinaire : il est le signe d'une simultanéité hétérogène, non dialectique et non causale qui s'accorde à la nature multiple des *dispositifs* eux-mêmes.

[220] Rappelons les mots de Sauvagnargues : « (…) au sens strict, l'exercice de la pensée diagrammatique est toujours différenciant, car le diagramme lui-même n'a pas de limites — "la bouteille d'eau, la main, la rivière" — tout peut être ajouté selon un plan d'immanence potentiellement infini. ». *Op cit*, p.22.

au sens ample, à trouver des axes « coextensive[s] à tout *champ social* »[221] qui sont dans son sens élargi « avant » l'histoire de chaque société[222] et qui fonctionnent comme son « pilote »[223].

Comment reconnaître ces *logiques* issues des éléments multiples et comment le faire selon l'hypothèse des *sociétés de contrôle* dont les lignes directrices formulées par Deleuze ne sont qu'une « préface » ? Comment penser le *devenir* et le passage d'un *diagramme* à l'autre au sein de cette « histoire doublée avec un devenir » ?

Seuils « technologiques », discontinuités

Pour parler des passages entre *diagrammes*, Deleuze introduit certaines pistes. D'abord, le *diagramme* est défini comme une *multiplicité spatio-temporelle*[224] : si le *diagramme disciplinaire* suppose un espace-temps marqué par le *panoptisme* et même, des ripostes, ils coexistent en lui, dans sa forme *idéale*, des différentes formes d'agencer le temps et l'espace latentes, des formes non *actualisées*. Puis, s'il correspond pour Deleuze aux traits de fonctionnement d'un *champ social,*[225] il ne rend compte ni d'un dépassement ni d'une synthèse ; le passage d'un *diagramme* à l'autre ne suit pas la marche d'une téléologie ni d'une dialectique : il y a, plutôt, un réservoir des forces qui s'activent, se réactivent et se conjuguent dans le mouvement sans cesse du monde ; le passage entre *diagrammes* est *qualitatif* et se définit par des combinaisons et associations entre les éléments : en tant que « multiplicité », il inclut des éléments issus des différentes « histoires ». Ainsi, pour parler de *mutation* ou de nouveau *diagramme* il faudrait pouvoir justifier où se situent ces *passages* dans le jeu contingent des lignes qui forment, par son croisement inattendu, une nouvelle *société*. En abordant le passage du *diagramme*

---

[221] *Foucault*, p. 40.

[222] « (…) définie par son diagrammatisme, une machine abstraite n'est pas une infrastructure en dernière instance, pas plus qu'elle n'est une Idée transcendante en suprême instance. Elle a plutôt un rôle pilote. C'est qu'une machine abstraite ou diagrammatique ne fonctionne pas pour représenter, même quelque chose de réel, mais *construit un réel à venir, un nouveau type de réalité*. Elle n'est donc pas hors de l'histoire, mais toujours plutôt "avant" l'histoire, à chaque moment où elle constitue des points de création ou de potentialité. » *MP*, p.177.

[223] Un mot qui approche le *diagramme* à la *cybernétique* où même à la notion, introduit par le même Foucault, de la linguistique comme « science pilote » de la modernité (« Linguistique et sciences sociales », *DE I*, texte 70, pp.255).

[224] *Foucault*, p. 42. Cela peut être compris comme une multiplicité dans l'espace-temps, mais aussi dans le sens des espaces-temps (celle du visible et celle du dicible dont le développement ou le temps interne varie). Le second sens correspond, en termes foucaldiens, aux niveaux où se déploient leurs objets et leurs histoires. Comme le souligne Sardinha (en se référant à l'espace où se disposent les objets étudiés par Foucault) : « (…) les métamorphoses ne sont pas toutes liées à une temporalité menant de la naissance à la mort des étants, mais nouent également des liens avec l'alternance du visible et de l'invisible ». *Op. cit.*, p.94

[225] *Ibidem*, p.44.

souverain au *diagramme disciplinaire*, Deleuze l'exemplifie avec une citation[226] du Chapitre 3 de *Surveiller et Punir* où Foucault compare les modèles de contrôle épidémique, celle de la lèpre et de la peste, comme différentes stratégies du *pouvoir* :

> S'il est vrai que la lèpre a suscité les rituels d'exclusion qui ont donné jusqu'à un certain point le modèle et comme la forme générale du grand Renfermement, la peste, elle, a suscité des schémas disciplinaires. Plutôt que le partage massif et binaire entre les uns et les autres, elle appelle des séparations multiples, des distributions individualistes, une organisation en profondeur des surveillances et des contrôles, une intensification et une ramification du pouvoir. Le lépreux est pris dans une pratique du rejet, de l'exil-clôture ; on le laisse s'y perdre comme dans une masse qu'il importe peu de différencier ; les pestiférés sont pris dans un quadrillage tactique méticuleux où les différenciations individuelles sont les effets contraignants d'un pouvoir qui se multiplie, s'articule et se subdivise. Le grand renfermement d'une part ; le bon dressement de l'autre. La lèpre et son partage ; la peste et ses découpages. L'une est marquée ; l'autre, analysée et répartie. L'exil du lépreux et l'arrêt de la peste ne portent pas avec eux le même rêve politique. L'un, c'est celui d'une communauté pure, l'autre celui d'une société disciplinée. Deux manières d'exercer le pouvoir sur les hommes, de contrôler leurs rapports, de dénouer leurs dangereux mélanges. La ville pestiférée, toute traversée de hiérarchie, de surveillance, de regard, d'écriture, la ville immobilisée dans le fonctionnement d'un pouvoir extensif qui porte de façon distincte sur tous les corps individuels — c'est l'utopie de la cité parfaitement gouvernée. La peste (celle du moins qui reste à l'état de prévision), c'est l'épreuve au cours de laquelle on peut définir idéalement l'exercice du pouvoir disciplinaire. (p.200)

Il y a donc une différence entre la *stratégie souveraine* de « la distribution individualisante » et celle de « la surveillance et du contrôle » : ce sont deux « rêves politiques »[227], deux formes de *l'imagination du pouvoir* qui, comme le *contrat social* de Rousseau ou le *Léviathan* de Hobbes, incarnent dans sa projection, des *utopies effectives*[228]. En effet, Foucault dit que ces « rêves » sont « utopiques », mais qu'il ne s'agit pas d'un « édifice onirique » mais d'un certain « rêve politique », ce que nous pouvons comprendre de deux façons : le « rêve » d'une forme de l'espace qui n'existe pas *effectivement* comme tel (un des sens d'*u-topos*[229]) aussi bien que celui d'un *espace imaginé* en tant qu'anticipation et volonté d'un espace qui n'existe pas *encore*. Juste après ce passage, Foucault désigne ainsi la *société disciplinaire* comme la composition des deux mécanismes au sein du *nouveau diagramme*, comme un essai de réalisation introduit par la contingence du « rêve disciplinaire » (rappelons que les *dispositifs* sont nés d'une

---

[226] *Foucault*, p. 43.

[227] Quelques lignes plus tôt, Foucault définissait de manière synthétique comment la peste est le pendant de l'imposition du « rêve politique disciplinaire » : « Mais il y a eu aussi un rêve politique de la peste, qui en était exactement l'inverse : non pas la fête collective, mais les partages stricts ; non pas les lois transgressées, mais la pénétration du règlement jusque dans les plus fins détails de l'existence et par l'intermédiaire d'une hiérarchie complète qui assure le fonctionnement capillaire du pouvoir ; non pas les masques qu'on met et qu'on enlève, mais l'assignation à chacun de son "vrai" nom, de sa "vraie" place, de son "vrai" corps et de la "vraie" maladie. La peste comme forme à la fois réelle et imaginaire du désordre a pour corrélatif médical et politique la discipline. » (p.200).

[228] Noblesse oblige à nous référer à l'introduction *MC* où l'utopie s'identifie avec ce qui permet le discours dans une épistémè : « le droit fil du langage, dans la dimension fondamentale de la fabula » (p.12).

[229] Non-lieu.

« urgence »[230]) à partir d'un « rapprochement » avec des techniques issues du *diagramme souverain* :

> Schémas différents, donc, mais non incompatibles. Lentement, on les voit se rapprocher ; et c'est le propre du XIXe siècle d'avoir appliqué à l'espace de l'exclusion dont le lépreux était l'habitant symbolique (et les mendiants, les vagabonds, les fous, les violents formaient la population réelle) la technique de pouvoir propre au quadrillage disciplinaire. (…) D'un côté, on « pestiféré » les lépreux ; on impose aux exclus la tactique des disciplines individualistes ; et d'autre part l'universalité des contrôles disciplinaires permet de marquer qui est « lépreux » et de faire jouer contre lui les mécanismes dualistes de l'exclusion. (*SP*, p.200)

Le *panoptisme* se forme donc à partir d'une rencontre des *technologies*, mais aussi de ces « rêves », dans son émergence, opposées : les « schémas » du pouvoir s'intègrent dans une *pseudo-continuité* que, dans la rencontre, les transforme. Autrement dit, il y a une *simultanéité*, une *succession* mais aussi *un recul fonctionnel* (et un *reste fonctionnel*) dans cette rencontre entre le rêve *souverain* et le rêve *disciplinaire.* Moins qu'une opposition ou une synthèse le nouveau *diagramme* surgisse de la reformulation des logiques rémanentes et émergentes, d'un pouvoir « qui rêve » et essaye de trouver une manière de dessiner ce que ce rêve rend imaginable (entre beaucoup des formes possibles) à partir des *moyens disponibles* pour sa réalisation : si le *diagramme* n'est pas « onirique » (il n'est pas, précisément, de l'ordre de *l'inconscient* ou de l'irréalisable, de l'ordre de la *fantaisie*), il est une forme d'imaginaire qui essaye de se concrétiser et définie une forme de perfectibilité de l'espace[231]. Par exemple, la persécution politique individualisée des *sociétés souveraines*[232] emparée de la possibilité d'individualiser chaque corps ne s'intègre pas dans une chaîne causale : ces deux technologies issues d'un réservoir des *technologies* disponibles « franchissent » la fonction initiale de chaque *technologie*.

La *discipline*, ou le *diagramme disciplinaire,* se constitue, en somme, à partir de la relation entre des *agencements du pouvoir* qui précèdent, mais, aussi, dépassent, la *société disciplinaire* : avec l'intégration des technologies se produit un effet qui excède la fonction que *l'enfermement* avait dans les *sociétés souveraines* comme forme latente, entre autres forces latentes que l'on peut supposer jamais effectuées (au moins, à ce moment de l'histoire).

---

[230] Agamben fera de ce simple constat de la *contingence* des *dispositifs* une théorie obsessive de l'exception comme forme de « dispositiver » la société.

[231] Ce soupçon sera repris dans la *STP* et l'analyse des « villes utopiques » du 18e et du 19e siècle. Foucault dira ainsi que « la discipline est de l'ordre du bâtiment (bâtiment au sens large). » (p.19)

[232] Les *lettres de cachet* tel que Foucault les analyses dans « La vérité et les formes juridiques ».

Le diagramme comme rêve (du pouvoir)

Pour rendre compte de cette *continuité-discontinuité*, Deleuze, comme Foucault, utilise une expression d'inspiration bachelardienne ; il s'agit du « franchissement d'un seuil » :

> (…) si les techniques, au sens étroit du mot, sont prises dans des agencements, c'est parce que les agencements eux-mêmes, avec leurs techniques, sont sélectionnés par le diagramme : par exemple, la prison peut avoir une existence marginale dans les sociétés de souveraineté (les lettres de cachet), elle n'existe comme dispositif que quand un nouveau diagramme, le diagramme disciplinaire, lui fait franchir « le seuil technologique ». (*Foucault*, p.48)

Le « seuil » est un concept que Deleuze et Guattari ont développé largement pour rendre compte d'une série de lignes qui caractérisent les machines abstraites et qui « asymétrisent » la stabilité d'un ancien dispositif biforme. Dans le contexte des *diagrammes*, Deleuze dit que ces lignes (de « seuil ») « sélectionnent »[233] dans le réservoir des technologies disponibles, ce qui s'adapte à une nouvelle *logique sociale* (comme effet visible de cette nouvelle « asymétrie » produit par la formation d'une nouvelle *technologie*) où les *technologies* acquièrent un nouveau *mode d'existence* marqué par la nouvelle *fonction* qu'elles prennent. Dans un autre passage (que Deleuze reprend dans *Foucault*), l'auteur de *Les mots et les choses* rend compte de ce mouvement[234] :

> Les disciplines franchissent alors le seuil « technologique ». L'hôpital d'abord, puis l'école, plus tard encore l'atelier n'ont pas été simplement « mis en ordre » par les disciplines ; ils sont devenus, grâce à elles, des appareils tels que tout mécanisme d'objectivation peut y valoir comme instrument d'assujettissement, et toute croissance de pouvoir y donne lieu à des connaissances possibles ; c'est à partir de ce lien, propre aux systèmes technologiques, qu'ont pu se former dans l'élément disciplinaire la médecine clinique, la psychiatrie, la psychologie de l'enfant, la psychopédagogie, la rationalisation du travail. Double processus, donc : déblocage épistémologique à partir d'un affinement des relations de pouvoir ; multiplication des effets de pouvoir grâce à la formation et au cumul de connaissances nouvelles. (*SP*, p.237)

Le *seuil technologique*[235] (son *franchissement)* semble être ainsi ce qui explique comment une technologie se réalise effectivement par la composition d'un *agencement* :

---

[233] Nous pourrions comparer cette « sélection » avec les processus « d'affinités électives » [Wahlverwandtschaft] telle que formulée par Weber même au sens physique d'éléments ayant des valences possibles et la capacité de réagir avec d'autres éléments.

[234] L'expression de « seuil » persiste dans le passage entre archéologie et généalogie, il semble être ce qui reste d'une théorie de ruptures qui ne reconnaît plus des épistémès ou *a priori* historique. Cette expression, Foucault la tire de Gaston Bachelard : « G. Bachelard a repéré des seuils épistémologiques qui rompent le cumul indéfini des connaissances (…) » dit Foucault dans « Introduction » à L. Binswanger, Le Rêve et l'Existence, *DE* I., t1, p. 113. En particulier, Bachelard fait référence à deux principes qui changent la physique : ce qui sera compris comme un espace discret (et non plus continu) au niveau quantique, puis au principe d'incertitude d'Heisenberg dont la formulation la plus heuristique est que l'espace et le temps ne peuvent être coordonnés selon le même principe : on peut connaître ce qui est « immobile » dans l'espace, mais la mesure elle-même aura un décalage si l'on veut mesurer ce qui est « immobile » dans le temps. En résumé, Heisenberg s'intéresse au problème de l'intégration de la théorie de la gravitation générale de Einstein à la théorie quantique, générant ainsi une dualité encore non résolue en physique théorique et donc un traversant un véritable « seuil » scientifique créateur d'un nouveau champ de *problématisations*.

[235] *Foucault*, p. 46. C'est un *seuil,* entre autres, Deleuze parlera dans le premier chapitre de la deuxième partie de *Foucault* d'un savoir rapporté à différents seuils : « seuils d'éthisation, d'esthétisation, de politisation, etc. » (p. 58).

c'est un « double processus » par lequel une technologie au sens courant s'intègre dans un *dispositif*, acquièrt une *fonction* et devient proprement une *technologie sociale*. Dans le cas de l'apparition de la *discipline*, *l'enfermement* remplace le *modèle inquisitorial* à partir de la nouvelle *stratégie* qui s'allie à de nouvelles formes de *savoir* justement dans le passage d'un *diagramme* à l'autre que Foucault définit comme « un nouveau type de *réalité* ». Et, il est important de remarquer (comme le fait Deleuze[236]) que ce *seuil technologique* n'a pas le sens d'une « rupture épistémologique »[237], mais, comme le montre Foucault avec son expression (« déblocage épistémologique »), on doit la penser à contresens du mot, plutôt comme un *passage discontinue*. Autrement dit, la réalisation du « rêve politique du pouvoir » est une manière de trouver « une solution à un problème » (c'est une *actualisation* des vieux problèmes face à des aménagements) à partir du réservoir de technologies disponibles, des technologies qui participent elles-mêmes à la conception de ce « problème », bien que ni le « rêve », ni les « technologies », ni la « volonté politique » n'en sont les « causes ».[238]

Comment alors définir plus précisément *le diagramme disciplinaire* dans sa dimension historique afin de pouvoir trouver finalement le point de *passage* vers un autre *diagramme* ?

Premièrement, le *diagramme* dit Deleuze, « sélectionne » des *machines* en détriment d'autres. Une des dérives de ces « sélections » ont constitué le *panoptisme* : *institutions disciplinaires segmentées* et *disciplines* qui travaillent par « sujet-objet d'étude », le « tu n'es plus » comme *mot d'ordre* qui guide les avenirs et les passages d'une institution à l'autre, et, finalement, une Histoire évolutive qui projette l'avenir de « l'homme »[239] et son « devenir majeur » comme mesure du progrès. Deuxièmement, le *diagramme* est intégré par des éléments venus des histoires multiples : il rend compte des *agencements* produits par la « sélection » des *technologies* dont l'usage n'est pas spécifique ; il s'intègre à un « rêve du pouvoir » qui surgit dans la contingence. Autrement

---

[236] *Ibidem*, p. 26.

[237] Ce qui est particulièrement important pour rendre compte de la nouvelle dimension intégrée par la généalogie, mais sans pouvoir dire encore qu'une rupture épistémologique n'accompagne pas un changement dans l'espace du discours.

[238] Pour mettre un exemple prosaïque, lorsque des fonds financiers sont « débloqués » pour certaines technologies, elles sont alors motivées par un objectif hybride entre ambitions d'application et développement d'une la recherche « fondamentale » accorde.

[239] Comme celui qui travaille, vit et parle, tel que conçu dans le Chapitre VIII de *MC*. Vie, travail, et langage sont des « quasi transcendantaux » qui définissent l'épistémè moderne (p. 262). Nous développons cette triade et sa relation avec les *sociétés de contrôle* dans notre deuxième partie.

dit, dans cet *espace virtuel du pouvoir* et son « rêve » coexistent de différentes « vitesses », des relations latentes, des points d'ouverture, des liens insolites : c'est précisément ce qui rend le système dynamique, il ne s'agit pas d'une *structure*, mais d'un rêve plus ou moins *différentiel*, sujet à des contestations et concrétisations, à de *petites variations*[240].

Finalement, le *diagramme* incarne une dimension marquée par des « points de création », le *pouvoir* est productif (comme on dit souvent à partir de Foucault), mais il faut considérer aussi, à partir de cette phrase, que le sabotage de ce rêve et de sa permanence est inclus : les *dispositifs* et même les *machines abstraites* semblent *fonctionner*, mais justement parce que « fonctionner » et un processus vu du point de vue des résultats et dans le grand plan des *assemblages* il y a des *frictions* (les *machines déraillent*).

À quoi peut servir le *diagramme* ou la pensée *diagramme* dans la réflexion sur le passage d'une *société* à une autre ?

Le concept nous prévient de ne pas tomber sur des « principes » ou des « fondements » : ce qui semble la *fonction* d'un pouvoir apparaît dans la contingence d'une « sélection » (et d'une « traversé des seuils ») au sein du *champ social*, mais la « solution » que le pouvoir trouve est en elle-même contingente. De nouveaux éléments peuvent toujours être ajoutés au *diagramme* comme manière de penser l'histoire, le reformulant, à la fois, sur l'axe synchronique et diachronique : il ne s'agit pas de projeter une seule *logique* sur l'Histoire, mais de découvrir de différentes *rationalisations* et des *processus discontinus* à l'intérieur des différentes *concrétisations*[241]. La pertinence de l'analyse découle de sa capacité (proprement) *critique* lorsque les « causes » et les « principes » ne sont pas la dimension recherchée : le concept ou l'exercice d'une analyse *diagramatique* permet de « doubler l'histoire avec un devenir », d'observer comment ce

[240] L'exemple de l'État est très clair, l'État n'est pas « une chose », mais un effet dans un ensemble, un processus variable qui le fait émerger et réémerger selon les temps en tant qu'entité « abstraite ».

[241] Comme dit Judith Revel ce type de *diagrammation* qui travaille par discontinuités est plus qu'une question ontologique de l'histoire, une question opérative pour la penser. Dans ces mots : « [G. Canguilhem] a repris d'abord le thème de la "discontinuité". Vieux thème qui s'est dessiné très tôt, au point d'être contemporain, ou presque, de la naissance d'une histoire des sciences. […] Reprenant ce même thème élaboré par Koyré et Bachelard, Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pour lui ni un postulat ni un résultat : mais plutôt une "manière de faire", une procédure qui fait corps avec l'histoire des sciences parce qu'elle est appelée par l'objet même dont celle-ci doit traiter. Ni un postulat, ni un résultat, mais une "manière de faire" : on a donc affaire à un véritable choix de méthode. » « Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu ? » dans *Le portique*, p. 13-14, 2004. DOI : https://doi.org/10.4000/leportique.635

qui semble *stable* est déjà dans un mouvement vers sa dissolution, d'observer comment les *petites variations* conduisent à de *grandes ruptures*.

En résumé, penser à travers des *diagrammes* est une forme de penser empirique loin de la généralisation : comme *l'archéologie* et la *généalogie* c'est une manière d'analyser quelque chose de manière affirmative sans proposer de fondement ni de « prévoir la matrice du changement ». Comme on verra, les *sociétés de contrôle* peuvent être lues à partir d'une pensée *diagramatique*, comme un nouveau effort de rendre compte, en dehors de l'itération et de la reformulation de ce que nous savons déjà, d'une autre réticulation ou *économie du pouvoir* et de son « rêve politique » emparé à de nouvelles *machines concrètes* et *abstraites*, des nouveaux *mots d'ordre* et *technologies*, des nouvelles *utopies du pouvoir*. C'est un « nouveau rêve » qui inclut aussi une dimension *disciplinaire* rémanente, mais qui se déploie selon de « nouvelles lignes premières » à l'issue de nouveaux *seuils* franchis par la combinatoire de formations du *pouvoir-savoir* en constante *mutation*. Identifier ces « lignes », le jeu des continuités et des discontinuités, puis le *passage* déjà à l'œuvre, c'est le travail que nous essayons de faire dans les chapitres suivants.

Conclusions du Chapitre 1

Ne te rends surtout pas, l'ergastule est obscur.
La trame inébranlable est de fer incessant,
mais en quelque recoin de ta prison,
il peut y avoir une fente, une fêlure.
Le chemin est fatal comme la flèche,
mais, dans les fissures, il y a un dieu qui guette[242]

Dans ce chapitre, nous avons introduit une forme de lire les *sociétés disciplinaires*, d'identifier ses *fonctions*, *technologies, opérations* et *modalités de production*. Bien que d'autres approches auraient pu être choisies, la lecture de Deleuze nous a permis de nous concentrer sur les « avenirs » que le *diagramme disciplinaire* préfigure comme mode d'aménagement du *temps/devenir* d'une multiplicité humaine pendant un certain temps. Puis, nous avons essayé de rendre compte des *frictions* au sein des espaces d'assemblage disciplinaires. Les *stratégies de pouvoir* apparaissent avec des *fissures* et on peut même s'en douter, sauf par analogie théorique, qu'il s'agisse proprement *d'assemblages* : il s'opère une *présupposition* de coïncidence qui force cet assemblage et le synthétise pour l'analyse. Les *dispositifs disciplinaires* sont tant *stables* que *fragiles* : ils surgissent à partir de *déblocages*, des *lignes de seuil/de fuite* toujours actives devenues visibles plus qu'à partir d'une hypothèse de départ en regardant les *points d'arrivée*, ses *effets*. Finalement, ce chapitre nous a donnée de pistes pour comprendre une *société*, premier pas pour identifier ce qui au niveau général la maintient *stable*, en sachant que le miracle n'est pas que les dispositifs *mutent* avec le temps et que le *diagramme* cède mais la stabilité persiste.

Nos chapitres suivants essayent de penser les *sociétés de contrôle* à partir de cette *grammaire* et cherchent à esquisser un *nouveau diagramme* pour identifier sa possible *fonction.* Proposer de *diagrammer* un état des choses consiste à se lancer dans un travail, d'une part, provisoire, et d'une autre, quelque peu excessif dans sa portée : Foucault, avec sa caractérisation du *panoptisme* a pu rendre compte avec originalité et une grande force critique comment les *sociétés disciplinaires* « enferment » de manière dynamique, polymorphe et productive. Entre diagnostic et création, l'étude du *diagramme disciplinaire* lui a permis d'éviter la réinscription de ce type de *pouvoir*, ses *technologies* ou ses *effets* dans une histoire linéaire en proposant une expérience pour la pensée sur la multiplicité de ses présentations, sur ces pièges, sur son caractère contingent.

[242] Paraphrase de Borges, « Para una versión del I Ching » (prologue à l'I Ching de 1975) basé sur une traduction libre de l'édition de *Œuvres complètes*, Tome II. Paris : La Pléiade, 2010.

Un ensemble des questions se posent après la lecture de ce chapitre : cette analyse des *sociétés disciplinaires* ne conduit-elle pas à un résultat trop simple ? Pourquoi projeter sur des « concepts » ou sur un plan d'analyse la *praxis* de Foucault, un travail créatif noué à la chair de sa parole ? S'agit-il d'un exercice de systématisation, d'une étude comparative des concepts ?

Notre but n'a pas été d'offrir une analyse plus « profonde » ou plus « systématique » ni de redéfinir des concepts ou expressions largement connus. Nous avons plutôt essayé de présenter une lecture afin d'inscrire notre question générale dans une perspective : celle des impératifs temporels sociétaux et de la forme dont ils opèrent sur *l'avenir*. La lecture de Deleuze et les aspects qu'il remarque par rapport au travail de Foucault nous ont ainsi offert des éléments pertinents pour penser ce problème. L'*espace disciplinaire* et ces *mots d'ordre* fonctionnent par un appel à une forme d'*actualisation* qui se déplie en concrétisant un champ de *différenciation* : les *dispositifs disciplinaires* agissent à travers des *opérations temporelles*, à travers un *mode de pilotage* ou, nous pourrions dire, *d'impérativité* qui s'incarne dans chaque *moule disciplinaire* aussi que dans ces forces (*centrifuges et centripètes*) guidant *le passage d'un segment à l'autre*. Le problème de *l'actualisation*, de *l'individualisation* et de *l'individuation* d'un être se présente ainsi sous le modèle *d'avenirs catégoriels* (dans les *sociétés disciplinaires*, selon une distribution *binaire*) et sous la forme des *processus subjectivants* de l'ordre désir de *devenir-sujet-objet-discipliné*. La *différenciation disciplinaire* est un processus constant, *intensif* et *affectif*, composé de *petites variations* pour faire perdurer certaines formes. Un des aspects de son *noyau temporel* réside ainsi dans ce *processus subjectif* spécifique qui, pour reprendre à rebours l'expression heureuse de Tarkovski sur le cinéma[243], *moule le temps d'une vie* par le « tu n'es plus ». Mais, aussi, comme nous l'avons aussi essayé de montrer, ces *mécanismes* font du schéma général du *panoptisme* un champ quelque peu ouvert. Simple dans son *abstraction* ce rêve inclut des phénomènes de riposte, des forces sujettes aux excès, aux ratés, aux détournements qui ne peuvent pas être compris comme des erreurs ou des *anomalies*. En somme, l'histoire particulière d'une *société*, se révèle (sous cet angle) comme une lutte *pour* et *dans* le *temps* de la *différenciation*, comme une

[243] « Sceller le temps », expression qui intitule l'œuvre éponyme de 1986. Il est évident que Tarkovski se réfère à des images, mais nous pouvons aussi projeter l'expression sur le sujet et sa subjectivation.

lutte par rapport à ces *modèles de pilotage* : comme un *champ d'agonisme* à l'intérieur *des temps du pouvoir*[244].

Qu'est-ce que cette proposition ajoute à notre compréhension du problème de *l'actualisation* ?

Premièrement, en considérant la *discipline* à partir de sa *productivité différenciante*, en tant que forme dynamique de création « d'avenirs », Deleuze et Foucault évacuent les faux problèmes de savoir si elle doit être *surpassée* (et même *dépassée*) selon une lecture vouée à *corriger ou intégrer des excès ou des erreurs*. Si ces problèmes peuvent sembler triviaux[245], ils resurgissent dans la redécouverte que certaines opérations rémanentes sont « trop disciplinaires » et doivent laisser la place à *une forme plus souple de gestion des individus* ; *à minima*, parce que, *malgré tout* la *discipline* a révélé ses misères. Ce sont des lectures qui, sous le signe d'un nouveau *rêve* de réconciliation, oblitèrent la force *agonistique* que la *contre-discipline* ou les formes hétérogènes de sa négation portaient. Autrement dit, la « résistance » ou la « libération » face *aux forces disciplinaires*, les contre-logiques hétéronomes ou les *guerres de style* dans lequel une vie ou une œuvre « bloque la discipline » par riposte ou défi, que ce soit par une opposition linéaire ou par un mode radical de sabotage, maintiennent une relation avec le *pouvoir disciplinaire.* Bien que ces logiques ne se présentent pas comme une *négation* au sens d'une opposition binaire (car les formes de résistance sont multiples et introduisent plusieurs futurs latents), elles ne peuvent être lues sans prendre en compte ce cadre spécifique auquel elles s'opposent par sa propre existence. Considérer « d'autres formes de vie », explicites ou non, s'inscrit toujours dans son sens plein dans une forme *d'affirmation* qui doit inclure dans sa pluralité un « non », une mise en suspens du *temps donné*. Un « non » destructif d'un côté, mais aussi, créateur des formes de *normativité*

[244] Ce modèle *agonistique* est celui du Foucault de *SP* et c'est celui que nous maintenons tout au long de ce travail, son développement ici présenté, peut-être résumé par ses mots dans *Le sujet et le pouvoir* : « La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées. Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la "servitude volontaire" (comment pouvons-nous désirer être esclaves ?) : au cœur de la relation de pouvoir, l "provoquant" sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un "antagonisme" essentiel, il vaudrait mieux parler d'un "agonisme" — d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente. » *Op. cit.* p.300.

[245] *SP* pointe justement vers sa récursivité itérative.

hétérogènes, comme une sorte de *négation affirmative* qui restitue la dimension *virtuelle* du monde par le biais de ce « non-rapport » actif[246].

Deuxièmement, si nous nous centrons sur l'aspect *fonctionnel* de la *discipline*, nous devrions être capables de lire le passage de cette *société* à une autre en termes de ce qui change par rapport à la conception de la *différentiation* elle-même, y compris au sens temporel. La continuité de l'analyse est dans le fait qu'au-delà des *dispositifs concrets*, la dimension fondamentale d'une *société*, aussi stable comme mutante, reste invariable : les *sociétés de contrôle* impliqueraient de nouvelles *utopies du pouvoir* côtoyées par de nouveaux espaces de résistance habitant ses « fentes »[247]. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, les *sociétés de contrôle* se configurent autour de ce que l'on peut considérer, plutôt que comme une détermination préalable et tendancielle des *avenirs*, comme une forme de *régulation ouverte* de la *différenciation* qui n'est pas saisissable en termes de *normation*[248] ou des *moules préalablement aménagés*, en termes des « cases », « d'individus » ou « d'organismes » avec des *fonctions spécifiques*, en termes d'un temps régit par des *sauts discrets*. Puis, les *sociétés de contrôle* n'impliqueront pas un changement seulement au niveau de *dispositifs concrets* mais une configuration nouvelle de *l'espace de possibles*, un espace *topologiquement* et *qualitativement hétérogène* qui redéfinit la forme des *processus d'actualisation* privilégiés. Dans ces nouveaux espaces, il ne sera pas question de la *discipline* et *progrès*, des promesses d'une *conversion* selon la formule de « ne plus être pour (finalement) être », de clôture dynamique des *avenirs* ou de ce mode spécifique de capture de *l'attente agonistique*. L'espace historique en litige prend, dans les *sociétés de contrôle*, une autre forme, précisément, parce que le temps y est *dispositivé* d'une autre manière. En somme, du point de vue de cette *négation affirmative* impliqué par toute forme de résistance, les *dispositifs temporaux* propres aux *sociétés de contrôle* seront contestés par *un autre refus*. La vie *comme si elle était causa sui*, *la vie belle* comme *liberté non disciplinaire* a fonctionné comme une manière de

---

[246] Une proposition qui coïncide avec celle d'Andrew Culp (sur laquelle nous reviendrons) : « (…) depuis la crypte, Dark Deleuze lance une conspiration. Elle est alimentée par la négativité, mais pas celle des antimonies. À la suite de Freud, la négation n'est pas un sous-produit nécessaire de la conscience. La leçon à tirer de lui est que la négation consiste à trouver un moyen de dire "non" à ceux qui nous disent de prendre le monde tel qu'il est. À cette fin, la voie à suivre est la négation non dialectique de Deleuze, le "contraire", qui fonctionne comme la distance entre deux chemins exclusifs » Culp, A. *Dark Deleuze*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2016, p.43

[247] [Hendiduras] comme dit Borges

[248] Rappelons que Foucault reformule dans *STP* la « normalisation » disciplinaire en en faisant une « norme » pour la différencier des dispositifs de sécurité, dont la « normale » est un intervalle, une ligne directrice et pas une loi : les *sociétés de contrôle* peuvent être conçues comme un espace de *normativité variable*.

s'opposer à des *avenirs capturés* par le « ne plus être *pour* être quelque chose » mais le rapport de ces *pratiques de liberté* à sa contrainte historique ne sera pas le même. La récupération de ces pratiques comme *modèles* reviendrait à considérer qu'il y a une matrice transhistorique d'opposition au pouvoir tant que, comme dit Deleuze : « l'histoire n'est pas l'expérimentation, elle est seulement l'ensemble des conditions presque négatives qui rendent possible l'expérimentation de quelque chose qui échappe à l'histoire. Sans l'histoire, l'expérimentation resterait indéterminée, inconditionnée (…) »[249]. En prétendant, par exemple, que cette dimension repose dans des forces catégorielles, telles qu'une *vie*[250] qui *trouve un autre chemin* ou une *résistance* comme complément du *pouvoir* serait une affirmation spontanéiste, une croyance messianique dans la combinatoire d'un monde de processus subjectifs différenciants comme s'ils portaient, par nature, une sorte de force libératrice *per se*. Pour résumer, même si la *résistance* et la *création* résonnent avec la figure d'une « suspension » du temps, à quoi cette même suspension serait-elle suspendue dans une *autre société* et, surtout, comment pourrait-elle être mise en mouvement pour ne pas être *capturé* ?

Finalement, et à partir de ces observations, une dernière question surgit. Nous avons parlé, avec Foucault, de *schémas*, du *diagramme*, de *rêves* ou des *utopies* d'un *pouvoir* et nous avons tenté de construire, pour les *sociétés disciplinaires,* le cadre de dépliement de ce « rêve ». Ce travail comporte, dans son élan, une dimension qui tente de restaurer *le rêve disciplinaire* pour montrer ce qu'il y a en lui *d'intolérable,* mais : *qui rêve* de ce *pouvoir* et *qui*, face à lui, même face à son abstraction, peut le juger *intolérable* ? La vie, la classe, la société, la science, l'histoire, le chercheur, le *sujet* ?

Bien que Foucault ait essayé de déterminer les termes de ce « qui » et de sa constitution à la suite de sa longue recherche, la seule chose que « nous » pouvons reconnaître sont des réticulations du *savoir-pouvoir* et des formes effectives de l'exercer : elles sont identifiables par quelqu'un, par plusieurs, au cours de l'histoire, elles se montrent comme misérables ou même, inconséquentes par les *effets* et *affects* qu'elles incitent dans « notre » monde. Autrement dit, ce qui soutient l'affirmation selon laquelle quelque chose est *intolérable* ne découle pas de l'ordre historique ni même des valeurs directrices ou des idées régulatrices : c'est une décision qui doit, à chaque fois, être

[249] « Contrôle et devenir », *Op cit*. p.212.

[250] C'est ce que proposent Hardt et Negri dans Empire : la *vie* aurait remplacé le droit comme fondement de la loi face aux logiques de souveraineté.

réinventée dans une persistance obstinée. La question éthique et critique est, malgré toute formalisation catégorielle, une décision infondée ou, plutôt, elle se fonde dans un terrain d'agonisme plus que dans celui des calculs ou de projections : dans le cas des *sociétés de contrôle*, notre travail de recherche des conditions de fonctionnement de cette *société* (disons, la « notre ») sera issu de cette décision qui évacue la recherche d'un fondement afin de réactiver ce champ d'agonisme. Et, si nous sommes à la recherche d'un *diagramme* des *sociétés de contrôle*, c'est donc afin de trouver seulement en quoi il est *intolérable*, après un constat qui attriste, pour affirmer la question : *à quoi il faut dire non*, *à quoi il faut dire non aujourd'hui ?* Et, surtout : *comment* ?

Fonder la continuation de cette recherche sur un « non » ne devrait pas être compris comme un principe éthique « anorexique », comme un refus *ressenti* : comme nous l'avons dit, un « non » affirme quand il vise la destruction de ce qui blesse ; fouiller ce qui nuit guide le travail d'identifier ce *rêve du pouvoir* pour, justement, pouvoir, avec joie, le *haïr*. Et, si cette proposition peut sembler à contresens si l'on part de Nietzsche ou Deleuze et donc, de « l'affirmation », c'est aussi Deleuze qui a affirmé que Foucault a su identifier, avec soin, ce qui *mutile la vie*[251] pour, justement *le haïr*. Comme le souligne Andrew Culp dans *Dark Deleuze*[252] l'*affirmation* deleuzienne peut prendre ainsi la forme de la radicalisation d'une certaine forme de *haine vivante*, d'une *haine joyeuse et créative* opposée au *ressentiment*, à la *rancune*, au *remords* et même la *colère* (les formes tristes de la « haine »[253]) selon « un autre Deleuze, plus sombre (…) émergeant de chercheurs inquiets par la condition du présent, l'obscurité refaçonne un Deleuze révolutionnaire (…) dans un monde caractérisé par le bonheur obligatoire »[254]. En bref, le rejet de la négation doit échoir au *chameau* nietzschéen, celui qui dit « oui » à cause de son incapacité à dire

[251] « Il suffit que la haine soit assez vivante, pour qu'on puisse en tirer quelque chose, une grande joie, non pas d'ambivalence, non pas la joie de haïr, mais la joie de vouloir détruire ce qui mutile la vie. » *Foucault,* p.77.

[252] *Op cit*, p.35.

[253] Chez Spinoza, comme le souligne Deleuze, la haine est une passion triste (d'où naît un désir : la haine est la forme de désir propre à la tristesse). La structure de la tristesse fait que ce désir d'éliminer sa cause est entravé par l'affection elle-même : la tristesse diminue la *puissance* dans une spirale qui l'amène à son degré le plus bas. Comme le souligne Deleuze, ce cercle peut être rompu précisément par la destruction de l'objet qui affecte en retrouvant la « joie » (et donc en réaugmentant la *puissance*) mais cette action elle-même, soumise à nouveau à un cercle vicieux si la tristesse de la réapparition de l'objet haï persiste. Cependant, dans un sens plus proprement nietzschéen, on peut penser à une haine qui n'est pas proprement *réactive*, qui n'est pas seulement *ressentiment*, mais qui surgit, plutôt que comme négativité, comme affirmation qui ne se confond pas avec l'objet qui provoque la haine : une sorte de haine joyeuse dont la soif de destruction ne naît pas de la peur, mais de la mise en ridicule de son objet, de la transmutation de la haine en affirmation d'un autre monde. En somme, la haine peut être un moteur de la montée des pouvoirs par ce processus même, sa permanence faisant courir le risque d'un asservissement constant de l'objet haï et de la tristesse, mais aussi, son évacuation, à la fois éthique et politique, peut devenir un modèle parodique non moins violent comme le souligne Culp dans son étude sur Deleuze.

[254] *Ibidem*, p.11.

« non » et, si ceux qui « détruisent sans créer » sont considérés par Deleuze et Guattari comme « la plaie de la philosophie »[255], cela arrive seulement si cette destruction ne porte pas en elle une *cruauté* envers *ce monde*, pour, au moins, *faire la place*[256]. Rappelons sinon la figure du marteau de Nietzsche[257], la *puissance d'agression* de Deleuze[258], ou la *hache* de Kafka qui « brise la mer gelée »[259] : des figures violentes de la pensée, de l'art et de la philosophie. Dans les *sociétés disciplinaires*, ce que nous avons appris à refuser, ce sont les *dispositifs* qui mutilent par *normation* et dont l'exclusion prend la forme des *anormaux*, des *condamnés*, des exclus, des *dispositifs* qui nuisent par l'encadrement des « avenirs » qui identifient l'anomale à l'anormal. La *société de contrôle* ne sera pas si excluante, ou il vaut mieux dire, elle n'exclura pas de *cette manière* : elle sera conçue pour majorer la *liberté* et pour *corriger* nos maux selon de nouvelles *utopies du pouvoir*. Le travail des chapitres suivants se fonde ainsi sur la tentative de décrire ces utopies tristes afin de *nier* les futurs qu'elles proposent : il part d'une *affirmation par négation* qui veut arriver à une *affirmation* au sens plein, afin de trouver ce qui doit être conservé et ce pour lequel il faut *faire la place*, ce qu'il faut faire *durer*. Mais, aussi, surtout, *ce qu'il ne faut pas laisser durer*.

---

[255] « Mais ceux qui critiquent sans créer, ceux qui se contentent de défendre l'évanoui sans savoir lui donner les forces de revenir à la vie, ceux-là sont la plaie de la philosophie. » Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, p.33.

[256] Comme affirment les auteurs : « La philosophie porte à l'absolu la déterritorialisation relative du capital, elle le fait passer sur le plan d'immanence comme mouvement de l'infini et le supprime en tant que limite intérieure, le retourne contre soi pour en appeler à une nouvelle terre, à un nouveau peuple. » *Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit*, p. 96.

[257] « Nous devons inspirer non seulement la crainte, mais aussi la terreur : tel est le point de vue du philosophe. Il ne faut pas fuir par peur, mais attaquer. » Nietzsche *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Archive personnel *S/D.*

[258] Expression issue de la critique de Deleuze à une philosophie « naïve » de la différence et aux belles âmes à travers Nietzsche : « C'est la belle âme en effet qui voit partout des différences, qui en appelle à des différences respectables, conciliables, fédérales, là où l'histoire continue à se faire à coup de contradictions sanglantes. La belle âme se comporte comme un juge de paix jeté sur un champ de bataille, qui verrait de simples différends, peut-être des malentendus, dans les luttes inexpiables. » *DR, p.76.* Deleuze répond dans son introduction : « (…) nous croyons que, lorsque les problèmes atteignent au degré de positivité qui leur est propre, et lorsque la différence devient l'objet d'une affirmation correspondante, ils libèrent une puissance d'agression et de sélection qui détruit la belle-âme, en la destituant de son identité même » *DR*, p.4. La philosophie doit toujours, elle l'a fait dans l'histoire, *vouloir plus* que les entrepreneurs du changement. Elle veut être incarnation d'une *volonté* et non présentation continue d'un *volontarisme* récursif, réactive, fonctionnel et, finalement, aussi triste que ces motivations. Elle doit le faire si elle ne veut pas encore, redevenir une nouvelle armée de sœurs de la bonne volonté et du salut, une armée des « belles âmes » de *ce monde*. On peut même penser que ce *volontarisme* est l'ennemi de la philosophie parce que, précisément, il annule sa nécessaire cruauté et son imagination des utopies autres : il y a toujours un excès de pathos dans le bon *volontarisme* que dans toutes les sociétés ont toujours manquait d'une cruauté axée sur l'impossible d'un autre monde. Le tournant sociologique ou scientifique qu'a pris la philosophie (jusqu'à donner naissance à une « philosophie du terrain », comme si la pensée n'avait rien à voir avec le monde, comme si les philosophes vivaient sur Mars) rend compte de la triste célébrité et même le succès fonctionnel du *volontarisme* face à la *volonté* et la *décision*. En somme, la « belle âme » est, au fond, *opportuniste*, son *individualité optimisable* coordonnée avec *ce monde*, précisément parce qu'elle veut le sauver plutôt que le détruire.

[259] « Si le livre que nous lisons ne nous réveille pas d'un coup de poing sur le crâne, à quoi bon le lire ? […] Nous avons besoin de livres qui agissent sur nous comme un malheur dont nous souffririons beaucoup, comme la mort de quelqu'un que nous aimerions plus que nous-mêmes condamné à vivre dans des forêts loin de tous les hommes, comme un suicide — un livre doit être la hache qui brise la mer gelée en nous. » Kafka, lettre à Oskar Pollak du 27 janvier de 1904 dans *Œuvres complètes*, tome 3. Paris : La Pléiade, 1984.

Chapitre 2
Sociétés de contrôle : *communication* et *gestion libéro-sécuritaire*

1.2.0 Introduction

Le chapitre précédent a esquissé une manière de lire les *sociétés* en tant qu'effets d'un *pouvoir* qui *divise*, *différencie* et, surtout, pilote des formes du *temps/devenir* dans les trois dimensions que nous avons proposées. Les analyses de Deleuze dans son *Foucault* nous ont servi comme une sorte de distillation dont la valeur relève d'introduire des théorisations *situées* mais aussi, capables de nous donner un « cadre » plus général ou plutôt d'indiquer *une manière de faire* pour penser « les sociétés ».

Dans ce chapitre nous abordons une « nouvelle société », la *société de contrôle*, ce qui demandera de reformuler ou adapter ce « cadre ». En effet, la série de textes de Deleuze sur la nouvelle *société* configure un nouveau *programme de recherche* sur le présent et, bien que les concepts fondamentaux de l'analyse persistent, pour rendre compte des *mutations* que Deleuze suggère, nous devons donner aux hypothèses de ce « programme » un caractère théorique propre, afin de ne pas tomber sur une généralisation qui redécouvrirait ce que l'on sait déjà : que notre « société » n'est pas la même que celle des deux siècles précédents. En somme, même si la question continue à être à penser un *diagramme du pouvoir*, car « tout objet change à la mesure de son temps propre », celui-ci doit être retracé en tenant compte des *transformations* qui affectent l'appareil d'analyse lui-même. Et, c'est ainsi qu'afin de construire cet appareil, nous proposons de commencer par des pistes que nous avons laissées de côté, par un premier mouvement qui a consisté à décider par où commencer la tâche.

Dans le *PS* (comme dans l'*AntiOedipe*[260]) Deleuze indique que « l'évolution technologique » récente et les *machines* de notre *société*, répondent à une « mutation du capitalisme »[261], ce qui pourrait le placer comme une dimension « première » d'analyse. Cependant, plus près des propositions de *Foucault* (et de Foucault), nous avons choisi d'aborder le passage d'une *société* à l'autre par rapport à un autre *niveau* de cette *mutation*

[260] « Ce ne sont pas les machines qui font le capitalisme, mais le capitalisme qui fait des machines » *AO*, p.277

[261] *PS*, *op cit*. Rappelons que, pour Deleuze et Guattari, le capitalisme surgit d'une conjonction : il a un *commencement* (il surgit dans l'Europe occidentale, pendant la révolution industrielle au 18e siècle), mais pas une *origine*, ce qui permet de parler des *mutations* : le capitalisme est sujet à un devenir.

afin d'exclure une *substantialisation*[262] du *capitalisme* ou ses « conditions de possibilité ». Nous partons du constat que notre *société* est évidemment traversée par des modes de production capitalistes et par des *mécanismes de gouvernement* ou de *stabilisation* solidaires à sa persistance ; mais, si le capitalisme (ou l'État, sorte d'appareil archaïque dont la fonction s'actualise constamment) *fonctionne ainsi* aujourd'hui, ce n'est pas pour les mêmes raisons qu'à son émergence[263]. Autrement dit, nous avons choisi de ne pas articuler les chapitres qui suivent autour d'une histoire du *capitalisme* ou ses « stades », ni même à partir de l'histoire anthropologique que Deleuze et Guattari déplient dans ses œuvres[264] : les textes de Deleuze sur *sociétés de contrôle* s'éloignent partiellement de la grande histoire de l'*Anti-œdipe* et se concentrent davantage sur des *mutations* concrètes dans le *champ social*. Si des *logiques* solidaires ou même propres au *capitalisme* sont impliquées dans ces *mutations* (c'est indéniable), il est plus pertinent de penser *leur fonctionnement* que d'essayer de tendre un fil vers des « conditions de possibilité ». En somme, si le capitalisme fait partie de *notre histoire*, ce n'est pas tant en raison de *son histoire,* comme s'il s'agissait de celle d'un organisme qui évolue en recouvrant le monde et l'histoire entièrement : on pourrait penser avec Benjamin[265] que le capitalisme présente plutôt un caractère *parasitaire* qui, comme tous les parasites, dépend d'un hôte, le façonne dans une certaine limite, mais, aussi, est façonné par lui. Ce qui lie *contrôle* et capitalisme ne dérive donc pas (pour nous) de la question « pourquoi le capitalisme existe *toujours* ? », mais, plutôt, « pourquoi et comment le capitalisme existe *encore* ? ».

Par la suite, si l'on se place donc dans la dimension du *pouvoir*, il serait difficile de ne pas constater que certaines présentations du *pouvoir disciplinaire* sont encore d'actualité et donc d'essayer de retracer l'histoire de notre *société* par rapport à ses

---

[262] C'est la critique de Santiago Castro Gomez dans *Historia de la gubernamentalidad* contre : « (…) les auteurs qui [Gomez fait ici référence à Antonio Negri et Giorgio Agamben, sur lesquels nous reviendrons] ont tendance à considérer le capitalisme indépendamment des pratiques qui le rendent possible, en en faisant un "universel" qui fonctionne selon sa propre dynamique (la "logique du capital") ». En effet pour l'auteur : (…) il ne s'agit pas de dériver la société de contrôle, la postmodernité ou le néolibéralisme du capitalisme, comme s'ils étaient des émanations d'un universel abstrait, mais de montrer que le capitalisme n'est rien d'autre que le corrélat d'une série de pratiques historiques qui doivent être étudiées dans leur singularité. » *Op. cit*. p.211.

[263] Rappelons, sinon, les mots de *l'AntiOedipe*, « il n'y a d'histoire universelle que de la contingence » *AO* p.266. Le *capitalisme* émerge, précisément comme une contingence, comme *conjugaison* historique et, donc, son fonctionnement est aussi sujet à la contingence.

[264] Bien que le diagnostic d'une axiomatique capitaliste, d'un fonctionnement par processus de déterritorialisation et reterritorialisation et de décodage et recodage des flux est opératif, notre objectif n'est pas de reconstruire ces hypothèses à travers des exemples pour les confirmer ni de travailler dans le niveau auquel elles se déroulent.

[265] « (…) l'histoire [de l'Occident] est essentiellement l'histoire de son parasite, le capitalisme. » W.Benjamin, *Le capitalisme comme religion*. *Op cit*, p.12.

logiques, par rapport à la surveillance, la normation et ses nouvelles actualisations. Cependant, si certains mécanismes *disciplinaires* persistent, son rôle dans notre société ne se rapporte pas au temps linéaire d'un *excès* ou d'une *extension*[266] : il serait tentant de considérer le *contrôle* comme une forme radicale de *discipline* selon une supposée continuité. Néanmoins, comme Foucault lui-même indique, on devrait plutôt considérer que certaines *opérations* ou *technologies* (*souveraines* ou *disciplinaires*) deviennent, dans l'histoire, sinon *résiduelles*, nouvelles dans son intégration à une nouvelle *fonction.* L'affirmation prend une certaine valeur (loin du caractère trivial de la question nominale « c'est de la *discipline* ou pas ? ») face à certains litiges dans les propres *sociétés de contrôle* où les critiques à « notre » *société* surgissent parfois sous la forme d'une dénonciation itérée de ce qui reste en elle de *trop disciplinaire* selon certaines positions qui font du *pouvoir* une sorte d'agent animé. En résumé, nous partons de la position que les *sociétés de contrôle* ne sont pas le signe d'une *nouvelle forme de discipline* qui radicalise ce qui était déjà là, mais, non plus, le résultat d'une complémentarité ou extension des mécanismes d'un *pouvoir* soumis à une histoire linéaire : les *technologies*, *opérations* et *machines* du *contrôle* (y compris ces éléments rémanents) ne répondent pas à un dessein, mais à des irruptions contingentes où des technologies passées sont « (re)sélectionnés » quand de nouveaux mécanismes se « débloquent ». En concordance avec le point précédent, nous nous éloignons de l'hypothèse d'une « contre-révolution »[267] capitaliste introduite par un *perfectionnement des mécanismes de contrôle* ; bien que ces phénomènes *semblent* avoir lieu par le constat évident que le *capitalisme* est encore là, les penser ainsi serait revenir à une illusion substantialiste.

Troisièmement, en ce qui concerne certains développements de Foucault postérieurs à *Surveiller et Punir* souvent évoqués pour penser les *sociétés de contrôle,* nous avons choisi de ne pas nos concentrer sur la *biopolitique* ou du *biopouvoir* comme

[266] Même si on peut parler d'une surveillance étendue dans nos sociétés, elle n'a pas la même fonction.

[267] Ce type de lecture linéaire et orthodoxe a fait l'objet de nombreuses présentations, par exemple dans l'ouvrage de David Harvey : « J'ai toujours considéré le néolibéralisme comme un projet politique mis en œuvre par la classe des entreprises capitalistes, qui se sentait intensément menacée sur le plan politique et économique vers la fin des années 1960 et dans les années 1970. Elle voulait désespérément lancer un projet politique qui réduirait le pouvoir des travailleurs. » Cette lecture n'est pas fausse, mais, dans sa linéarité, elle oublie une histoire dont le seul paramètre n'est pas seulement le capitalisme. Le capitalisme est une « niche » pour l'enracinement du néolibéralisme, mais il est lui-même une forme que le capitalisme peut prendre. Il convient de mentionner que Harvey n'ignore pas ce type de lecture, affirmant dans la même interview que « une version de cet argument est l'argument de gouvernementalité de Foucault qui voit des tendances néolibérales déjà présentes au dix-huitième siècle. Mais si vous traitez le néolibéralisme comme une idée ou un ensemble de pratiques limitées de gouvernementalité, vous trouverez de nombreux précurseurs ».David Harvey, « Neoliberalism is a political project », *Jacobin*, 23 juillet 2016..

d'autres noms du *contrôle*, au moins dans le sens des lectures d'Antonio Negri et Michael Hardt[268] ou, en moins mesure, Giorgio Agamben[269]. La *biopolitique* « nait » pour Foucault au XVIIIe siècle et, bien que sa définition abstraite puisse se projeter sur n'importe quelle *société*, nous ne le comprenons pas comme un élément capable d'expliquer tout ce qui sera relevé, si l'on introduit l'hypothèse des *épistèmes*, d'une articulation entre des axes (la vie, l'homme, l'espèce) dont le sens change[270]. Le *biopouvoir* peut rendre compte d'un certain visage du *pouvoir* par rapport à un *art gouvernemental* conçu pour gérer la *vie d'une population*, mais cette *vie* et cet *art* sont historisables[271] et se concrétisent en *fonctions* et *dispositifs*. Nous considérons ainsi que la *biopolitique* constitue un axe principal pour comprendre les innovations de la *gouvernementalité libérale* et *néolibérale*, mais aussi, comme d'autres auteurs[272], nous n'étendons pas sa portée : elle ne s'inscrit pas ni dans une histoire générale du *pouvoir* ni comme le signe d'un état particulier du *capitalisme*[273] qui aurait réalisé quelque chose qu'il avait déjà inscrit en lui comme « essence ». Finalement, elle ne représente pas non plus un point d'appui *privilégié* pour penser une *résistance* ou un *contre-pouvoir*[274] (même si, évidemment, cela fait partie de l'équation). Il est vrai, comme le soulignent

---

[268] Dans *Empire* (2000) et *Multitude* (2004) ; nous coïncidons et reprenons plusieurs points de cette lecture, mais pas ses thèses générales.

[269] Dans les *Homo Sacer* ; une bonne étude parmi plusieurs qui existent sur l'utilisation paradoxale du *biopouvoir* par Agamben est celle de Katia Genel. Dans cet article l'autrice conclue avec justesse que : « Agamben est conduit par là à procéder à une extension du champ du *biopouvoir* à tous les aspects de la vie politique, mais selon une acception qui est réduite. L'extension et la radicalisation de l'hypothèse foucaldienne sont concevables comme une réduction, plutôt que comme une critique. On a ainsi paradoxalement une conception du pouvoir trop large, parce que trop réductrice, qui tient sans doute pour beaucoup à la notion ambivalente de vie nue, et au lien établi avec le pouvoir fonctionnant à la lettre comme un camp. ». « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », Methodos [En ligne], 4, 2004, mis en ligne le 09 avril 2004, consulté le 24 avril 2023.

[270] *MC* et puis *SP* traite largement de cette espace de litige sur la vie. Ainsi, dit Foucault dans *SP* : « (…) ce qu'on pourrait appeler le "seuil de modernité biologique" d'une société se situe au moment où l'espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques. 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 » p.188.

[271] Il nous semblerait étrange, tel que dans la perspective *moderniste* par rapport au capitalisme, de penser à une *biopolitique* grecque ou romaine.

[272] Par exemple, Santiago Castro Gomez dans le passage déjà cité.

[273] *L'Empire* de Negri et Hardt semblerait être le processus vers l'achèvement du capitalisme *grâce* à un *biopouvoir* qu'ils définissent même, comme *transcendant* : « Le biopouvoir se tient au-dessus de la société, il est transcendant, à l'image d'une autorité souveraine, et il impose son ordre. La production biopolitique est en revanche immanente au social ; elle crée des relations et des formes sociales à travers des modalités de travail coopératives. » *Multitude, Op. cit*. p.121.

[274] Comme nous avons dit, la *biopolitique* est ce qui palpite dans la *multitude* de Negri et Hardt comme un nouveau principe de constitution et de création « d'un peuple » en ayant aussi un composant de classe (ce sont les nouveaux ouvriers sans pourtant constituer une *classe ouvrière*) : « Le travail immatériel est biopolitique dans la mesure où il vise la création de nouvelles formes de vie sociale. Il devient immédiatement à la fois social, culturel et politique (…) [la] démocratie est un rêve issu des grandes révolutions de la modernité, et qui n'a pourtant jamais été réalisé à ce jour. Les nouvelles caractéristiques de la multitude, et notamment sa productivité biopolitique, ouvrent aujourd'hui de larges perspectives qui ouvrent des chemins vers ce rêve. » *Multitude, op. cit.* p. 89-90.

Michael Hardt et Antonio Negri, que le capitalisme à partir de son *devenir social* (en termes *post-opéraïstes*) a conquis des *espaces de vie*[275] de manière plus accélérée dans la seconde moitié du XXe siècle, et qu'il a pris plus récemment une forme que nous pourrions appeler *moléculaire* (littéralement, agissant sur le *code* de la *vie* elle-même,[276] mais, aussi, au sens métaphorique à travers des *processus de subjectivation* issus d'une *micropolitique gouvernementale*). Cependant, résumer ce phénomène à l'extension du *biopouvoir* sans regarder de près comment cette extension devient possible grâce à d'autres mouvements c'est vider le terme de son sens opératif, autant que lui assigner une signification trop large.

En quatrième lieu, ce chapitre ne se concentre pas sur une ligne d'analyse qui demande une étude plus méticuleuse. Dans son entretien avec Negri de 1990, « Contrôle et devenir », Deleuze, propose que « (…) à chaque type de société on peut faire correspondre un type de machine » et que « les machines cybernétiques et les ordinateurs » sont celles propres à nos *sociétés*[277]. Ces *machines* peuvent être comprises, d'abord, comme des *machines concrètes*, mais aussi, comme des *machines abstraites* traversant le champ du *savoir-pouvoir* : les *organismes vivants* transformés en *automates biologiques*, les *cultures* projetées sur un ensemble de *règles de communication*, les *structures psychiques* dérivées des *interactions* s'inscrivent tous dans un champ *cybernétique* à côté des dispositifs au sens courant (des ordinateurs, des appareils intelligents, de missiles guidés[278]). Mais aussi, la *cybernétique*, selon la propre définition wienerienne (« contrôler la communication dans l'animal et la machine »[279]) peut être compris comme un foyer de *technologies gouvernementales* qui répondent au vieux

[275] Selon un diagnostic quelque peu général dans sa formulation ; regardons sinon une des définitions de biopolitique de Negri et Hardt dans *Multitude* : « (…) nous appelons "production biopolitique" ce modèle désormais dominant pour souligner le fait qu'il implique non seulement la production de biens matériels dans un sens strictement économique, mais aussi qu'il affecte et contribue à produire toutes les facettes de la vie sociale, qu'elles soient économiques, culturelles ou politiques. » *Op. cit.* p.10.

[276] Pablo M. Rodríguez parle d'une *biopolitique moléculaire*, un terme adéquat pour expliquer le phénomène de la « valeur » de l'ADN et d'un eugénisme dont la possibilité se répand de plus en plus. Contrairement au sens exagéré de la biopolitique de Negri, cette expression a la valeur de parler d'opérations sur la vie elle-même et d'une continuité avec les stratégies purement biopolitiques ; cependant, nous pouvons également nous demander dans quel sens il s'agirait d'une technique de gouvernement comme les politiques hygiénistes : il est clair que ce n'est pas encore le cas.

[277] « Contrôle et devenir », *op. cit.* p. 236. Cette lecture, étendue plus tard aux « machines du troisième type », semble provenir directement de Lewis Mumford et de ses machines « éotechniques », « paléotechniques » et « néotechniques », ces dernières faites « d'électricité et alliages ».

[278] C'est en fait l'origine de la pensée cybernétique de Norbert Wiener : la conception de systèmes antiaériens capables de corriger les erreurs du tireur.

[279] *Cybernetics : or control and communication between the animal and the machine* de 1948.

problème sur la conduite d'un vaseux[280] : si, d'une part, la *cybernétique* est le signe d'une *mutation épistémique*, d'autre part, elle est le signe d'un certain « rêve du pouvoir » qui résonne avec les nouvelles sciences. Ce chapitre n'aborde pas ainsi la dimension *épistémique* ou « scientifique » de la proposition, mais qu'il se concentre sur le postulat selon lequel « (…) les machines n'expliquent rien, il faut analyser les agencements collectifs dont les machines ne sont qu'une partie »[281]. Autrement dit, notre abordage se limite à saisir le problème « par le milieu »[282] ou, même, par « la fin » ; les effectuations au sein du *champ social* de la *cybernétique* peuvent être abordées à partir d'une série de *agencements* traversés par ces *machines*[283] selon deux axes plus familiers (*l'information* et *communication*) sans passer nécessairement par son sens technique. Plutôt que parler de *cybernétique* nous parlerons *d'espaces de communication*, ou de *dispositifs libéro-sécuritaires*, pour revenir, vers cette sorte de « savoir », dans la deuxième partie de ce travail.

Finalement, nous avons choisi de ne pas nous attaquer à une problématique plus générale, une sorte de métaproblématique en relation directe avec le point précédent. Comme dans l'exemple des *machines cybernétiques*, les « machines » *deleuzo-guatariennes* (mais, aussi, comme on l'a vu, foucaldiennes) intègrent un *champ de problématisations* à l'intérieur de l'histoire des savoirs et de ses querelles les plus récentes. En effet, en choisissant de construire une théorie à partir des *machines*, les philosophes se retrouvent pris dans un débat où elles deviennent un mécanisme d'analyse privilégiée[284]. Leur travail s'oppose ainsi, dans l'œil du cyclone, à une certaine *pensée machinique* imbriquée avec les logiques actuelles du capitalisme, de notre *société*, de notre *époque*. Autrement dit, les éléments que les philosophes introduisent pour penser, inventer ou tenter une critique de *ce monde* se chevauchent avec des *discours* qui

[280] Comme indique sa reprise du mot grec : *Kubernētike*, dérivé de *kubernētēs*, maître d'un bateau de rameurs.

[281] « Contrôle et devenir », *op. cit.* p.239.

[282] Comme dit Deleuze : « C'est dans les agencements qu'on trouverait des foyers d'unification, des nœuds de totalisation, des processus de subjectivation, toujours relatifs, toujours à défaire pour suivre encore plus une ligne agitée. On ne chercherait pas des origines mêmes perdues ou raturées, mais on prendrait les choses-là où elles poussent, par le milieu (…) ». « Fendre les choses, fendre les mots », *Pourparlers*, *op. cit.* p.119.

[283] Les logiques de la cybernétique palpitent, par exemple, dans certaines technologies appartenant au champ d'action du libéralisme de post-guerre, mais, on pourrait dire l'inverse, la cybernétique elle-même répond et prend pied dans le cadre du *mode de gestion néolibéral*.

[284] Céline Lafontaine prend la position de dire que Deleuze et Guattari sont pleinement « cybernétiques » et que leur machinisme a fini d'enterrer les restes de l'humanisme et son potentiel révolutionnaire. Il ne s'agit pas de cela, mais si tant de formes de philosophie sont centrées sur les machines, ce n'est pas seulement parce qu'elles sont de plus en plus nombreuses, mais parce que, l'axe de « l'humain » ayant disparu, ce sont elles qui reviennent (sous des formes différentes, parfois non machinales au sens propre) comme unité de compréhension du monde (lui-même, souvent compris comme un système, puis comme une grande machine qu'il faut conserver « vivante »).

décrivent ce monde *déjà* avec des *métaphores machiniques*. Et ce chevauchement comporte le danger de s'enfermer dans des débats sur la manière dont le monde est *effectivement* un ensemble des *machines* : peut-être le piège d'une épistémè[285] qui court après sa queue[286]. C'est un des points soulignés par Culp dans son *Dark Deleuze* : plusieurs lectures de Deleuze et Guattari ont conduit à une réconciliation avec *ce monde* selon un désaveu de ses propositions. Face à ce possible débat, notre dernière précaution part d'une position que nous croyons plus prudente : bien que nous croyions à l'opérationnalité des *machines théoriques* et à leur capacité à faire face à *ce monde*, nous avons essayé de ne pas (trop) les multiplier et de ne les récupérer qu'en cas de besoin.

C'est avec cette dernière proposition que nous avons ainsi toutes nos considérations préalables : ne pas développer une analyse des *sociétés de contrôle* à partir du capitalisme comme cadre « premier » de compréhension (bien qu'il soit inclus, évidemment, dans l'analyse), ne pas concevoir le *pouvoir* comme *adaptatif* afin de restituer des *ruptures* et de *mutations*, suspendre de manière provisoire l'étude de la *cybernétique* et essayer de faire économie du cadre *machinale* afin de ne pas peupler des machines un monde qui en compte déjà beaucoup.

À quoi peut-on s'attendre de ce chapitre ?

Ce chapitre se construit sur la base d'un contraste entre le *panoptisme* et ces *agencements*, son temps et ses modes de *différenciation* par rapport aux *sociétés de contrôle*. Pour ce faire, nous avons essayé, d'abord, de définir le sens du terme « contrôle ». Nous avons divisé ainsi notre travail en deux axes principaux : ce que Deleuze désigne comme « contrôle » devient visible dans l'analyse de deux formes de

[285] Cette *épistémè*, comme nous l'avons dit, fait l'objet de la deuxième partie de ce travail. Il existe, effectivement, le péril de « trop machiniser » (à travers un certain jeu d'analogies et métaphores relevant de l'univers de la *machine cybernétique*) l'analyse des *Sociétés de contrôle*, une tendance que, comme nous le verrons, en suivant Sandino Núñez, répond au « cadre ontologique neutre » propre du capitalisme fétichiste qu'à partir de ses pratiques objective les abstractions machiniques dans la théorie et que, à la fois, confirme son objectivité en regardant d'après coup ces propres pratiques.

[286] C'est un point de départ que certaines formes de philosophie contemporaine qui ne s'historisent pas (le néo-utilitarisme, *l'ontologie orientée à objets* ou certaines formes de *post-humanisme* appuyées sur le néo-positivisme) obturent.

produire, « manager » ou, justement, contrôler des *espaces de communication*[287] avec une *fonction libéro-sécuritaire*.[288]

Nous commençons ainsi notre lecture du *contrôle* avec une analyse des textes de William Burroughs dont Deleuze s'inspire pour son *PS.* Burroughs pense le *contrôle* comme une manière de s'approprier de la « force vitale » des sujets à travers des *machines sémiotiques* qui *activent* des puissances dans *un nouveau corps* ou *une nouvelle chair* nouée à ces *machines* (par la production de ce que nous appelons, dans cette thèse, *interface*). Les développements de Burroughs nous donnent une définition minimale du *contrôle*, les premiers termes pour le penser et, même, des stratégies d'opposition. Par la suite, notre travail continu par la reprise des propositions de Deleuze dans sa conférence « Contrôle et devenir » selon une tentative d'articuler l'analyse de Burroughs avec sa définition du *contrôle* comme « système de contrôle de mots d'ordre ». Nous essayons de définir le sens de ce « contrôle de mots d'ordre » et de voir comment des dispositifs de communication ou des machines sémiotiques électroniques, entre Burroughs, Deleuze, Guattari et Lazzarato, peuvent être pensés comme constituant un véritable milieu d'affection, d'impérativité et de gestion de l'avenir. Ce dernier agit de manière asignifiante : à travers des opérations muettes, des machines qui asservissent les corps, mais aussi, à travers des discours qui régulent une rationalité communicative. Notre deuxième section s'achève ainsi avec un exemple, celui de la *participation* et des « systèmes de participation », brève étude qui nous permet de penser sur le plan des technologies politiques actuelles centrées sur la *communication*.

Dans notre deuxième section, nous étendons notre analyse sur la *communication* en faisant une généralisation quelque peu hétérodoxe (mais, à notre avis, opérative) pour penser la *subjectivation*. À partir de l'affirmation de Deleuze selon laquelle la *communication* « ne nous demande pas de croire », nous analysons ce que Mark Fisher appelle *réalisme capitaliste*, expression qui résume comment dans ce monde « communiqué », « participatif » et « interactif », l'action et la relation s'encastrent dans un « cadre préventif ». Les *machines sémiotiques* régulent l'opinion (c'est le plus évident)

[287] Nous aurions pu l'appeler « espace sémiotique », « cyberespace », « noo-espace », mais la communication rend de quelque chose plus large qui ne se réfère pas à des machines spécifiques, à des signes ou à des signifiants, mais à l'information comme point de départ dans le sens contemporain de la théorie.

[288] La présentation de ces deux éléments (dont les noms sont purement heuristiques) suit ce même ordre qui aurait pu être inversé, mais nous l'avons fait de cette manière afin d'éviter une illusion causale qui projetterait les logiques de la communication comme un dérivé de la sécurité fondée sur la conviction que les deux s'imbriquent au sein d'une mutation plus complexe.

et le *désir*, mais elles constituent aussi un *espace d'affects* dont l'effet est de produire un type de « fonctionnement », un *espace de possibles*, un temps récursif où l'on « oscille ». Notre deuxième section tente ainsi, avec Žižek et Núñez, de comprendre le « fonctionnement » de la société de contrôle, tant que de nous approcher d'une de ses premières utopies du pouvoir : une utopie de la communication inséparable de la prévention.

Finalement, pour conclure ce chapitre, notre dernière section se concentre sur les cours de Foucault au *Collège de France* consacrés à *l'histoire de la gouvernementalité*[289]. Foucault abandonne, après *Surveiller et Punir*, l'hypothèse de la guerre et du *pouvoir-résistance*, en réduisant sa portée au profit d'une analyse plus ample des *technologies de gouvernement*. Mais, si ce changement pouvait aller à l'encontre de la direction de ce travail (du point de vue de la production de l'unicité théorique), la division entre *discipline/contrôle* n'est pas inutile si l'on conserve la problématique qui nous concerne. En effet, bien que l'on puisse dire que, dans chaque *société, plusieurs techniques coexistent*, le contraste surgit du fait que la conjugaison de chacune d'entre elles change au sein de ce que Foucault appelle une *économie du pouvoir* : on peut ainsi affirmer que le « rêve disciplinaire » du *panoptisme* commence à disparaître face à ces *logiques sécuritaires* qui résonnent plus avec notre présent dans une histoire dont la périodisation serait complexe, mais dont le processus reste un constat du propre Foucault[290]. Nous consacrons notre dernière section à définir, au sein de la gouvernance libérale, les fonctions des dispositifs de sécurité que le philosophe définit comme étant destinés à réguler, en temps réel, la contingence, la variation et l'aléatoire. Nous introduisons ainsi dans cette section les généralités de la *gouvernementalité libérale* et les *dispositifs sécuritaires*, selon une hypothèse : la *gouvernementalité libérale*, son besoin de produire

[289] Rappelons sa définition : « (…) l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. (…) la tendance, la ligne de force qui, dans tout occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le « gouvernement » sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement permanent de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement [et], d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. (*STP*, p.111 — 112)

[290] C'est la question que se pose Foucault dans son introduction aux problèmes de *STP* (cours du 11 janvier 1978). Foucault considère que l'histoire des techniques « juridiques, disciplinaires, sécuritaires » ne peut être sérialisée comme si elle correspondait à des « âges » (p.9). Cependant, sur le plan plus général des *technologies*, les *dispositifs sécuritaires* « font fonctionner » des mécanismes disciplinaires ou disciplinaires dans notre société contemporaine en vertu d'un principe qui en découle de sa logique, comme s'il s'agissait d'un principe recteur. Bref, c'est un problème *d'économie du pouvoir*, dit Foucault (p.9), celle de nos sociétés en étant proprement sécuritaire.

une « synthèse sociale » et la manière dont elle « indexe » le gouvernement à la « nature » trouve une continuité avec la *gouvernementalité néolibérale* à partir d'une *mutation épistémique* du sens de cette « synthèse » et de cette « nature », tout en choisissant des mécanismes analogues (sécuritaires) pour agencer la multiplicité humaine. Pour conclure cette dernière section, nous essayons ainsi de voir la place que ces *dispositifs sécuritaires* prennent au sein de la *gouvernementalité néolibérale* : pour les *néolibéraux*, les actions gouvernementales doivent être dirigées, comme signale Barbara Stiegler, à *l'adaptation* d'une *société* au *temps du marché*, mais, aussi, cette *adaptation* peut être comprise comme la reprise du problème du libéralisme d'une *synchronisation* des « ordres » de la société, maintenant, devenu problème de *synchronisation* de « l'espèce » au *temps du marché*. Les *dispositifs de sécurité* fonctionneront ainsi au sein du *néolibéralisme* par une *colonisation temporelle* vouée à imposer à côté de la *communication universelle*, la *concurrence universelle*. C'est dans ce cadre que Walter Lippmann (que nous analysons en nous éloignant de Stiegler), l'un des penseurs « philosophiques » du néo-libéralisme, proposera que, pour que cette *synchronisation* ait lieu, elle doit passer par un système de *communication* par la formation d'un *public réceptif*, par une conception des « mots » des gouvernants comprise comme *pharmaka*. Notre dernière section conclut ainsi par une analyse de *l'espace de communication libéro-sécuritaire*, en essayant de montrer comment il se conjugue dans le temps de la *prévention/adaptation* afin d'aborder une question possible : la tension *sécurité-liberté* ou les *dispositifs libéro-sécuritaires* peuvent-ils incarner d'une certaine manière ce que Deleuze appelle *contrôle* ?

En résumé, ce chapitre s'attache à tenter de saisir un premier aperçu aux *logiques du contrôle*, voire, de son *diagramme* et ses *utopies* : qu'il s'agisse d'un *espace communication libéro-sécuritaire*, qu'il s'agisse de la coordination d'une *société* pour le marché ou de la *synchronisation* des actions par des *machines sémiotiques d'interface*, la forme de la stabilité renvoie aux mêmes impératifs et à une fonction : *l'optimisation de la différence*. L'analyse spécifique de la manière dont cela se concrétise se poursuit dans le chapitre suivant.

1.2.1 Communication : contrôle de « mots d'ordre », *machines d'interface, rationalité communicative*

Parler, c'est mentir, vivre, c'est collaborer[291]

Vive la nouvelle chair ![292]

Comme continuation de son travail dans *Foucault*, Deleuze introduit l'expression « sociétés de contrôle » en 1987 dans une conférence à la *FEMIS* publiée comme « Qu'est-ce que l'acte de création ? ». L'expression s'inspire des développements de William Burroughs[293], qui a abordé, dans ses romans[294], ses essais et entretiens, toute une série de considérations autour du « contrôle ». Cette série comprend « Control » (1970), « Electronic Revolution » (1971) et « The limits of control »[295] (1975), ce dernier ayant été présenté lors d'un colloque à l'Université de Columbia[296] qui comptait Foucault parmi ses conférenciers[297]. Pour restituer le sens du « contrôle » duquel il parle Burroughs (afin d'arriver au « contrôle » de Deleuze), nous pouvons alors nous concentrer sur le texte de 1975 où il le définit à partir d'un double « limite » : celle de conditions nécessaires pour son exercice et celle des pratiques capables d'aller à son encontre. Auteur pour lequel l'homme « s'est extériorisé sous forme de dispositifs »[298] et dont le combat littéraire (et

[291] [To speak is to lie, to live is to collaborate] William Burroughts cité dans la préface de Ann Douglas de *Word Virus*. New York : 1998, Grove Press, p.23.

[292] [Long live the new flesh], *Videodrome*, David Cronenberg, 1983.

[293] La référence à Burroughs est présente dans les quatre textes de Deleuze où il parle de *sociétés de contrôle*. Avant ces références quelque peu générales, Deleuze et Guattari abordent Burroughs dans *AO* et spécifiquement de « l'expérience Burroughs » (p.443) dans *l'Introduction à la socioanalyse* comme une forme *schizo* d'expérience. Dans *MP* les auteurs parleront du *cut-up* comme expérimentation « intéressante », mais *non rhizomatique,* puisque le texte est soumis à « une unité supérieure » (p.4). Cependant, ils prennent des exemples dans *The naked Lunch* et *Speed* pour présenter une forme de *CsO* : le « corps drogué » (p.190). Nous n'analyserons pas ici ce dialogue spécifique (que, néanmoins, nous voulons, au moins, évoquer), mais nous reviendrons spécifiquement sur le *cut-up* à la fin de cette sous-section.

[294] Particulièrement dans sa « trilogie nova » *The soft machine* (1961), *The ticket that exploded* (1962) et *Nova express* (1964).

[295] Nous citons ici les versions de ces articles de la compilation *Word virus* et pas celles de *Semiotext(e)*.

[296] Le « Schizo-Culture colloquium » du journal *Semiotext(e)* du 14 novembre de 1975. Le texte présenté par Burroughs s'appelait « The impasses of control » et est considéré une première version de l'essai publié quelques mois plus tard dans *Semiotext(e)*. Comme anecdote de la relation entre les deux auteurs, selon la chronologie de *DE I*, Foucault a organisé une soirée en honneur à Burroughs le 6 avril 1984 pour accueillir le romancier.

[297] Ce qui a conduit plusieurs auteurs à voir une influence (présumée) dans l'œuvre postérieure du philosophe, thèse, comme on l'a dit, parrainée par Deleuze lorsqu'il fait coïncider les deux auteurs autour du terme : « Contrôle, c'est le nom que Burroughs propose pour désigner le nouveau monstre et que Foucault reconnaît comme notre proche avenir ». *PS*, p.241. Une autre source moins référencée et possible (que Castro-Gomez récupère) de l'inspiration de Deleuze est le colloque qui s'est déroulé à Vincennes en mars de 1979 et dont la table ronde portait sur « le nouveau contrôle social ». Dans son intervention, Foucault appelle à réfléchir aux « nouvelles techniques de contrôle » quelques mois avant son cours sur *la naissance de la biopolitique*.

[298] Cité dans le prologue de Anne Douglas dans *Word Virus*, *op. cit.* p.26. Burroughs va jusqu'à dire que « l'homme est un adjectif » (*ibidem*, p.28).

personnel) a été de briser la *machine de contrôle*[299]*,* certaines propositions de Burroughs synthétisent plusieurs développements de ce chapitre et introduisent même un premier aperçu de ce qui pourrait être une forme de riposte.

Contrôle technocratique et *révolution électronique*

> *Nous cultivons le mal comme un virus à partir duquel on prépare un médicament. Autrefois la culture avait pour mission de persuader l'individu que l'homme doit être bon pour l'homme, et seulement bon... et où mettre tout le reste ? L'histoire se débrouillait comme elle pouvait, avec de la persuasion, des mesures policières, mais à la fin, quelque chose émergeait, éclatait, fermentait et s'insubordonnait*[300]

> *Les données contextuelles nous permettent de relier vos émotions, vos fonctions cognitives, vos signes vitaux, etc. Nous pouvons savoir si vous ne devriez pas conduire, et nous pouvons simplement arrêter votre voiture. Nous pouvons dire au réfrigérateur : « Fermez ! parce qu'il ne devrait pas manger », nous pouvons dire à la télévision de s'éteindre pour que vous dormiez un peu, ou à la chaise de commencer à trembler parce que vous ne devriez pas rester assis si longtemps, ou au robinet de s'ouvrir parce que vous avez besoin de boire plus d'eau*[301]

Dans *The limits of control*, Burroughs s'intéresse à ce qu'il appelle de *techniques de contrôle technocratiques*[302].

Définis par opposition au *contrôle total* (exercé sur « une machine, un esclave, un animal ou un prisonnier de guerre »[303]) et inspirés des développements du *behaviourisme*[304], ceux-ci incluent tant des formes de contrôle direct[305] comme d'autres

---

[299] Une entité abstraite, presque transcendante, qui, dans la paranoïa du romancier, se déploie comme un mauvais génie sensuel pour dissimuler la réalité et conditionner les comportements.

[300] Lem, Stanislas. *Le congrès de futurologie* dans « Obras completas ». Madrid : Sudamericana, p.88.

[301] Zuboff, Shoshana. *The age of surveillance capitalism*. NY : Public affairs, 2019, édition Kindle, p.312.

[302] Le contrôle gouvernemental ou par les médias, spectre de la société d'après-guerre (et de la guerre froide), est une véritable obsession pour Burroughs et la société nord-américaine (comme contrepoids de la paranoïa de l'espion caché au sein de la population il surgit la figure d'un espion ou un soldat « malgré lui »). Outre les romans très célèbres de Huxley (1934) et d'Orwell (de 1949, à laquelle Burroughs fait référence), on peut citer (dans une liste non extensive) les films précurseurs *The satin girl* de 1923 où la protagoniste est « reprogrammé », *The invasion of the body snatchers* (1953), *The manchurian candidat* de 1962 dans lequel un soldat est capturé et reprogrammé par le parti communiste coréen pour, déjà rentré aux états unis, organiser des magnicides, les nombreux films des zombies comme dans *The night of the living dead* de 1968 et finalement, *A clockwork orange* de 1971 (le roman de Burgess date, comme celui de Condon, de 1962).

[303] « The limits of control », *op. cit.,* p.501.

[304] *About Behaviourism* de Skinner est de 1974.

[305] Burroughs cite au début de son texte les exemples, entre fiction et réalité, des techniques de contrôle des patients qui ont lieu dans les prisons ou les hôpitaux psychiatriques tant que des expériences réelles réalisées par l'armée américaine sur des soldats et des prisonniers de guerre, en particulier pendant la guerre de Corée. Comme exemple contemporain, on peut citer les techniques de torture, les « interrogatoires renforcés » [enhanced interrogation], pratiquées dans les sites noirs (de manière non confirmée : Abu Ghraib, Guantanamo), conçus par deux psychologues comportementaux (James Elmer Mitchell et Bruce Jessen) et dénoncés par le propre parlement américain. Les auteurs ont justifié ces techniques sur la base de la « psychologie positive » de Martin Seligman (auteur des livres sur le développement personnel) : le fondement de ces pratiques est que « le corps parle » et que les techniques pour atteindre le bonheur peuvent être inversées pour générer une détresse absolue.

plus étendues et moins évidentes[306]. Dans sa forme plus courante, le *contrôle* fonctionne ainsi à travers des « mots »[307], et, si la torture, l'hypnose ou la manipulation du cerveau au moyen d'électrodes sont des exemples « limite », ils ne rendent pas compte des traits plus souples du *contrôle* comme technique : il agit sur « des volontés », il doit s'exercer constamment et donc, s'opposer à une résistance[308]. C'est grâce à la liberté que le *contrôle* maintient un désir de libération en tant que force qui le nourrit. Le romancier présente ainsi le *contrôle* selon une maxime vitaliste : il représente les mécanismes qui cherchent à maîtriser « la vie comme volonté »[309]. Penser les « limites du contrôle » consiste à rechercher ce qui n'est pas *de la domination*, c'est-à-dire penser les formes d'appropriation de la force « vitale » en *l'asservissant volontairement*.

La première caractéristique du *contrôle* de Burroughs dérive de cette « limite » : le *contrôle total* implique une annulation de la « volonté vitale » et d'une force créatrice ; supprimer les « contrôlés » priverait celui qui contrôle de l'énergie, du *labeur*[310], de la force physique et reproductive d'un grand nombre des vies, mais aussi de la force différenciante que la « vie » de chacun offre. Puis, une forme de *contrôle* « trop » violente irait contre la conservation de sa légitimité et de la maîtrise des volontés. Le *contrôle* repose sur une inertie qui veut assurer sa conservation dans le temps et sur un mode d'action qui doit se diluer dans la technique de conservation[311]. *Contrôler* consiste, plutôt à *maintenir le contrôle*[312] qu'à l'imposer, à assurer un *fonctionnement* perpétué selon un dicton : « ne jamais aller *trop loin* dans une direction quelconque »[313]. En somme, le *contrôle technocratique*, comme forme opposée au *contrôle total*, se caractérise par son

---

[306] Le premier exemple de Burroughs est celui d'un petit bateau à ramer, un exemple classique pour les théories du gouvernement repris aussi à la cybernétique : le terme est introduit par Platon [*kuberntike*] dans le Gorgias (511 d — 11 c).

[307] « Les mots restent les principaux instruments de contrôle. Les suggestions sont des mots. Les persuasions sont des mots. Les ordres sont des mots. Aucune machine de contrôle conçue à ce jour ne peut fonctionner sans mots, et toute machine de contrôle qui tente de le faire en s'appuyant entièrement sur une force extérieure ou sur un contrôle physique de l'esprit se heurtera rapidement aux limites du contrôle. » « The limits of control » *op. cit.,* p.502.

[308] « Tous les systèmes de contrôle tentent de rendre le contrôle aussi étroit que possible, mais en même temps, s'ils réussissaient complètement, il n'y aurait plus rien à contrôler. ». *Ibidem*, p.503.

[309] Ibidem.

[310] Au sens arendtien du terme, c'est-à-dire, un travail qui reproduit les moyens de vie.

[311] Par exemple, dans le jeu politique itéré et inertiel des démocraties représentatives (dites) libérales.

[312] Dans les mots de Burroughs : « L'impasse fondamentale de toutes les machines de contrôle est la suivante : le contrôle a besoin de temps pour exercer le contrôle [et] a aussi besoin d'opposition ou d'acquiescement, sinon il cesse d'être sous contrôle. » « The limits of control », *op. cit.,* p.502.

[313] « Never go too far in any direction. » *Ibidem*, p.505. Cette maxime insulaire, force de rappel centripète d'un empire maritime comme principe de « contrôle » s'oppose aux logiques du droit auxquelles il est habituellement identifié la discipline : pensons sinon au « tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas ». Le « never go too far… » cloisonne ces plages de liberté entre la loi et l'obligation sans toutefois aller à leur encontre, en introduisant un centre mobile de *modulation*.

caractère diffus et résilient : il ne peut être exercé de manière explicite et doit offrir, au moins de manière provisoire, quelque chose en échange. Nous sommes donc dans la dimension du *pouvoir*[314] ou, plus spécifiquement, des techniques et des *mécanismes de gouvernement* qui agissent « dans la liberté », mais, différemment des propositions de Foucault (que nous introduisons à la fin de ce chapitre), Burroughs se focalise sur un moment particulier de l'histoire de ces mécanismes : *la révolution électronique*.

Qu'est-ce que le contrôle à l'âge électronique ? Pourquoi représenterait-il une innovation par rapport à une technique qui, de toute évidence, a traversé l'Histoire ?

L'articulation est claire dans son introduction de la deuxième caractéristique du *contrôle* : Burroughs se demande quel est la matière ou le *milieu* à travers duquel le *contrôle* a lieu dans le présent et le renvoie ainsi à une théorie générale sur la « langue ». « Les mots restent les principaux instruments de contrôle »[315] dit-il, mais, ces « mots » se déclinent en éléments d'un *régime sémiotique* dont la portée ne se résume pas à la « langue » comprise comme « structure »[316] ou même, à son caractère « signifiant » dans la transmission de messages. En effet, si d'abord le *contrôle* agit à travers « des mots » au sens courant, par sa qualité signifiante et perlocutoire, il crée un type de lien qui transforme et produit un « monde »[317] pour les contrôlés. Par exemple, la presse « centralisé » (selon Burroughs) « contrôle par des mots » parce qu'elle configure une *réalité*[318]. Les mots des médias forment un *public*[319] en même temps qu'ils façonnent le *monde* que ce *public* « choisit ». Et, cela ne signifie pas seulement que ce dernier soit « transmis » sous forme d'informations reçues passivement, la relation avec le *public* fonctionne par rétroaction et transforme le spectateur et le monde *dans la relation*.

---

[314] Dans une de ces définitions les plus célèbres : « Le trait distinctif du pouvoir, c'est que *certains hommes peuvent plus ou moins entièrement déterminer la conduite d'autres hommes* — mais jamais de manière exhaustive ou coercitive. Un homme enchaîné et battu est soumis à la force que l'on exerce sur lui. Pas au pouvoir. Mais si on peut l'amener à parler, quand son ultime recours aurait pu être de tenir sa langue, préférant la mort, c'est donc qu'on l'a poussé à se comporter d'une certaine manière. Sa liberté a été assujettie au pouvoir. Il a été soumis au gouvernement. Si un individu peut rester libre, si limitée que puisse être sa liberté, le pouvoir peut l'assujettir au gouvernement. Il n'est pas de pouvoir sans refus ou révolte en puissance. » *«* Omnes et Singulatim » *op. cit.* p.16.

[315] Voir note à pied 268.

[316] Burroughs ne fait pas de différence entre les signes, les symboles, les gestes et les mouvements.

[317] Chaque acte de parole, chaque ligne de texte est un impératif qui agit sur les cerveaux, dans les termes paranoïaques de l'auteur.

[318] Anders parle ainsi d'un *monde préenregistré* et *livré à domicile* :la différence entre les auteurs est qu'Anders suppose encore que ce monde, une sorte de simulacre, est lui-même transmis, alors que, pour Burroughs, ce qui est transmis est la connexion ou l'interface elle-même : la relation au monde.

[319] Un *public* sur lequel on veut *modifier son comportement*, tel que Foucault le définie à partir de Bacon dans *STP*.

Autrement dit, le *contrôle* à travers des mots, réside dans le fait que *le monde du public* soit construit comme un espace de *conditionnements* « possibles ».

L'auteur prend ainsi comme exemple ou fable « l'histoire » des « prêtres mayas » que, par la prédiction des phénomènes astronomiques, conditionnaient des comportements face aux événements futurs. Le *contrôle*, signale Burroughs, ne surgit pas du fait de la possession d'informations que les « contrôlés » n'avaient pas (par exemple, quand est-ce qu'une éclipse aura lieu), mais par ce qui émerge de la puissance prophétique comme conditionnement : une capacité de produire des réactions qui, malgré le phénomène, encadrent une prophétie sociale autoréalisatrice[320]. En d'autres termes, comme dans le fonctionnement des horoscopes, en prédisant des « événements » possibles de manière prospective, on introduit une forme de guider l'avenir ancré dans des phénomènes « naturels » qui auront lieu de toute façon, le contrôle fonctionnant par la production d'un *espace* ou *régime sémiotique* qui recouvre la réaction à ces phénomènes : la prédiction avance, par exemple, une catastrophe et donc une préparation (spécifique) pour la catastrophe, les effets et les affects que cette préparation produit comprise comme réactions que l'événement devrait parrainer. Ainsi, en revenant à l'exemple original, les actualités des journaux fonctionneraient pour Burroughs par prévoyance et conditionnement. Elles provoqueraient dans la relation entre des phénomènes « rapportés » et son public des phénomènes sociaux autoproduits : le lecteur ou spectateur « reçoit » le monde, puis il le corrobore en fermant la boucle de la prophétie autoréalisatrice. Le *contrôle par les mots* ne consiste donc pas à donner des ordres, mais à introduire *une forme conditionnée de l'attente* afin de pouvoir produire des *affects* et à suggérer une solution par le biais du lien avec ce que l'attente propice : les *simulacres des médias de masse*[321] produisent des effets qui confirment le pouvoir du journal,[322] car c'est un pouvoir qui « façonne le monde ». En somme, le « contrôle par les mots » renvoie à la

[320] Concept propre de l'économie : la « fausse croyance » de la montée du prix d'un tel bien/monnaie/actif confirme cette hypothèse par l'augmentation de la demande produit par la spéculation partagée, suivant le modèle d'une prophétie autoréalisée. C'est un exemple de la productivité des apparences et opinions qui constituent le réel et ne sont pas donc moins « vrais ».

[321] Préenregistrement ou « copie identique sans originale » telle que dans la définition de Baudrillard du terme.

[322] Cela peut paraître banal, mais c'est pourtant le phénomène typique qui se produit dans les ruées bancaires ou de devises, dans les phénomènes inflationnaires quand ils sont alimentés par une augmentation de la demande (précisément en raison de la peur ou la prédiction de l'inflation). Ce n'est pas seulement une question de « comportement économique », l'insécurité ou la menace est aussi un *environnement* qui se renforce lui-même : la présence constante de la police suggère le crime qu'elle « annule » par sa présence, le poste de contrôle à l'aéroport suggère le danger de l'attentat dans l'avion.

création d'une certaine *réalité* à travers un *medium*[323] mais, aussi, en termes concrets, à l'établissement de ce que nous pouvons appeler une *interface*[324] : un lien entre les individus et *cet appareil*[325] ou *machine sémiotique* à travers un *régime sémiotique spécifique* capable de faire en sorte que la *machine* produise certains types de *conditionnements,* d'accordages[326] ou, on peut aussi dire, de *modulations*. *L'interface* est ainsi le plan qui réunit ces *machines sémiotiques, appareils* ou *mediums* et *matière humaine* dans un plan moyen entre de formes de *stimuli*, des *affects* qui produisent des *actions comme réponses*, une sorte de *musique de la machine* qui *nous fait danser*, volontairement, d'une manière particulière[327].

Mais, ce type de fonctionnement ne s'agit que d'une description générale du *contrôle* par des « mots » (une variante qui n'est pas, certainement, nouvelle) : la variable de la *révolution électronique* doit encore être introduite dans son sens propre.

En effet, pour le romancier, si les « mots signifiants » du journal représentent un premier niveau du *contrôle*, ce sont surtout les « mots » dans la production sémiotique non langagière, comprise comme des « sons » et « images »[328] qui étendent avec la

---

[323] En termes de McLuhan, il s'agit de ce qui organise les activités, les relations sociales ou politiques, indépendamment de leur « contenu ».

[324] L'*interface* concerne, comme dans sa définition dans le dictionnaire, le « Plan ou surface de discontinuité formant une frontière commune à deux domaines aux propriétés différentes et unis par des rapports d'échanges et d'interaction réciproques. » Dans les médias nous pouvons ainsi le comprendre comme le plan d'adaptation entre l'homme et les « mots d'ordre » de la presse ; dans les mots de Gabriel Tarde : « Après quelques tâtonnements, le lecteur a choisi son journal le journal a trié ses lecteurs, il y a eu mutuelle sélection, d'où mutuelle adaptation ». « Le public et la foule », Revue de Paris, juillet 1898, p. 287 – 306, p.294. Ce plan « d'adaptation mutuelle » est ce que nous appelons *interface*.

[325] Dans les termes de Gunther Anders, comme ce qui répond à un « besoin » en premier lieu, mais qui subsume ensuite ce « besoin » à la réalité instrumentale produite par l'appareil.

[326] « Tuning » en anglais, terme utilisé par Shoshanna Zuboff à partir des ingénieurs comportementaux qu'elle a interviewés chez Google. Nous revenons à cette question dans le dernier chapitre de cette thèse.

[327] *L'usage d'une interface* peut être compris à partir d'un exemple de Gunther Anders. Le philosophe est frappé par la façon dont le jazz (sa forme proprement industrielle, le *Dixieland* ou le *Swing*) produit des chorégraphies qui se répandent en déterminant des *affects* spécifiques (maintenant le moment de la folie, maintenant celui de la recherche d'un partenaire, maintenant celui de « l'imitation de l'acte sexuel ») et considère que la musique industrielle « transforme l'énergie animale en énergie mécanique », en « rage de répétition », en « danses sacrificielles pour la machine ». Anders voit une musique analogue aux conditionnements de la chaine de montage qui transforme les ouvriers en partie d'une machine. Certes, la critique d'Anders néglige précisément la valeur de cette *répétition*, ou de cette « ritournelle » qu'il critique explicitement comme forme pauvre de variation et que Deleuze met en valeur, mais la critique moralisatrice d'Anders prend sa valeur lorsqu'il établit une analogie entre cet « usage » de la musique et son corrélat dans l'usine, selon une légende (qu'il évoque lui-même de cette manière) où l'on fait écouter aux fabricants américains d'armes chimiques de la musique classique dans des haut-parleurs, afin qu'ils associent leur travail à un certain plaisir sans percevoir le résultat final de celui-ci. *L'obsolescence de l'homme*, *op cit*. Tome I, p. 104-105 et Tome II p.175— 179. Nous retournerons au concept d'interface à partir de Deleuze et Guattari dans la sous-section suivante et dans le dernier chapitre à partir d'une observation proche de Zubboff qui analyse les modèles d'économie comportementale comme « faisant danser les utilisateurs » sur la musique de la machine qui comme un berger « dirige » [shepherded] les *comportements*.

[328] Burroughs trouve dans l'idéogramme du mandarin le modèle de ces images-mots et voit en eux la puissance d'une nouvelle langue d'images : « La langue proposée supprimera ces mécanismes de virus et les rendra impossibles à formuler dans la langue. La langue sera une langue tonale comme le chinois, elle aura également une écriture hiéroglyphique aussi imagée que possible sans être trop encombrante ou difficile à écrire. Cette langue offrira la

télévision et la radio le *contrôle.* Burroughs dit que ces types de médias sont plus puissants non seulement grâce à leur capacité de transmission « immédiate », mais aussi parce que les images et les sons produisent une *illusion d'in-médiation*[329] et d'élection. Dans un sens Mcluhien[330], le *contrôle* par sons et images fonctionne en *affectant* les spectateurs par la création d'une *interface* corporelle, *muet* où les *affects* sont séparés des *actes* dans son sens *signifiante*. En effet, comme dans la métaphore de la « came »[331] à laquelle Burroughs revient souvent, les images et les sons *consomment*[332] le spectateur en lui transformant en composé comme s'il s'agissait d'une *prothèse* qui « cache » la propre transformation. Il ne s'agit pas évidemment de dénoncer une forme de consumérisme (par exemple, de la publicité en tant que créatrice de désir), mais plutôt de montrer comment le *contrôle* par images/sons comporte une mutation physique au sens littéral du terme : spectateur et média se confondent dans un composé dans lequel le *contrôle* se manifeste comme possibilité d'un certain type de *jouissance* primaire résultante de « l'usage » de cette *interface* capable de lui stimuler (au niveau individuel) *ad libitum*. Comme dans le cas d'une addiction, l'intégration aux *machines sémiotiques* « contrôle » le spectateur, mais le spectateur acquiert un mécanisme, un *petit appareil personnel* pour « se contrôler » : il *contrôle* sa *jouissance* face à une forme d'affection-réaction acquise. En somme, le « contrôle par des mots » (*asignifiants*) est la qualité particulière de *l'ère électronique*, en raison de cette particulière forme d'*interface* qui permet *d'affecter* un corps sans avoir besoin de la médiation du sens des « mots » classiques et le *litige signifiant* qu'elles introduisent (il s'agit, en somme, de la création d'un lien de communication étrangère à *l'interpellation* et au « sens »).

Finalement, le romancier considère que, si la parole, les sons ou les images sont de moyens de plus en plus privilégiés de *contrôle* c'est parce qu'elles sont soumises à une

---

possibilité de se taire. Lorsqu'il ne parle pas, l'utilisateur de cette langue peut absorber les images silencieuses des langues écrites, picturales et symboliques. » *Electronic Révolution* dans *op. cit.* p.112.

[329] Une médiation capable d'être présentée sans qu'elle apparaisse de manière évidente, comme dans un texte où l'on suppose un auteur. D'une certaine manière *l'immédiateté masque la médiation*.

[330] Répétons sa consigne : « le média c'est le message ».

[331] Plus précisément, la « came » au sens argotique : une drogue, mais, aussi, au sens mécanique, comme une pièce qui manque toujours pour ce mécanisme qui met en mouvement.

[332] « La "came" définit donc la relation entre les individus ainsi que leur identité sociale, mais elle a aussi pour propriété de se perpétuer par-delà les individus qu'elle occupe, non dans le temps et l'espace (elle existe avant et continuera d'exister après eux), mais à travers le cadre spatio-temporel de leur relation qu'ils reproduisent en consommant et qui les reproduit comme consommateurs. Le mode d'exposition de la substance est ». Frédéric Claisse, « William S. Burroughs, du cut-up au simulacre. La réalité aux confins du contrôle » in Réseaux : Revue interdisciplinaire de Philosophie morale et politique, 94-95-96, « La Réalité existe-t-elle ? », p. 151-174. En anglais, Burroughs dira : « (…) like drugs inserted into a bodily system, they eventually replace the organism they feed » *Word virus, op. cit.* p.26.

technique de l'édition : la *parole* humaine (dans le sens de *l'oralité*[333]) et les images relèvent, dans son usage par les médias, d'un montage qui se cache grâce à son *in-médiation* illusoire. Les témoignages, les visages ou la voix peuvent être, évidemment, falsifiés ou édités, mais aussi, ils peuvent être décomposés (dit Burroughs) en unités *non-signifiantes* dont l'action serait capable de se rapporter directement avec le corps. Burroughs imagine ainsi des campagnes médiatiques de *psy ops*[334] dont le mode d'opération, plus que de créer des registres faussés, serait de transmettre des instructions directement aux muscles, aux gênes, au système limbique et à l'inconscient : à la manière des sifflets pour chiens, sons et images provoquent des réactions corporelles telles qu'une augmentation de la température, un mouvement réflexe, l'envie de déféquer, d'attaquer violemment quelqu'un ou d'avoir des rapports sexuels[335]. Comme s'il s'agissait d'une forme de *pornographie*, les images et sons imaginés par Burroughs *activent* le corps, ou il vaut mieux dire, ils *résonnent* avec certains *éléments communicants du corps en interface*. Les images et les sons modifient une substance affectable, mais elles créent aussi cette substance composée par l'itération. Tel que dans *The invasion of the body snatchers*[336] ou *Videodrome*[337] les pulses électriques font muter littéralement le corps : ils *s'incarnent*[338] à la manière d'un *virus de mots* [Word virus][339] transformant un hôte qui

[333] Celle qui porte la vérité de ne pas être différée, d'avoir une *présentation* plus « vraie » que l'écriture : une présentation « tel que la chose est », sans médiation à différence du texte écrit et manipulable, à la manière de l'*οὐσία*. C'est ce qui donne un certain privilège dans la communication aux images et aux sons par rapport à l'écriture.

[334] Des « opérations psychologiques » que les gouvernements déploient sur leur propre population et sur d'autres. Un cas bien connu sur lequel nous reviendrons est la participation de Edward Bernais en Amérique Centrale dans les années 1920 et de Gregory Bateson dans des « opérations d'information » en Indochine. Mais, nous n'avons pas besoin d'aller jusqu'à la guerre, le propre Bernais a été aussi publiciste (le marketing de marque, qui vise à susciter des émotions liées à une marque, suit le même schéma) et, plus tard, Walter Lippmann proposera que sauver les démocraties occidentales s'agit proprement d'un problème de publicité.

[335] « Electronic Revolution », dans *Word Virus*, *op. cit.* p.451.

[336] Film de Walter Wanger de 1956 qu'Anne Douglas dans son prologue à *Word Virus*.

[337] Les propositions de Burroughs sont mises en images de manière explicite dans plusieurs films de David Cronenberg, de *Videordrome* de 1983 jusqu'à son plus récent *Future crimes* de 2021. La devise du « vidéodrome » (chaîne de télévision pirate qui mélange pornographie et violence), « vive la nouvelle chair » célèbre ce composé de corps, d'images et de sons qui constituent un organisme prolongé par les signaux électriques.

[338] Dans le sens de *embodidemment* (une *incorporation* qui produit des actions ou des pensées).

[339] Thème qui sera repris par Laurie Anderson dans une célèbre chanson. Plus éloignée de l'artiste pop, la formulation de Burroughs se rapproche à Deleuze et Guattari dans l'observation que « le langage n'est pas la vie, il donne des ordres à la vie ; la vie ne parle pas, elle écoute et attend » (*MP,* p.289). Burroughs critique le paradigme aristotélicien de la langue comme une forme privilégiée d'accès au monde dans un entretien apparu dans un entretien de 1979 : « Il y a certaines formules, certains mots-verrous qui enferment toute une civilisation pendant un millénaire. L'être d'identité d'Aristote en est une : ceci est une chaise et bien, quoi que cela puisse être, ce n'est pas une chaise, ce n'est pas le mot chaise, ce n'est pas l'étiquette chaise. L'idée que l'étiquette est la chose mène à toutes sortes de discussions verbales où l'on parle exclusivement d'étiquettes en pensant parler d'objets. Oui, je suis d'accord qu'Aristote, Descartes, que toute cette pensée est extrêmement abrutissante. Elle ne correspond même pas à ce que nous savons de l'univers physique et elle est particulièrement désastreuse par le fait qu'elle dirige encore le monde académique entier. » *Le Job*. Entretiens avec Daniel Odier. Paris : Bellfond, p. 73 cité dans Claisse, *op. cit* p.17.

répliquera et amplifiera la portée du parasite[340]. Le *contrôle technocratique* se maintient ainsi par un *choix* d'être affecté qui se transforme en *addiction*, il produit une *nouvelle chair* et, bien que les exemples de l'auteur se basent sur le schéma du *behaviourisme*, sa thèse générale est plutôt, comme nous l'avons dit, un effet inhérent à une certaine forme de *communication* propre aux *machines électroniques*. Comme dans la *pornographie*, la stimulation par les images et les sons[341] cherche un effet sur le corps en lui entraînant, en même temps, à répondre à ces *stimuli* dans le futur. En somme, le conditionnement du *contrôle* n'est donc pas une imposition générale, mais la création d'un *nouveau corps* ou *nouvelle chair* comme résultat de l'*interface* établie : la *réalité est addictive* parce qu'elle devient *besoin* d'un *monde donné* qui nous donne une certaine « liberté » en accord avec la « limite » de ce *contrôle* qui offre (par définition) quelque chose en retour.

Qu'est-ce que ces propositions particulières de Burroughs apportent pour penser *le contrôle* et l'usage du mot par Deleuze ?

D'abord, l'analyse du romancier introduit, de manière synthétique, comment la langue/le langage[342] ou plutôt la parole, forme « historique » de la *machine du contrôle*, se replie au cours de la *révolution électronique* face à des *machines sémiotiques électroniques asignifiantes* issues des développements du *behaviourisme*, de la *théorie de l'information,* mais, aussi, de la *biologie moléculaire* de post-guerre : tous ces éléments signifiants et asignifiants incarnent un nouveau *régime sémiotique*. Les *virus des mots* ou *les éléments viraux d'une culture*[343] sont, pour le romancier, une forme « primitive » toujours active (finalement, pour lui, selon une proposition extrêmement paranoïaque, *écouter c'est être contrôlé*[344]). Mais, la *révolution électronique* a la spécificité d'ouvrir le champ à la *communication* aux gènes, au système limbique, à *un corps conçu comme*

---

[340] Contrairement, par exemple, à *The Live* de John Carpenter (1988), loué par Žižek, il ne s'agit pas d'extraterrestres qui nous soumettent à l'idéologie comme réalité première à travers les médias, où l'artifice, la théorie ou les lunettes du film nous font voir la vraie réalité : l'opération se déroule toujours à l'intérieur du réel, sans qu'il y ait séparation des plans.

[341] L'on pourrait mettre l'exemple de la musique électronique pour faire du sport ou des vidéos *wholesome Wholesome videos* de *YouTube* plus récents, toute une catégorie de vidéos destinées à calmer l'anxiété comme dans les vidéos sur le fonctionnement d'une machine, sur des personnes qui mangent, sur des animaux, la plupart d'entre eux sans dialogue.

[342] En anglais « language » : *langue,* mais aussi *langage*.

[343] La *culture* comprise comme des mécanismes de renforcement de la reproduction des schémas communicatifs, tels que compris par la *proxémique* de Eward T. Hall sur laquelle nous revenons dans la *Partie II*.

[344] « Le mot est maintenant virus (…) C'est maintenant un virus parasite qui envahit et compromet le système nerveux central. L'homme moderne a perdu l'option du silence. Essayez de stopper votre parole sous-vocale. Essayez d'obtenir dix secondes de silence intérieur. Vous rencontrez un organisme résistant qui vous force à parler. Cet organisme, c'est le verbe. » *Le Ticket qui explosa*, p. 205-206, passage aussi cité dans Claisse, Frédéric. « William S. Burroughs, du cut-up au simulacre. La réalité aux confins du contrôle » in Réseaux : Revue interdisciplinaire de Philosophie morale et Politique, 94-95-96, « La Réalité existe-t-elle ? », p. 151-174.

toute communicante sans devenir pourtant *contrôle total* : sans être évidemment la caricature du *contrôle mental,* le *contrôle* à *l'ère électronique* fonctionne par une sorte d'assemblage du corps avec des *machines de communication.* Nous pourrions même dire, en détournant la proposition de Spinoza que Deleuze reprend souvent (« nous ne savons même pas ce que peut un corps »[345]) qu'il s'agit, justement, de l'art de modifier et diriger les puissances du « corps » à travers une *interface* : ce qu'un *corps peut faire* rentre dans le champ des machines qui activent et *libèrent* son pouvoir secret.

Deuxièmement, il se concentre particulièrement sur le caractère de la *médiation* cachée dans une *immédiateté* propre à cet *espace d'un tout communicatif*. Ce que nous appelons aujourd'hui « réalité virtuelle » (une réalité *actualisée* constamment par la machine, comme dans l'exemple de Cronenberg) est ce qui répond à certains *médiateurs* et *contrôle* par la *participation libre* (*joyeuse*, *addictive*) d'entrer dans le « jeu ». Comme le souligne Vitalli Rossetti en termes simples : « On agit donc comme s'il n'y avait pas de médiation et pourtant elle est là. Elle est même la condition de possibilité de notre action et, en outre, ce qui lui donnera un sens ou un autre. La "virtualité" rend inconscient l'usager de la présence de la machine et donne par conséquent un large pouvoir aux instances économiques qui possèdent et gèrent les machines. »[346] C'est la même mise en garde que Burroughs, dans un monde où la capacité de choisir d'être stimulé se multiplie et prend des formes capables de coïncider avec une totalité du *sensorium*.

Finalement, et plus important, Burroughs introduit, très tôt, une première hypothèse sur des formes particulières de *brouillage*[347], des formes de résistance dans les *sociétés de contrôle* : c'est la deuxième limite, critique, du contrôle. À côté de l'impossibilité de son usage *excessif*, le romancier constate que les nouvelles façons de l'exercer tendent à se répandre et à se *socialiser*[348], ce qui rend plus facile la subversion

---

[345] Dans son *Spinoza et le problème de l'expression,* mais aussi dans *Nietzsche*, dont Deleuze inclut la référence à l'Éthique (livre III, 2 sc.) « J'ai déjà montré qu'on ne sait pas ce que peut le corps ou ce que l'on peut déduire de la seule considération de sa nature, et que l'on constate par expérience que, des seules lois de la nature, proviennent un très grand nombre de choses qu'on n'aurait jamais cru pouvoir se produire (…) » Dans *Nietzsche et la philosophie*, Paris : Puf, 183 [1962], p.44. L'expression est au cœur des analyses de Deleuze et Guattari sur le corps comme agencement intensif de « sensations ». Ce qui est curieux c'est que c'est sur ce même type de corps sur lequel opère le contrôle pour Burroughs : un corps « humaine », mais toujours pas encore formé, un corps comme source des formes dont le pouvoir sensoriel illimité génère une capacité illimitée de contrôle plastique.

[346] *Op cit*, p.146.

[347] Comme dit Deleuze dans le *PS.*

[348] « Comme je l'ai indiqué dans la génération invisible (…) une technique pour diriger la pensée et produire des événements à grande échelle est à la disposition de quiconque possède un enregistreur portable ou une voiture pour transporter des enregistreurs (…) La suggestion éveillée [waking suggestion] et non subliminale est la technique utilisée dans la lecture de bandes préenregistrées dans la rue, les cocktails, les bars, les gares, les aéroports, les parcs, les métros, les rassemblements politiques, les intermèdes de théâtre, etc. Les gens n'entendent pas consciemment les suggestions

du contrôle « officiel » en utilisant ses propres armes. Le romancier place ainsi son espoir sur une armée invisible[349], qu'à travers le *cut-up*[350] ferait une *guérilla communicationnelle*[351] dont l'objectif ne serait pas de remplacer la *machine du contrôle* par un nouveau *dispositif* de production sémiotique décentralisé et cordonné, mais de réarranger constamment les fragments de la *bande magnétique*[352] du monde. Autrement dit, pour faire face à une *communication* comprise comme *conditionnement prédictif*, on pourrait modifier ce schéma d'auto-affection-répétition par l'introduction d'un *désordre* qui restituerait la *virtualité* du rapport avec le monde : la technique du *cut up*, basée sur l'introduction du hasard, y parviendrait en dosant du connu « brisé » et réorganisé à créer de l'inattendue, à « pirater » l'interface. En somme, revenir aux images et aux sons dans leur dimension d'expérimentation et non plus comme *communication/consommation* serait la voie pour démanteler l'apparente *neutralité* de la *machine du contrôle.* Le projet esthétique de Burroughs, qui s'inscrit dans une continuation très moderne du dadaïsme et du surréalisme, vise à créer un certain chaos dans l'ontologie du monde, une forme d'agrammaticalité face à une grammaire sémiotique donnée. Cela permettrait ainsi de redonner à la vie (moteur de la volonté et du contrôle) par la procédure poétique, son pouvoir d'autocréation et d'autostimulation.

Nous pourrions ainsi comprendre la *guérilla* de Burroughs comme une technique cherchant à produire (constamment) un type particulier *d'anticorps* face à l'ordre à travers *la viralisation d'un désordre* : l'édition et l'enregistrement accessible à tous à côté du projet esthétique du brisement du sens courant (au double sens de l'expression : comme direction et comme signification) seraient le visage émancipateur de la *révolution électronique*. Comme le résume Fréderic Claisse dans son étude sur l'écrivain :

---

enregistrées parce que leur attention est dirigée vers autre chose. » Burroughs, *The Job : Interviews with Daniel Odier*. New York, G.Press, 1974, pp. 170-1 citée dans Gontarski, Stanley. Weaponized Aesthetics and Dystopian Modernism: Cut-ups, Playbacks, Pick-ups, and the « Limits of Control » from Burroughs to Deleuze. 10.5040/9781501362217.0007.

[349] Parfois nommé par Burroughts « l'escadron Shakespeare » aux côtés de ses autres intégrants plus anciens : Rimbaud et Becket.

[350] Définie par Burroughs comme : « En tant qu'arme à longue portée pour brouiller et annuler les lignes d'association établies par les médias de masse. Le contrôle des médias dépend de l'établissement de lignes d'association. Lorsque les lignes sont coupées, les associations sont brisées. »

[351]« (…) j'envisage les possibilités qu'offrent des milliers de personnes munies de magnétophones, portatifs ou non, des messages transmis comme par tam-tam, une parodie d'allocution présidentielle résonnant à travers balcons, fenêtres, murs et cours, à laquelle font écho des aboiements de chien ; des grommellements de clochards, des bribes de musique et des rumeurs de circulation dévalant des rues ventées, traversant des jardins publics et des terrains de foot. L'illusion est une arme révolutionnaire. » « Electronic Revolution », *op cit*, p.453.

[352] Métaphore que Burroughs utilise pour désigner les évènements « préenregistrés » du monde.

> (…) la réalité s'impose à nous comme naturelle, c'est celle des mots et de la communication ; un flux de signes, d'images et de sons. Intervenir sur ces lignes de flux, c'est donc intervenir directement sur notre réalité (…) Burroughs en vient à un modèle de langage parasitaire et à conclure que changer les mots, c'est changer les choses. En effet, la grammaire de la communication et celle de la contamination virale ne font qu'une. Changer la syntaxe d'une ligne de mots, c'est, en compromettant l'intégrité du message et sa bonne réception, déjouer le contrôle.[353]

Si parler de *virus*[354] ou immunité semble un lieu commun, tant de la biologie comme de l'informatique (et, dans une certaine mesure, de la théorie) la lecture de Burroughs comprend ainsi très tôt ce mot comme une forme solidaire au *contrôle de la vie*, mais, aussi, comme une force (poétique ou *poïétique*) capable de confronter la production du monde par la *communication* à travers la création d'hasard. *L'homme est un adjectif*, une sorte *d'effet* dans un *espace d'occupation* de la *communication* (dit Burroughs) : opérer entre les *dispositifs* qui lui *asservissent* et lui fixent est ainsi pour l'écrivain la *pratique de libération* qui devrait être privilégié. C'est peut-être ce qui fera à Deleuze à affirmer dans « Contrôle et devenir » que « les piratages ou les virus d'ordinateurs remplaceront les grèves et ce qu'on appelait au XIX° siècle "sabotage" (le sabot dans la machine). »[355]

Un demi-siècle après, le devenir de cette « révolution » ne semble pas avoir réalisé les attentes de Burroughs[356] : les outils d'édition étant la norme pour la création de *contenu*[357] accompagnent une certaine organisation des formes *asignifiantes* de *contrôle* que plus que libération de la production ou des *grammaires sémiotiques contestataires*, se sont conformés comme *système de participation global* et décentralisé à des styles itérés *comodifiant* la contestation comme forme, même, comme un sort de « came ». En d'autres termes, on pourrait penser que la proposition de Burroughs est incomplète dans

---

[353] *Op. cit*, p.22.

[354] La figure spécifique de la *contagion* est déjà introduite par Gabriel Tarde dans « Le public et la foule » déjà cité. Deleuze reprendra le « virus » comme stratégie de résistance à la fin de son *Post Scriptum*.

[355] Dans *op. cit*, p.242.

[356]« Les armes de Burroughs sont devenues des jouets, des amusements, banals et omniprésents dans les mains de cette "jeunesse" équipée d'iPhones et de Photoshop, ce qui rend actuellement la vision de Burroughs d'une révolution électronique moins prémonitoire que désuète, les médias qu'il a contribué à armer étant domptés ou émoussés dans leur impact révolutionnaire du fait même de leur banalité et de leur omniprésence. » Gortansky, S. *op cit.,* p.18.

[357] Un mot, d'origine télévisuelle, qui ouvre et enferme la production esthétique dans un champ de marchandises (c'est une évidence, mais aussi un fait : les maisons de la production produisent du contenu et le vendent), mais qui refonde aussi la problématique Mcluhien en l'étendant à l'ensemble des arts visuels comme si sa nature émergeait des médias qui les diffusent. En d'autres termes, si nous parlons de *contenu*, ce n'est pas à cause de l'incapacité à classer les différentes formes d'expression (essais vidéo, comptes rendus d'événements en direct, témoignages, critiques de produits), mais d'une explicitation du *média is the message*. Le contenu à l'ère du *on demand* est transformé par le système de distribution des marchandises duquel il fait partie, de la même manière que les émissions de télévision, au-delà de sa valeur isolé ou idéologique, sont définies par un ordre de programmation, par leur proximité avec la publicité, par la galaxie des émissions qu'ils intègrent par voisinage. En bref, le contenu transmet précisément un « enfermement » dans ce régime sémiotique qui, au-delà de sa forme, fait de nous partie de *ce monde unique* du contrôle.

sa formulation concrète : sa technique du *cut-up*, reprise aussi bien dans la musique ou dans les arts visuels, dont le paramètre fondamental est de perturber une époque (rappelons que le motif fondamental est de démanteler l'ordre prévu de déploiement d'un message) comprend le paradoxe de répondre, d'une part, à une impulsion qui caractérise toute l'histoire de l'art moderne en tant que déviation et d'autre part, à avoir permis sa reprise par des formes que nous pouvons nommer *perfides*[358] : des reprises de la « méthode » intégrées au *régime sémiotique du contrôle*.

Puis, sa maxime contre un nominalisme semble avoir pris la forme (appelons-le encore, *perfide*) d'une lutte pour produire, encore, de nouveaux régimes sémiotiques centralisés médiés par une machine encore plus codifiée. À partir d'une simplification selon laquelle « la langue crée le monde » l'on suppose que l'on peut produire une communication perfectible au sens d'une « libération » par sa régulation, en oubliant que le problème du *contrôle centralisé* est, justement, sa verticalité et sa fixité, son désir de nominalisme. Pour ces positions, il s'agirait alors de modifier le *programme* sur place en partant du principe que le problème « des mots » est celui de la régulation des « bons ou mauvaises mots », tant que l'action contre le *contrôle* proposé par Burroughs est vouée à permettre une diversité des régimes au sein d'une pratique constante de contre-capture. Malgré ces considérations, les intuitions de l'écrivain du côté de la *communication* synthétisent plusieurs éléments de ce que Foucault[359] ou Deleuze comprendront par *contrôle* : sa définition formelle s'approche de cette *gouvernementalité (néo)libérale* qui agit « dans la liberté » et son souci sur la formation de *nouveaux corps* intégrés à la machine préfigure une façon de concevoir le *biopouvoir* et ce que les auteurs de

[358] Dans son sens étymologique, ce qui pèche par « mauvaise foi » (du préfixe « per » et du nom « fides »). Les formes perfides s'apparentent (bien que l'auteur n'utilise jamais ce terme) aux versions néolibérales de la lecture de Deleuze présentées par Culp dans *Dark Deleuze*. Le *perfide* (figure qui se répète dans cette thèse) est donc la saisie mutilée d'une proposition philosophique ou artistique transgressive pour l'adapter au monde présent, une transgression en soi qui émerge, comme le terme l'indique dans son sens ordinaire, comme une trahison. Dans le cas de l'exemple ici posé, nous avons d'un côté, les recherches artistiques (dans une liste arbitraire) de Jean-Luc Godard, d'Ornette Coleman ou, de manière ambiguë, de Brian Eno (dont les objectifs étaient de créer à chaque instant de nouveaux langages qui déstructurent la grammaire habituelle de leur art, Eno se basant explicitement sur le *cut-up* dans ses collaborations avec David Bowie), de l'autre, les formes familières de la polémique rigide, dont le plan de rupture se détache d'une recherche esthétique et se projette sur un travail sur le *contenu* et donc sur un plan de problématisations données.

[359] Prenons par exemple une des définitions de Foucault, la plus synthétique du pouvoir : « Le pouvoir n'est qu'un type particulier de relations entre individus. Et ces relations sont spécifiques : autrement dit, elles n'ont rien à voir avec l'échange, la production et la communication, même si elles leur sont associées. Le trait distinctif du pouvoir, c'est que certains hommes peuvent plus ou moins entièrement déterminer la conduite d'autres hommes — mais jamais de manière exhaustive ou coercitive. Un homme enchaîné et battu est soumis à la force que l'on exerce sur lui. Pas au pouvoir. Mais si on peut l'amener à parler, quand son ultime recours aurait pu être de tenir sa langue, préférant la mort, c'est donc qu'on l'a poussé à se comporter d'une certaine manière. Sa liberté a été assujettie au pouvoir. Il a été soumis au gouvernement. Si un individu peut rester libre, si limitée que puisse être sa liberté, le pouvoir peut l'assujettir au gouvernement. Il n'est pas de pouvoir sans refus ou révolte en puissance ». « Omnes et Singulatim » dans *Op cit*.

l'AntiOedipe conçoivent comme une forme d'*asservissement machinique* (peut être un synonyme de ce que nous appelons *interface*) de la *société* communiquée.

Finalement et, en particulier, sa lecture de la *communication* s'éloigne du problème vu d'un point de vue du « contrôle des médias » ou des restrictions éthico-techniques en vogue. En effet, le champ problématique du contrôle réside dans une forme intrinsèque qui recouvre la « communication électronique » dont la centralisation et l'extension du champ d'action ne sont que certains aspects. Il ne s'agirait pas, comme dans une révolution classique, d'identifier *qui contrôle les communications*, de prendre sa place ou de légiférer les *contenus*[360]*, mais plutôt* de penser l'extension du domaine de cette forme elle-même, de soupçonner des appels à la majorer qui se multiplient et de l'optimisme vers *l'agora informationnelle* comme dimension perfectible d'une utopie de gouvernement. La vision de Burroughs serait donc plus proche d'un impératif d'introduire de manière constitutive *le hasard* dans la *communication* (d'une certaine manière, en s'opposant à son sens) : un phénomène dont l'esprit, par exemple, pourrait se présenter par l'obligation d'inscrire dans les codes sources des réseaux sociaux (disons, de manière ministérielle) un coefficient de hasard guidant des rapports ou la présentation des contenus aléatoires. « Solution » plus désirable, mais qui oublie encore l'élément de décentralisation dérégulée (démocratique et pas technocratique) que Burroughs propose[361]. En effet, si l'on pense que les réseaux sociaux sont un *dispositif* conçu pour profiter économiquement des conditionnements répétés (et pas des promesses ou leurs « possibilités », du moins dans une société capitaliste), ce modèle serait constitutif de son existence effective et donc toute politique de « régulation » ou d'introduction du hasard échouerait par définition.

En somme, pour Burroughs, *l'espace* que la *communication électronique* configure est moins une extension ou un excès introduit par l'irruption de nouvelles machines sémiotiques qu'une mutation plus large dans la *société* qui les a « sélectionné » et ce sont ainsi les logiques de cette *société* qui, au-delà des appareils,

---

[360] C'est une remarque aussi faite par Deleuze par rapport à « l'information » : « l'acte de résistance n'est lui ni information ni contre-information. La contre-information n'est effective que quand elle devient un acte de résistance. » « Contrôle et devenir », *Op. Cit*. p.212.

[361] L'introduction calculée du « hasard » dans la société par les politiques gouvernementales a toujours existé dans une certaine mesure (dans son intervention sur l'incalculable, tel que l'art), la particularité de sa mise en œuvre technique dans les réseaux sociaux (et dans la création en leur sein) est en confrontation directe avec le modèle économique propre à ces réseaux, fait pour renforcer des *conditionnement*s plus efficaces du point de vue économique.

peuvent nous donner plus de pistes pour penser les *sociétés de contrôle* et sa forme particulière de « communication ».

La *communication* comme « contrôle de mots d'ordre »

> *Je voudrais soutenir que seule la communication peut communiquer et que ce n'est qu'au sein d'un tel réseau de communication que les actions sont créées*[362]

> *Peut-être la parole, la communication, sont-elles pourries. Elles sont entièrement pénétrées par l'argent : non par accident, mais par nature. Il faut un détournement de la parole. Créer a toujours été autre chose que communiquer. L'important, ce sera peut-être de créer des vacuoles de non-communication, des interrupteurs, pour échapper au contrôle.*[363]

Dans sa conférence de 1987 à la FEMIS[364] Deleuze introduit pour la première fois l'expression « sociétés de contrôle *»* à partir des propos de *L'AntiOedipe* : chaque *société* se définit à partir les *machines* qu'elle « sélectionne ». L'introduction du contrôle s'approche ainsi aux développements d'un type philosophie de la technologie proche de Lewis Mumford, de la théorie des *mediums* de McLuhan ou de ce qui fera plus tard, Friedrich Kittler. En effet, si, pour le premier, les *machines* sont rendues possibles *par* une certaine société et existent comme *machines sociales* (comme formes d'organisation ou *machines abstraites*), pour le second, selon sa définition du *média* [*medium*], les *appareils* structurent une *virtualité* qui inclut tous les « contenus » possibles qu'ils débloquent[365]. Pour poser un exemple connu, McLuhan conçoit la lumière électrique comme *médium* : les pulses électromagnétiques transmettent des images ou des sons, mais la lumière dans son sens simple permet de faire de la chirurgie avec plus de précisions ou de pratiquer un sport la nuit[366]. En somme, un *médium* est une technologie qui structure des rythmes, des activités, et, bien que la théorie de la machine de Deleuze et Guattari aille beaucoup plus loin, le sens de cette phrase de l'anti-Œdipe résonne dans les conceptions des deux auteurs.

Mais : quelles sont donc les *machines* « sélectionnées » par « notre société » ?

---

[362] Luhman, Niklas. « What is communication » dans *Communication Theory*, Volume 2, Issue 3, Août 1992, pp, 251–259, p.251.

[363] « Contrôle et devenir », *op cit*.

[364]« Qu'est-ce que l'acte de création », *op cit.*

[365] McLuhan va même jusqu'à considérer le contenu comme « non pertinent » pour l'analyse.

[366] L'auteur met les exemples concrets ici cités. McLuhan, *Op cit*, p12.

Deleuze répond que la particularité des *sociétés de contrôle* est qu'elles sont marquées par des *machines cybernétiques* gérant des *flux d'information*[367] :

> Nous entrons dans des sociétés de contrôle, qui fonctionnent non plus par enfermement, mais par contrôle continu et communication instantanée. (…) un contrôle, ce n'est pas une discipline, je dirais par exemple d'une autoroute que vous n'enfermez pas les gens, mais, en faisant une autoroute, vous multipliez les moyens de contrôle. Je ne dis pas que ce soit là le but ultime de l'autoroute (…) des gens peuvent tourner à l'infini sans être du tout enfermés tout en étant parfaitement contrôlés. (…) mettons que l'information, ce soit ça (…) le système contrôle des mots d'ordre qui ont cours dans une société donnée. (…) Quand on vous *informe*, on vous dit ce que vous êtes censé croire. En d'autres termes, *informer*, c'est faire circuler un mot d'ordre (…) on nous dit ce que nous sommes censés être en état ou devoir croire, ce que nous sommes tenus de croire. Ou même pas de croire, mais de faire comme si l'on croyait, on ne nous demande pas de croire, on nous demande de nous comporter comme si nous le croyions. C'est ça l'information, la communication, et, indépendamment de ces mots d'ordre, et de la transmission de ces mots d'ordre, il n'y a pas de communication, il n'y a pas d'information. Ce qui revient à dire : que l'information, c'est exactement le système du contrôle.[368]

Comment lire ces propositions à la fois très explicites et quelque peu obscures ? De quel type de « communication » et « l'information » parle Deleuze ?

La proposition selon laquelle les *machines*, et en particulier les *mediums* sont toujours sociaux et déterminent, par sa virtualité, un type de *société*, n'est pas nouvelle. Cependant, pour comprendre l'affirmation de Deleuze, il convient de penser à la « communication » et « l'information » comme quelque chose qui traverse les *sociétés* et *d'une manière particulière*, la nôtre. Nous pouvons donc commencer par revenir à Foucault, pour tenter de penser cette *communication* dans le schéma théorique de cette thèse.

Chez le philosophe, la *communication* est un élément mineur, mais présente dans son analyse du *pouvoir* en générale et en particulier du *pouvoir pastoral.* En effet, la notion même de « pouvoir » implique, au sens propre, un *champ de communication* : la « relation de pouvoir » est précisément une *relation*, même si elle n'est pas nécessairement médiée par des éléments linguistiques ou sémiotiques. Ainsi, qu'il s'agisse du *pouvoir médical*, *psychiatrique* ou *policier*, celui-ci s'exerce souvent sur la base de mots et d'interpellations, d'un *espace commun d'échange* qui permet de lire les symptômes dans le discours du criminel/patient/fou, de l'interroger et produire son

[367] Rappelons que le terme « flux » chez Deleuze et Guattari peut désigner toute forme d'énergie ou de forces gérables par une machine. Les *flux* dans la société sont ainsi codés et décodés : le désir, le *flux* maître de la *machine désirante* passe dans l'histoire par *codage*, *surcodage* et *décodage*. La *machine capitaliste* se caractérise ainsi, comme nous l'avons dit par la *déterritorialisation* et le *décodage* de tous les *flux,* son fonctionnement consiste à soustraire les différences qualitatives et à les projeter sur le même plan quantitatif : l'information est une des « quantités » mesurables dans ce plan.

[368] « Qu'est-ce que l'acte de création ? », *op. cit*. p.300.

identité, de mesurer sa *rationalité langagière* ou *d'écouter ses organes*. Mais, de manière plus spécifique, Foucault introduit en 1982[369] la *communication* dans le schéma du *pouvoir*[370] comme un élément indépendant : à côté des *relations de pouvoir* (de l'ordre des « moyens de produire de contraintes » ou de résister à elles) et de *capacités objectivées* (des instruments de « contrôle total » pour agir directement sur le monde et les autres à travers de « techniques finalisées »), il y a des *rapports de communication* qui « transmettent une information à travers une langue, un système de signes ou tout autre médium symbolique » dans un domaine relatif à « la réciprocité et de la fabrication du sens »[371]. Les *rapports de communication,* dit Foucault, ne coïncident pas avec *le pouvoir*, mais ces *rapports*[372] peuvent « passer par lui », les trois dimensions « se donnant un appui réciproque et se servant mutuellement d'instrument »[373]. Finalement, Foucault affirme que ce nœud prend différentes formes concrètes,[374] mais aussi, que sa relation dans l'histoire, son « équilibre » change[375].

Deuxièmement, Foucault se rapporte à la *communication* (bien qu'encore, il ne s'y attarde pas) dans son analyse de la *gouvernementalité* à travers des exemples de deux *régimes* spécifiques et contrastants. Si la *communication* dans le *ratio pastoralis* renvoyait à une régulation de *la communication avec Dieu* (dérivée en tous ceux qui, dans une ligne hiérarchique, rendaient compte de ses desseins), pour le *ratio status* et spécifiquement, de la *police*, cela deviendra un objectif productif de la science policière elle-même[376] pour lequel les hommes doivent « se communiquer (…) c'est-à-dire bien

---

[369] Dans un passage peu clair, il faut le dire

[370] Et comme réponse à Habermas, dans une apparition autant relevant comme insolite. Foucault affirme que Habermas fait de la communication un « transcendantal » point sur lequel nous reviendrons.

[371] Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Op cit*, p.5.

[372] *Ibidem*.

[373] *Ibidem*.

[374] Foucault donne l'exemple de l'école : « Soit, par exemple, une institution scolaire : son aménagement spatial, le règlement méticuleux qui en régit la vie intérieure, les différentes activités qui y sont organisées, les divers personnages qui y vivent ou s'y rencontrent, avec chacun une fonction, une place, un visage bien défini ; tout cela constitue un "bloc" de capacité-communication-pouvoir. L'activité qui assure l'apprentissage et l'acquisition des aptitudes ou des types de comportement s'y développe à travers tout un ensemble de communications réglées (leçons, questions et réponses, ordres, exhortations, signes codés d'obéissance, marques différentielles de la "valeur" de chacun et des niveaux de savoir) et à travers toute une série de procédés de pouvoir (clôture, surveillance, récompense et punition, hiérarchie pyramidale). » *Ibidem*, p.9.

[375] « Bien sûr, la coordination entre ces trois types de relations n'est ni uniforme ni constante. Il n'y a pas dans une société donnée un type général d'équilibre entre les activités finalisées, les systèmes de communication et les relations de pouvoir. Il y a plutôt diverses formes, divers lieux, diverses circonstances ou occasions où ces interrelations s'établissent sur un modèle spécifique. » *Ibidem*

[376] Foucault prend cette proposition de l'analyse de Turquet de Mayerne. « La coexistence et la communication des hommes les uns avec les autres, c'est finalement ça le domaine que doit couvrir cette *Polizeiwissenschaft* et cette institution de la police dont parlent les gens du XVIIe et du XVIIIe siècle. *STP*, p.345.

cohabiter et échanger, coexister et circuler, cohabiter et parler, cohabiter et vendre et acheter, c'est parce qu'il y a eu une police réglementant cette cohabitation et cette circulation et cet échange que des villes ont pu exister »[377]. L'administration de l'État et ce qu'on comprendra par « *biopouvoir*[378] » émergent déjà entrelacés avec la *communication* comme fond d'une régulation étatique administrable. Cette régulation devra se majorer dans un *espace sécuritaire* (*libérogene*, comme nous le verrons) à l'aube d'un libéralisme. La régulation de cet « espace d'échanges » et de *production de sens* (des *rapports de communication*) passera alors à prendre une forme qui, dans le cas de la *police*, mettra de l'avant la *communication* comme forme d'agir sur la *population*.

Mais, que pourrait alors introduire la proposition de Deleuze ?

La *communication* comme *contrôle* peut être comprise à partir des propositions déjà introduites avec Burroughs proches de ceux de Foucault. Mais, l'intérêt de réfléchir en termes de *contrôle* devient pertinent pour rendre compte d'un changement de la portée de la *communication* comme tâche gouvernementale ou, justement, comme *rapport* soumis à un équilibre et à une forme historique à travers laquelle le « pouvoir passe » dans notre société. En effet, s'il est évident que dans les *sociétés modernes* (et *in fine*, dans toute société), le discours, les vérités ou les énoncés en général sont inséparables des *rapports de communication* et que, spécifiquement, dans *nos sociétés*, la *régulation policière*, la création des chaînes d'approvisionnement, du commerce des biens et des services, la publicité ou, plus récemment, le *marketing* constituent des formes de gestion de désirs ou des opinions (liés tant à « techniques finalisées » comme à des « relations de pouvoir »), Deleuze semble pointer vers un phénomène spécifique qu'excède la *communication* comme transmission des messages ou d'instructions[379], mais aussi, qui dépasse cette notion quelque peu générale de la communication rapportée à la

---

[377] *STP*, p.356.

[378] La police doit protéger la vie : « vivre et faire un peu mieux que vivre, c'est là que la police s'insère, dans la mesure où elle est l'ensemble des techniques qui assurent que vivre, faire un peu mieux que vivre, coexister, communiquer, tout ceci sera effectivement convertissable en forces d'État. » *STP*, p.334.

[379] Nous pouvons établir une analogie avec la théorie de l'information et de la communication pour comprendre ce propos au niveau même, formelle (à laquelle Katherine Hayles, auteur sur laquelle nous reviendrons, fait référence à juste titre à une similitude entre la formalisation de la communication dans les sciences sociales et sa version technique) *:* « La théorie de l'information traite la situation de communication comme un système dans lequel un émetteur code un message et l'envoie comme un signal à travers un canal. À l'autre extrémité se trouve un récepteur, qui décode le signal et reconstitue le message. » (p.32) À cet égard : « (…) les ingénieurs électriciens ne s'intéressent pas aux messages individuels, mais à tous les messages qui peuvent être produits à partir d'une source donnée. » Nous revenons sur la spécificité de la communication et la théorie mathématique de l'information dans la partie II de ce travail. Hayles, N.K.. *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*. University of Chicago Press, 1999.

construction d'un sens. En effet, plus proche de Burroughs, la *communication* semblerait passer plus que par le « sens » par ce que nous avons appelé une *interface a-signifiante* : comme conformant un véritable *espace* qui « ouvre » ou « libère », mais aussi que, comme dans l'exemple de l'autoroute « condamne »[380]. Autrement dit, ses propositions semblent pointer vers des dispositifs de communication et d'information qui ressemblent à ceux du panoptisme, qui forment un milieu et qui supposent une forme de composition des sujets-objets, y compris son « corps ».

Pourquoi alors placer dans *communication* et *information* un rôle particulier pour comprendre les *sociétés de contrôle* ?

Si, d'abord, c'est évident que la *communication* est devenue de plus en plus omniprésente dans notre *société* et son ordre épistémique (la citation de Luhman en tête de cette sous-partie résume bien ce mouvement extensif), pour comprendre plus finement la proposition, nous devons revenir vers certains développements de *Mille plateaux* concernant *ce* que la *communication* et *l'information contrôlent* dans son imbrication avec les *rapports de pouvoir* : des *mots d'ordre* et, bien que nous ayons déjà utilisé l'expression dans le chapitre précédent, parler de son « contrôle » par de nouveaux *dispositifs* demande de développer sa nature et sa portée. Mais : de quoi parle-t-on avec l'expression « contrôle des mots d'ordre » ?

L'expression renvoie, d'abord, vers la valeur « impersonnelle » des énoncés, vers la « force » impérative qu'ils portent au-delà de leur valeur « référentielle ». Chaque énoncé (ré) produit *un certain ordre* qui résonne quand ces mots sont prononcés de manière similaire à ce *sens* sur lequel parle Foucault : les énoncés s'énoncent dans une conjoncture, dans une série historique[381], dans une *société* où ils *agencent,* s'agencent et se lient donc avec des « actes ». Dans « Postulats de la linguistique », les philosophes donnent ainsi un aperçu de l'expression, en pointant justement vers cette propriété :

> Entre l'énoncé et l'acte, le rapport est intérieur, immanent, mais il n'y a pas identité. Le rapport est plutôt de redondance. Le mot d'ordre est en lui-même redondance de l'acte et de l'énoncé. Les journaux, les nouvelles procèdent par redondance, en tant qu'ils nous disent ce qu'il « faut » penser, retenir, attendre, etc. Le langage n'est ni informatif ni communicatif, il n'est pas une communication d'information, mais ce qui est très différent, transmission de mots d'ordre, soit d'un énoncé à un autre, soit à l'intérieur de chaque énoncé, en tant qu'un énoncé

[380] Cette phrase rappelle, et peut-être ironise, le « condamné à être libres » de Sartre.

[381] Comme dans le meilleur formalisme russe, celui de Tinianov ou de Bakhtine. Pour reprendre et reformuler un exemple classique d'auteurs, *Don Quichotte* ou *Guerre et Paix* ont des effets différents selon le moment historique où ils ressurgissent : ainsi, le premier est relu en Russie à la fin du XVIIIe siècle dans un sens révolutionnaire. On peut donc douter que les mots soient « les mêmes » : ce qui a changé, c'est le terrain du « mot d'ordre ».

> accomplit un acte et que l'acte s'accomplit dans l'énoncé. (…) Dès lors, quand on demande quelle est la faculté propre au mot d'ordre, on doit bien lui reconnaître des caractères étranges : une espèce d'instantanéité dans l'émission, la perception et la transmission des mots d'ordre ; une grande variabilité, et une puissance d'oubli qui fait qu'on se sent innocent des mots d'ordre qu'on a suivis, puis abandonnés, pour en accueillir d'autres ; une capacité proprement idéelle ou fantomatique dans l'appréhension des transformations incorporelles ; une aptitude à saisir le langage sous l'espèce d'un immense discours indirect. (…) On s'en aperçoit dans les communiqués de police ou de gouvernement, qui se soucient peu de vraisemblance ou de véracité, mais qui disent très bien ce qui doit être observé et retenu.[382]

Les « mots d'ordre » apparaissent ainsi comme signe d'une opposition à une conception linguistique où la langue aurait une *fonction informative*/*communicative* (au sens d'une linguistique « communicationnel » de la transmission d'informations) ou même, des fonctions qui divisent les énoncés entre *performatives* et *constatives*[383]. En effet, une langue n'est pas proprement *informative*, car les *actes de parole* excèdent les limites de la « transmission d'un message factuel »[384]. Le « mot d'ordre » inclut, comme nous l'avons dit, la répétition d'un « monde » qui, comme dans les propositions de Burroughs, est créé et se réplique plus qu'à travers « ces mots », à travers leurs effets. C'est ce qui palpite, affirment les auteurs, dans ces « communiqués de police » où les « faits » sont « moins importants que les comportements qu'ils cherchent à produire ou bloquer »[385], précisément parce que les « références » de ces communiqués n'ont pas grand-chose à voir avec ce qu'ils transmettent comme s'il s'agissait des « contenus », sinon avec ce qu'ils réalisent en tant qu'actes. En somme, la *communication*, considérée par rapport aux « mots d'ordre », se construit ainsi en dehors du schéma purement

[382] *MP*, p. 106-107.

[383] Au sens d'Austin les « mots d'ordre » s'apparentent à des *énoncés performatifs* justement, pour ce différencier.

[384] À la manière, par exemple, de *l'information chimique* transmit dans la *communication animale* que pour Benveniste constitue la transmission de coordonné (d'information au sens formel) vers un réseau (dans le cas spécifique de son exemple, une ruche), à travers un code défini, non segmentable, référentiel, et au moyen d'un signal chimique. « Communication animale et communication humaine », *ibidem*, pp 53 - 66.

[385] Les attentes dans un monde qu'ils cherchent à confirmer par une sorte de « voyez, c'est comme ça » qui dépasse le propos concret.

intersubjectif[386] d'un « échange » : les énoncés s'*inscrivent*[387] au sein des *agencements sociaux pluriels,*[388] dans un champ qui n'est pas seulement celui de « la langue » comprise comme un *moyen* des échanges entre sujets parlants, comme s'il s'agissait d'un espace de négociation entre acteurs autonomes.

Mais, aussi, les énoncés sont tant illocutoires que perlocutoires, ils sont tous d'une certaine manière « impératifs », car ce que « l'on dit » s'assemble et s'intègre à des formes du possible réalisable par son *agencement* : les « mots d'ordre » sont des éléments d'un espace qui relie « énoncés et actes » et donc, plus que parler d'une « fonction performative de l'énoncé », on peut dire avec une métaphore physique que chaque énoncé porte toujours de *coefficients* ou *vecteurs de performativité*. En somme, nous revenons aux propositions initiales du *contrôle*, « contrôler des mots d'ordre » ne consiste pas à contrôler par le biais de commandements (« fais ou ne fais pas ceci ou cela »), mais à bâtir un *espace* des *affects* et *conditionnements* que tous les « mots » *incarnent*[389]. Plutôt qu'un litige sur ce que les mots « veulent dire », les auteurs pointent vers le fait que certains « mots » sont toujours[390] des actes. Ils habitent un plan que nous pourrions appeler *d'impérativité,*[391] défini comme l'espace d'imbrication entre *rapports de communication*,

---

[386] Les philosophes critiquent spécifiquement dans ce passage la lecture de Benveniste, pour qui la communication s'établit entre un « je » et un « tu » à taille variable dans la langue. Dans les mots du linguiste : « c'est dans et par la langue qu'individu et société se déterminent mutuellement. » Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*. Paris : Gallimard, 1966, p 26. Les actes de parole bâtissent un espace d'interpellation de dimension 2, il y a toujours un « je » virtuel dans chaque énoncé et un « tu », aussi virtuel : la communication a lieu dans un espace défini par la langue (historique et collective), mais s'actualise à travers chaque échange des sujets parlants : « Le langage reproduit la réalité. Cela est à entendre de la manière la plus littérale : la réalité est produite à nouveau par le truchement du langage. Celui qui parle fait renaître par son discours l'événement et son expérience de l'événement. Celui qui l'entend saisit d'abord le discours et à travers ce discours, l'événement reproduit. Ainsi, la situation inhérente à l'exercice du langage, qui est celle de l'échange et du dialogue, confère à l'acte de discours une fonction double : pour le locuteur, il représente la réalité ; pour l'auditeur, il recrée cette réalité. Cela fait du langage l'instrument même de la communication intersubjective. ». (p, 25.) Il faut dire que la « critique » de Deleuze et Guattari porte moins sur le système de Benveniste que sur la non-indépendance du langage et de ses actes par rapport à une pluralité d'agencements qui composent cette « réalité » à laquelle le linguiste se réfère et dont il dit ensuite, pour lui ou pour la linguistique, qu'elle doit être comprise comme un « logos ».

[387] Lazzarato, dans son analyse de la *dette* (sur laquelle nous reviendrons), introduit cette caractéristique à partir de Nietzsche : « Le performatif de la promesse implique et présuppose une « mnémotechnique » de la cruauté et une mnémotechnique de la douleur, qui, comme la machine de la colonie pénitentiaire de Kafka, écrivent la promesse de rembourser la dette à même le corps. « On grave quelque chose au fer rouge pour le garder dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de faire mal est conservé par la mémoire ». *La fabrique de l'homme endetté*. Paris : Éditions Amsterdam, 2011, p.33.

[388] Au-delà du « je » et du « tu » de Benveniste.

[389] Rappelons, face à l'étrange découverte du performatif (seulement possible dans une ontologie communicationnelle centrer sur l'information) que, sans passer par les Grecs, dans la bible (œuvre plus connue) : « au commencement était le verbe ».

[390] Comme dans l'exemple qui suit immédiatement le paragraphe cité, « faisons la révolution » ou « les crimes ont augmenté » ont des effets subjectifs différents et produisent de différentes actions selon l'époque et la société dans lesquelles ils sont prononcés, mais, aussi, selon la forme comment l'énoncé est transmis.

[391] Ce que nous appelons *impérativité* dans une *société*, corresponde à la forme de « espace de circulation et production des mots d'ordre » historique et abstrait, espace producteur et régulateur des liens entre signes et actes qui définit la forme de ces dernières en adéquation avec les machines sémiotiques « sélectionnés » à chaque époque. Il ne s'agit pas

pouvoir et *techniques*. Nous revenons, bien que de manière complexifiée, au « contrôle » de Burroughs, et, comme chez le romancier, l'on pourrait dire, avec Deleuze et Guattari, que ces mécanismes existent dans « chaque société » et dans toutes les langues.

Pourquoi affirme le philosophe en 1987, que *l'information* et la *communication* se manifestent comme « le système de contrôle de mots d'ordre » ?

Si, pour Deleuze et Guattari, dans *Mille Plateaux* il s'agit de faire une critique à une certaine compréhension de la linguistique, dans « Contrôle et devenir », le philosophe semble plutôt se référer au statut qui prennent ces *dispositifs* contrôlant des « mots d'ordre » au sein de la *révolution électronique*, où il se produit un nouveau « équilibre », si l'on reprend Foucault. En effet, si les « mots d'ordre » existent dans toute *société*, les *dispositifs* ou *machines sémiotiques* que chaque société « sélectionne » et son intégration au *champ social* changent dans l'histoire[392]. Se référer à nos *sociétés* en utilisant le terme « contrôle » semble indiquer que la *communication* s'est en quelque sorte imbriquée avec le *champ social* au niveau de son *fonctionnement, qu'un continuum communicatif*[393] a remplacé l'*espace de normes centralisé* et *segmenté* des *milieux d'enfermement* et que nous sommes face à d'autres formes de « transmettre » de « mots d'ordre ». Autrement

---

d'un espace de normes ni d'assujettissement, mais de la manière dont les normes peuvent être transmises dans la société par le biais *des machines sémiotiques* spécifiques : de machines reliant des signes et des actes par de différentes procédures.

[392] Les *systèmes de communication* auxquels se réfère Deleuze dans sa conférence ressemblent le schéma général de Burroughs : la *communication* est un autre nom pour cette *machine du contrôle* définie par sa capacité d'affecter à travers de signes, sons et d'images, une machine qui a de différentes formes historiques ainsi qu'une présentation contemporaine à partir de la « révolution électronique ».

[393] Nous pourrions même dire, en récupérant brièvement l'histoire de l'*AntiOedipe*, que le passage entre le *despotisme* (où les *socius* est régulé par *surcodage*, par des lois, des réglementations, des places dans la grande pyramide de la *société*) et *l'axiomatique capitaliste* (avec ses *machines bureaucratiques* fondées sur un droit formel et des mécanismes technocratiques comme *axiomatique sociale*, par des organismes internationaux qui vinculent, paradoxalement, les états à des obligations plus ou moins communs) se caractérise au niveau des agencements par la conformation des nouveaux complexes issus l'*ouverture à* et *par* la *communication*, l'État et les organismes internationaux fonctionnant comme des moyens de régulation de cette ouverture. L'analyse de ce phénomène est au cœur même de la proposition de Hardt et Negri et du passage de l'impérialisme à l'empire : *l'axiomatique capitaliste* consiste précisément en un *soft power* qui *synchronise* les différents États afin de gérer leurs différences dans le domaine de la division internationale du travail et ses lois.) Le caractère non fermé de l'axiomatique est souligné par les auteurs eux-mêmes (où l'État figure comme l'unité de régulation) et est en d'autres termes le complexe qui forme la *déterritorialisation-reterritorialisation* et le *décodage-recodage (partiel)* des *flux* : « Mais une axiomatique n'est nullement par elle-même une simple machine technique, même automatique ou cybernétique. Bourbaki le dit bien des axiomatiques scientifiques : elles ne forment pas un système Taylor ni un jeu mécanique de formules isolées, mais impliquent des "intuitions" liées aux résonances et conjonctions des structures, et qui sont seulement aidées par "les puissants leviers" de la technique. Combien c'est encore plus vrai de l'axiomatique sociale : la manière dont elle remplit sa propre immanence, dont elle repousse ou agrandit ses limites, dont elle ajoute encore des axiomes en empêchant le système d'être saturé, dont elle ne fonctionne bien qu'en grinçant, se détraquant, se rattrapant, tout cela implique des organes sociaux de décision, de gestion, de réaction, d'inscription, une technocratie et une bureaucratie qui ne se réduisent pas au fonctionnement de machines techniques. Bref, la conjonction des flux décodés, leurs rapports différentiels et leurs multiples schizes ou brisures, exigent toute une régulation dont le principal organe est l'État. » *AO*, p.299. Les auteurs parlent ainsi de la bureaucratie étatique comme *archaïsmes à fonction actuels* : « Bien plus, malgré l'abondance des cartes d'identité, des fiches et des moyens de contrôle, le capitalisme n'a même pas besoin d'écrire dans des livres pour suppléer aux marques disparues des corps. Ce ne sont là que des survivances, des archaïsmes à fonction actuelle. » *AO,* p.298.

dit, les *sociétés de contrôle* se définissent par cet *espace continu* qui fonctionne comme un nouveau plan architectural « dans » la *communication*[394], mais, aussi, au niveau épistémique, loin des *langues*, de la *linguistique* ou, même, du *sens*. Le « contrôle des mots d'ordre » résulte de la soustraction des « mots » dans son sens courant, ne laissant subsister que *l'impératif*, *l'impérativité* propre à la *communication* se présentant comme différent d'un *ordre du discours*[395]. Penser aux machines de cette société comme celles qui « contrôlent » les « mots d'ordre » revient à supposer qu'elles sont conçues, non pas comme un moyen de répandre des normes ou d'établir des rapports dans la langue, mais comme un milieu en soi.

Quelles sont les caractéristiques de ce nouveau *milieu ?* Pourquoi pouvons-nous parler, justement, *d'espaces de communication* et pourquoi représentent-ils une nouveauté par rapport à la *société disciplinaire* et ses *agencements* ?

Une des réponses se trouve dans le fait que « l'ouverture » du champ de la *communication* au sein de la *révolution électronique* opère de manière tant *signifiante* comme *asignifiante* où ce sont ces dernières (comme chez Burroughs) qui se multiplient. Pour rendre compte de ce mouvement, les auteurs parlent ainsi d'un type d'*asservissement machinique* intimement lié, dans le cadre du contrôle à la communication. Rappelons la différence entre *assujettissement social* et *asservissement machinique* : le premier se rapporte à quelque chose d'extérieur à un agent[396] et opère sur le sujet « par la mobilisation de sa conscience, de sa mémoire, de ses représentations » alors que le deuxième consiste en une intégration au corps de l'homme (et de ces composants) dans une *machine* (ou *système*) *supérieure*[397]. Le *panoptisme* et ses *machines biformes* peuvent être, par exemple, pensées selon ses deux pôles : *interpellations signifiantes*, identification (et donc, individualisation) et avenirs marqués par le « tu n'es plus » (*assujettissement social*) et, puis, un espace formatif, segments de l'enfermement qui s'intègrent et intègrent la multiplicité des *corps* (*asservissement*

[394] Duquel, l'on pourrait ajouter pour récupérer les propos de notre introduction, le *capitalisme* et ses logiques s'en servent, mais, qui ne s'épuise pas par lui (ou plutôt, pourrait-on dire, il travaille à travers lui sans coïncider)

[395] La *communication* n'est pas en fait une affaire de mots, elle n'a pas un caractère dialogique, mais est purement de l'ordre de l'information, ce qui inclut à la fois la référentialité et la performativité. C'est peut-être pour cette raison que les théories de la communication sont tellement axées sur le caractère affectif des « mots », vidés de leur caractère polémique d'une seine égalitaire.

[396] Elle est définie par une distance entre l'homme et son outil, entre l'homme et l'animal, entre l'homme et la machine, tous insérés dans le schéma social, mais bien différencié.

[397] Dans le sens d'une « dimension de plus haut degré » qui inclut ces composants comme variables ou sous-systèmes.

machinique) : *espace discursif* et *non-discursif*, *espace de représentation* et *espaces d'enfermement*, *espace du dicible* et *du visible*, en somme, *les machines biformes disciplinaires*[398]. De la même manière que dans les *sociétés disciplinaires*, *l'assujettissement* et *l'asservissement* s'intègrent, les exemples utilisés par les philosophes pour rendre compte de la simultanéité de *l'asservissement* et de *l'assujettissement* dans *Mille plateaux* visent précisément à montrer comment cela pourrait se faire dans le cadre des nouvelles *machines sémiotiques* que nous avons identifiées avec le *contrôle* :

> « (…) on est assujetti à la télé pour autant qu'on en fait usage et qu'on en consomme, dans cette situation très particulière d'un sujet d'énoncé qui se prend plus ou moins pour sujet d'énonciation (« vous, chers téléspectateurs, qui faites la télé… ») ; la machine technique est le médium entre deux sujets. Mais on est asservi par la télé comme machine humaine pour autant que les téléspectateurs sont, non plus des consommateurs ou des usagers, ni même des sujets censés la « fabriquer », mais des pièces composantes intrinsèques, des « entrées » et des « sorties », « des feedbacks' ou des récurrences, qui appartiennent à la machine et non plus à la manière de la produire ou de s'en servir ». Dans l'asservissement machinique, il n'y a que des transformations ou des échanges d'informations dont les uns sont mécaniques et les autres humains. (*MP*, p.235.)

La *communication* génère alors un *espace*, d'abord, par le biais d'une *interpellation signifiante* dans *l'assujettissement social* : c'est le modèle du journal télévisé et ces « mots » qui nous font *participants* du « monde informé » (« vous… téléspectateurs » *de la télévision* et de *ce monde* ; « vous, habitants, citoyens, riverains »[399]). Puis, la *communication asservit* par *l'interface* qui fait des spectateurs des « pièces intrinsèques » du *système homme-machine de communication* : c'est peut-être la nouveauté du *contrôle* que, comme nous l'avons dit, surgit, comme chez Burroughs, dans l'extension d'une forme *asignifiante d'affecter*. En somme, si l'on peut parler d'un

---

[398]Nous avons pris la définition de *MP* de ces deux termes : « Il y a asservissement lorsque les hommes sont eux-mêmes pièces constituantes d'une machine qu'ils composent entre eux et avec d'autres (bêtes, outils), sous le contrôle et la direction d'une unité supérieure. Il y a assujettissement lorsque l'unité supérieure constitue l'homme comme un sujet qui se reporte à un objet devenu extérieur, que cet objet soit lui-même une bête, un outil, ou même une machine… » *MP,* p.310. Cette citation apparaît aussi dans Read, *op. cit,* p.8. L'asservissement est « machinique » par opposition à la relation de vassalité : c'est une forme d'agencement « même [avec] une machine ». L'existence de cette « unité supérieure » ou « unité de contrôle » tel que dans les ordinateurs peut sembler contradictoire avec ce que nous avons souligné (qu'il s'agit d'une relation de simultanéité et de coïncidence), mais cette supériorité doit être comprise comme le processus même qui désigne que la stabilité est souhaitable et qui définit les paramètres de contrôle de cette stabilité. En d'autres termes, pour utiliser une métaphore typique des *formations discursives post-modernes* (que nous abordons dans la partie suivante de cette recherche) : le but est d'avoir « une société stable » et « sans conflits ». Une société qui ne tombe pas dans le totalitarisme), mais comment définir au niveau univoque les conditions *réelles* de cette « stabilité » ? Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le principe de stabilité se présente, dans de nombreux cas, comme un principe formel que « l'unité supérieure » distribue sous une forme hypostasiée.

[399] Ce phénomène apparaît parfois dans la voix des spectateurs-participants eux-mêmes. On voit dans les interviews télévisées des personnes dire, face au microphone, « nous, les jeunes, nous pensons ça », « nous, les manifestants, nous pensons ça ». Ce type d'appropriation du regard télévisuel, de ses catégories médiatiques, confirme cet assujettissement : le jeune qui parle se définit par l'interrogation du journaliste : « qu'en pensez-vous en tant que jeune ? ».

nouveau *milieu* identifié avec la *communication*, c'est grâce à cette nouvelle dimension qui rassemble, dans les que Deleuze appelle *machines cybernétiques*, ce sujet-objet recrée comme point « d'entrée et de sortie ».

Comment cet *espace de communication* fonctionne-t-il alors de manière concrète ? Quelle nouvelle forme « d'affecter et d'être affecte » produit-il ?

Machines de communication : asservissement machinique, *interface*, *espaces de communication*

Pour penser la *communication* et son statut dans les *sociétés de contrôle,* nous pouvons nous référer à la synthèse de Maurizio Lazzarato des propositions de Deleuze. Pour le philosophe, les *sociétés de contrôle* configurent d'*espaces sémiotiques* que « (…) au lieu d'être centrées sur la langue (…) [fonctionnent] par la production industrielle, machinique et non humaine des images, sons, paroles, intensités, mouvements, rythmes »[400]. La *communication* dans ces *espaces sémiotiques* se définit pour Lazzarato par la capacité de ces *machines* de produire des signes qui « (…) ne signifient pas, mais mettent en mouvement, activent » et qui déclenchent « (…) une action, une réaction, un comportement, une attitude, une posture »[401]. En somme, la communication a lieu dans un *espace* d'intégration entre hommes et machines qui fait que « (…) nous pouvons fonctionner tous comme des composants d'input/output »[402]. L'espace configuré par les *machines sémiotiques* fonctionne ainsi et fondamentalement par des machines qui font « fonctionner » sans la médiation d'un commandement signifiant (« fais, ou ne fais pas cela ») et même sans la nécessité d'assigner une *fonction préalable*.

Comment peut-il alors être question de « contrôle » des « mots d'ordre » s'il n'y a pas des commandements signifiants ?

Comme premier exemple nous pouvons revenir au modèle de « l'addiction » et du conditionnement de Burroughs : la *communication asignifiante* produit une *nouvelle chair* et un type de *jouissance*. Comme nous avons dit, dans un régime que Lazzarato appelle *industriel*[403], la grande *machine de systèmes communicants* faits que les corps

[400] Le texte en ligne cité semble incorrect, à notre avis, le mot et « actives ».

[401] *Ibidem*.

[402] *Ibidem*.

[403] *Ibidem*. Il ne faut pas comprendre cela comme les résultats de l'industrie, mais plutôt, comme le dit Gunther Anders, comme la cohabitation des machines industrielles et des hommes dans le monde. L'homme n'est pas seulement un intrant de l'industrie, mais il partage un *espace d'occupation* avec les machines industrielles et il devient, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, un *berger* de ces machines.

s'intègrent dans une relation rétroactive avec des *machines sémiotiques* pour obtenir quelque chose, pour consommer, se perfectionner, s'autoconditionner. En élargissant le sens des « mots », comme le fait Burroughs, il s'agit d'un lien direct entre « mots » et « actes » dans le système comportementaliste et selon un degré de liberté limité par ce *régime sémiotique* et sa particulière *impérativité*. Puis, comme deuxième exemple, nous pouvons penser une autre dimension comportementale à travers un *affect* que nous avons déjà vu à propos des *sociétés disciplinaires* : *la peur*. Les *agencements* de la *communication* configurent une matrice d'affects hétérogène à celle de la *peur disciplinaire* liée aux « avenirs catégoriels » et à un monde *normé* où le « tu n'es plus » se présentait comme *crainte* (signifiante) *de ne pas/plus être,* mais, aussi, comme *soulagement subjectif de l'identité assignée*. Ce qui se *viralise* dans les *sociétés de contrôle,* est un *mode* de la *peur a-signifiante*, voir, une *détresse* qui, avant de se projeter sur un objet abject à exclure, sur un châtiment ou sur des *avenirs indésirables* (prisonnier, criminel, malade), s'ancre aux *machines sémiotiques* par l'effet des images ou des sons, des *stimuli*, qui bâtissent ce théâtre des horreurs muet (ou même, jouissant) de notre quotidien sur une autre structure de l'avenir. Autrement dit, si la *peur*, comme chez Hobbes, a fonctionné toujours comme l'affecte politique qui maintient la *société* en cohésion (c'est la forme de contrôle la plus courante), la forme « instantané » et « impersonnel » de la transmettre (comme *effet viral* dirait Burroughs) lui permet de circuler sans un antagoniste identifiable : plus que comme *peur de quelque chose*, il se configure d'une *panique*[404] que, comme dans un tremblement de terre, fait de la contingence future une impulsion à se préparer ou *s'assurer* (un appel à sécuriser son corps, ses gènes, sa chair) à travers des réactions, des gestes, des comportements vouant maîtriser la relation avec les machines de communication qui nous lient avec le monde. En somme, l'invitation ou l'incitation à *fonctionner* ou à *participer* à la *communication* conforme, sous le modèle des deux exemples proposés, l'addiction ou la panique, une forme de régulation *par appartenance* à *l'espace d'affection* des *machines sémiotiques*, dont les forces qui conditionnent les *affects*[405] qu'elles transmettent peuvent exclure une

[404] Rappelons que « peur » dans son sens étymologique est la crainte d'un danger, d'un objet, d'un événement possible tant que la panique (dérivée de « pan ») est présentée comme la peur d'un objet indéfini, inconnu et total. Comme la « terreur » (dérivée du latin « tremo », en français, « trembler »), la *panique* est généralement comprise comme un état mental-corporel dérivé de quelque chose de structural ingérable (un exemple dérivé de la *terreur* est celui des tremblements de terre, inattendus et uniques). Ainsi, pour Negri et Hardt, la *sécurité* se développe face « au danger de l'ère nucléaire où la guerre totale devient anéantissant ». *Empire*, *op. cit.,* p.347.

[405] Un espace qui détermine « la capacité d'affecter et d'être affecté » tel que dans la définition spinoziste du *panoptisme* de Deleuze, comme nous l'avons vu dans la section 1.1.2. Pour donner un exemple, la « panique écologique »,

menace codifiée sans que cette menace ne disparaisse pas pour autant du schéma. Finalement, cette forme *d'asservissement* comprend une autre composante issue du dédoublement d'une peur de ne plus *fonctionner* ou, précisément, *d'être exclu de la communication*, de ne pas pouvoir la « gérer ». Comme dans la paranoïa de Burroughs, par l'horizontalisation des différents composants que l'espace du « toute communicante » suppose (animaux, signes, images, comportements, atomes, organismes, codes, programmes, gènes[406]) il se produit, dans sa représentation subjectivante, une forme dérivée de la prise en cherche de cette *interface* silencieuse de la *communication* : comment maîtriser ou *fonctionner* dans un *espace* où *tout communique*, au-delà des mots, en permanence, « chez nous », « autour de nous » et en même temps « malgré nous » ?

Les *espaces de communication* se reformulent ainsi comme *espace d'affections*, soit par *asservissement machinique* ou par *interface* (peut-être, synonymes), soit par *assujettissement social* (par des interpellations signifiantes ou la peur *d'ex-communication*) soit par un *mode d'appartenance subjective* dérivé du lien avec les *machines sémiotiques* : le « contrôle des mots d'ordre », fond d'inscription des énoncés qui les lie avec des actes, renvoie alors à l'intégration dans des *espaces/milieux de communication* que, au-delà des *divisions disciplinaires* et en étant détachée des institutions d'enfermement *contrôle* « par » le présupposée *communication* ubique, « élective » et « ouverte ». La *communication* « électronique » peut être ainsi effectivement considérée comme une forme de production des *milieux* ou même, dans son niveau *abstrait* comme un *milieu en* soi. Il reste alors, avant de finir cette première analyse, à regarder de plus près une dimension proprement discursive qui s'assemble et se double au royaume de la communication dans ce plan qui la « présuppose ».

Rationalité communicative et *« démocratie participative »* : gouverner par *la communication*

De Burroughs à Deleuze (et Guattari), les *sociétés de contrôle* encadrent la *multiplicité humaine* au sein de *milieux* guidés par un nouveau type de *milieu*. Ainsi, si

l'affection constante et persistante d'appartenir à un écosystème en communication permanente apparaît comme une idée dérivée de cette horizontalité interpellant et subjectivant.

[406] En effet : « (…) tout est bon pour le langage non signifiant : aucun flux phonique, graphique, gestuel, etc., n'est privilégié dans ce langage qui reste indifférent à sa substance ou à son support comme continuum amorphe ; le flux électrique peut être considéré comme la réalisation d'un tel flux quelconque en tant que tel. » *AO*, p.271.

l'on suit le schéma de *Foucault* des *machines biformes*[407] on devrait être en mesure de trouver un *pôle discursif* rendu visible par des théories, des débats, des codes et manuels. On pourrait même, une continuation de ce travail (et de cette science) policier qui considère la *communication comme* un élément central du rapport au *pouvoir*. Les premiers suspects deviennent ainsi toutes ces théories proliférant dans l'après-guerre. Elles portent sur la *communication* et son *quid* (de la mathématique jusqu'aux sciences humaines, en passant par les sciences empiriques formelles), sur ce que la *communication* « est » et ce que « nous sommes » comme « émergeants » de son cadre, mais aussi, sur les périls ou « pathologies » qui menacent son bon déroulement. Les exemples sont nombreux : du *management* au développement personnel, en passant par la sociologie[408] ou la biologie (avec ses *systèmes auto-poïétiques*)[409] la *communication* comme champ d'opérations pour comprendre ou « résoudre des problèmes » nous inonde. Mais, nous pouvons voir le phénomène à travers un exemple plus spécifique, relative au champ gouvernemental. Nous voyons cet impératif *de participation* qui occupe la place des interpellations *divisantes* ou *différenciantes*, des *discours identificatoires disciplinaires*, de la figure de *l'homme normal*, ses limites, et, en somme, de la distribution portant entre ceux qui peuvent et ne peuvent pas parler sur quelque chose. Mais : pourquoi la *participation* ?

Figure du juridique ou financière étendue jusqu'à l'art *interactif*, l'on peut penser que ce mot se répande en configurant des modalités de « ce qu'on peut faire » dans une société. En effet, on trouve à côté des appels banals à multiplier les *espaces de circulation de la parole* comme « limite » de la stabilité sociale[410], il se condense un *impératif de participer* pour lequel la *communication* s'avère une sorte de condition de possibilité du « vivre ensemble » et la *non-participation* devient une menace[411]. La *démocratie participative*[412] (comme indiquent Blondiaux et Sintomer, sociologues qui ont largement

---

[407] Suspendons brièvement le jugement en supposant que ce type *d'agencement* soit toujours opérationnel pour penser notre *société*.

[408] Avec ses « acteurs », ses « interactions » ou ses « systèmes » à la Luhman ou Goffman.

[409] Nous analysons spécifiquement ces discours dans la deuxième partie de cette thèse.

[410] Deleuze et Guattari critiquent sans le nommer Habermas et « (…) une philosophie de la communication qui prétend restaurer la société des amis ou même des sages en formant une opinion universelle comme "consensus" capable de moraliser les nations, les États et le marché ». *Qu'est-ce que la philosophie ? Op. cit*. p.96.

[411] Nous reprenons ici l'analyse de Loïc Blondiaux et Yves Sintomer, partant d'un constat déjà présent chez Boltanski et Chiappello et d'une critique du « modèle délibératif anglo-allemand », ils développent une rapide généalogie du règne de la participation et de la gouvernance en Europe. » « L'impératif délibératif. », dans *Politix*, vol. 15, n° 57, Premier trimestre 2002. Démocratie et délibération.

[412] *Ibidem*, pp. 17-35

abordé la question. Cette forme devient une des formes connues des instances qui supposent en politique que « (…) le moment décisif n'est plus l'élection, mais la formation de l'opinion publique, conçue comme étant normalement (en l'absence de déformations) de nature participative et communicationnelle »[413]. La *participation*[414], dans le sens de son implémentation effective (et affective), cherche, en d'autres termes, à coïncider avec une sorte de *raison communicative* (disons plus proche de nos philosophes, une *rationalité*) où les *dispositifs* (conçus d'en haut[415]) visent davantage à établir le maintien de cette *interface* (dans son sens le plus superficiel : celui d'une connexion pérenne, d'un lien capable de traduire les demandes en politiques) vouée à générer les conditions pour un consensus durable. Plus qu'à étendre la *participation* dans le sens trivial d'une décision sujet à un litige, c'est un mécanisme visant à produire un « cadre de raisonnabilité » déterminé par l'adaptation aux *cadres de communication*[416] valides. L'objectif des « systèmes » participatifs résulte ainsi d'un souci de production et donc d'un problème de *raisonnabilité* et *fonctionnalité*, mais aussi de *vitesse* : cette *rationalité* à *réguler* constitue un problème technologique voué à la production efficace des décisions[417]. Les « périls » de la « polarisation » ou de la « non-participation politique »[418], par exemple, si dénoncés aujourd'hui sont justement ce qui pose problème en raison de sa *lenteur*, voire de son accélération. Ce sont des phénomènes politiques « inefficaces » qui sortent du cadre du « raisonnable ». Ces « problèmes » se rejoignent

---

[413] *Ibidem*, p.23.

[414] Les sociologues inscrivent cette technologie dans la *gouvernementalité foucaldienne*. *Ibidem*, p.33.

[415] Disent ainsi Blondiaux et Sintomer : « (…) la plupart du temps, la question centrale de l'articulation de la démocratie délibérative sur la décision est laissée dans ces dispositifs en suspens. À quoi sert-il de délibérer si ce n'est dans une perspective d'action ? En quoi l'avis lie-t-il la décision et quelle est la liberté dont l'autorité politico-administrative dispose à cet égard ? Comment convaincre des citoyens de participer sans leur donner l'assurance préalable que leur opinion sera entendue ? En second lieu, les dispositifs participatifs ne bénéficient souvent que d'une publicité limitée, voire fonctionnent en (p31). L'autorité organisatrice est toujours celle qui définit le terme de la procédure, alors que le couplage du temps de la délibération et de celui de la décision est loin d'être chose aisée. En quatrième lieu, il est rare que l'ensemble des personnes impliquées par les décisions soient des actrices à part égale dans les délibérations, et les enquêtes convergent au contraire sur le constat d'une participation fortement inégale, qui affecte de façon négative les acteurs provenant des groupes dominés et les simples citoyens lorsqu'ils sont confrontés aux couches dominantes ou aux acteurs institutionnels. Enfin, il n'est rien moins qu'acquis que des dispositifs soient mis en place qui permettraient de véritables épreuves permettant de tester la mise en œuvre concrète de l'idéal délibératif. » *Ibidem*, p.33.

[416] Dans les mots des auteurs : « Sa principale structure organisationnelle [de la démocratie participative ou plutôt délibérative] est constituée par les associations qui, pour jouer pleinement leur rôle, doivent-elles aussi être structurées de façon dialogique. L'ambition de la théorie délibérative est de montrer que la volonté démocratique et la raison pratique peuvent fusionner. Pour être plus exact, les résultats auxquels aboutissent les processus démocratiques de formation de la volonté et de l'opinion sont faillibles, mais ils ont pour eux une présomption de rationalité, du fait de leur genèse, et peuvent toujours être rectifiés dans les discussions ultérieures. La délibération politique est tournée vers le consensus raisonnable, même si elle n'y parvient pas forcément dans les faits. La dynamique de la publicité modifie les positions de chacun, permet d'intégrer le point de vue de l'autre et de monter en généralité. Elle transmet à la démocratie sa rationalité propre, qui est à la fois *fonctionnelle* et *normative* » *Ibidem*, p.18.

[417] Le management fera tout un concept de ce système voué à produire « l'efficacité des décisions », le *decision making*.

[418] En somme, le problème de la *stase* comme problème politique revient sous une forme communicationnelle.

dans la mesure où ils entravent une synthèse technologique de la société. Autrement dit, comme concluent Blondiaux et Sintomer, le mécanisme « participatif » pose un problème. Dans sa forme établie, il entraine la production d'un *marché de participants*. Il produit alors des *participants-atomes* remplaçant des formes « opaques » dont l'émergence risque de devenir hétérogène aux paramètres d'un cadre d'actions extérieur aux participants. Dans les mots des sociologues :

> La société n'est pas conçue sur une base atomiste comme dans la cité libérale, ni sur une base holiste comme dans la cité républicaine, mais sur une base communicationnelle. D'un côté, la problématique délibérative reformule profondément les thématiques de la tradition républicaine. Le peuple ne peut être peuple et exercer son pouvoir qu'à travers la médiation du discours public et des procédures institutionnelles démocratiques — faute de quoi la volonté « populaire » ne serait que le produit de manipulations paternalistes effectuées au nom du peuple ou la simple cristallisation des humeurs changeantes de la foule. De l'autre, la cité délibérative réinterprète également les thèmes de la tradition libérale. Les personnes privées sont toujours déjà socialisées, prises dans une culture, dans une langue, dans des dialogues d'opinion. Elles sont par-là toujours déjà « publiques ». Dans cette optique, la légitimité démocratique ne peut être comprise comme dérivant du marchandage des intérêts particuliers : elle découle de leur confrontation dialogique. Selon ce modèle, le recours à l'argumentation et à la discussion devrait constituer le moment central du processus politique et la décision finale repose sur « la force du meilleur argument » (Habermas) plus que sur la puissance des intérêts en balance. D'ailleurs, les libertés individuelles sont tout autant menacées par les puissances sociales privées (notamment économiques) que par le paternalisme étatique. Si ces puissances n'étaient pas filtrées par des procédures institutionnelles impartiales, elles mettraient à mal l'égalité politique des citoyens et la formation communicationnelle de leur volonté.[419]

Le problème de la *participation* ne se limite pas au fait qu'elle se présente comme une instance consultative plutôt que délibérative, ou qu'elle exclut la *participation* de la conception du « mécanisme de participation », parce que conçue d'en haut par des technocrates, mais parce que la définition du « sujet » que les *logiques de la communication* et de la *participation* veulent composer s'apparente à une « identité communicative » surgissant de l'opération technologique (de ce que nous appelons la création d'*interfaces*) constitue une condition pour participer dans le *système de communication*, avec ses propres règles. En somme, le paradoxe de la *participation* consiste à inscrire la *multiplicité humaine* dans un cadre d'échanges préalablement normativisable (même si par *fonctionnalisme*), ce qui entrave ou même, exclut l'intervention « hors cadre » dans le processus *d'ajustement*. Peut-être est-ce pour cette raison que Deleuze résume la *communication* à des *mots d'ordre*. Le langage ne se résume évidemment pas à ce caractère : ce que nous avons appelé un mode d'*impérativité* fonctionne grâce à ce mécanisme qui évite que le *contrôle passe* par des *impératifs concrets*, mais par une *indexation de l'action* ou des *possibles* au *cadre communicatif* qui

[419] *Ibidem*, p.24.

sépare la « participation rationnelle » du bruit, de la « violence », des « dérives ». La *communication/participation* ainsi conçue, s'oppose effectivement, comme le dit Deleuze à la *création* en tant qu'irruption des « nouveaux problèmes », comme champ d'agonisme, comme actions parfois cruelles qui *font de la place*.

Pour conclure, l'on pourrait dire que, comme dans un étrange type de *contrat*[420], comme l'était celui de l'appartenance au *continuum segmenté des avenirs disciplinaires*, la *communication* s'intègre dans un *régime* qui la présuppose salvifique[421]. Ce régime encadre les rapports sociaux dans une *utopie du pouvoir*[422] qui consiste à perfectionner les milieux où la communication a lieu[423] et à identifier ses « pathologies »[424]. La dénonciation des multiples théoriciens d'une *société malade de consensus*[425] opposée à une *démocratie*[426] ravagée par la technocratie néolibérale[427] surgit comme réaction à ces *utopies*. Les *espaces de communication*, loin des logiques *signifiantes* de l'*animal parlant,*[428] s'imposent sans la médiation d'aucun mot en convenant que la participation

---

[420] Un exemple qui sert comme analogie explicite, formulé par Shoshana Zuboff est les « termes d'accord » [terms of service] des sites en ligne, des contrats léonins dans lesquels l'adhésion à l'espace implique toute une série de droits que l'on cède : « les experts juridiques les appellent des "contrats d'adhésion", car ils imposent aux utilisateurs des conditions à prendre ou à laisser, qui leur sont imposées, qu'ils le veuillent ou non. Les "contrats" en ligne, tels que les conditions de service ou les conditions d'utilisation, sont également appelés "contrats à cliquer", car, comme le montrent de nombreuses recherches, la plupart des gens s'engagent dans ces conditions contractuelles oppressives en cliquant simplement sur la case "j'accepte" sans jamais lire l'accord. » Zuboff, S. *Op cit*, 2019, édition Kindle. Un autre exemple, encore plus littéral, qui rappelle Deleuze est *l'autobahn* : la « liberté » de conduire à grande vitesse implique (tous ceux qui ont eu à la subir s'en rendent compte), dans les faits, une obligation de le faire.

[421] Ceci est clair chez Wiener, pour qui les problèmes sociaux sont des problèmes « scientifiques » de communication, mais aussi chez Levi Strauss, pour qui « la communication nous paraît être à l'opposé de l'hostilité et de la guerre ». Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 621. Cité par Lafontaine, C. *L'empire cybernétique*, Paris, Seuil, 2004, p.106. Lafontaine lit ce phénomène comme une « colonisation » de la cybernétique par le structuralisme français. Cette lecture est un peu grossière, car, au-delà des différences de chaque philosophe, Lafontaine insiste sur des comparaisons partielles. Ce qui est pertinent, c'est que les termes litigieux sont partagés, définissant ainsi ce plan litigieux dont nous parlons.

[422] C'est peut-être ce à quoi Deleuze se réfère quand il dit : « indépendamment de ces mots d'ordre, et de la transmission de ces mots d'ordre, il n'y a pas de communication, il n'y a pas d'information. ». Cette impérative atteindra son paroxysme dans la formule de Paul Watzlawick, psychologue et théoricien de la communication, qui dira de manière axiomatique en 1967 que : « on ne peut pas ne pas communiquer ».

[423] Ou même, dans un sens disciplinaire, réglementer de bonnes pratiques de « communication démocratique ». Outre que Habermas, on peut penser à toute entreprise qui se consacre à l'amélioration de la « communication interne » comme forme de gestion des travailleurs, puis de la communication avec les clients, les citoyens, les utilisateurs. Par exemple, l'état français dépense, en 2021, 30 millions d'euros en « communication ».

[424] Tel qu'elle fera la psychologie systémique, la psychologie comportementale, l'interactionnisme ou la cybernétique.

[425] Expression de Gilles Châtelet dans *Vivre et penser comme des porcs*.

[426] Face à la langue et au monde signifiant qui instaure une forme *d'impérativité* propre, face à la scène conflictuelle que, par exemple, Jacques Rancière élève, sous certaines conditions, à une *scène égalitaire*, *l'impérativité de la communication* innove avec sa parole muette qui réduit cette capacité litigieuse.

[427] Compris comme un gouvernement d'experts tel que dans la « bonne société » de Walter Lippmann. Nous reviendrons sur cet auteur dans la troisième section de ce chapitre.

[428] Pour Gilles Châtelet, dans son essai incendiaire et poétique, les appels à l'horizontalité sont un écran qui accompagne directement le processus d'instances expertes, la fascination « (…) pour la fluidité des réseaux (…) s'acharne à faire le siège de forteresses abandonnées sans comprendre que l'effectivité véritable du pouvoir est d'autant plus féroce qu'elle est invisible que les formations horizontales qui esquissent la future Ville mondiale, bien loin de « démocratiser »,

« horizontale »[429] surgit d'une régulation dans une totalité communicative préfigurée et plus souhaitable que les scènes fermées ou trop lentes de l'agonisme langagier. La compréhension de la *communication* comme résultat de ce versant *discursif* s'intègre en tant qu'*impératif* de *participation* et de création des *participants et c'est* ainsi que nous pouvons introduire sa place comme quelque chose de central dans les *sociétés de contrôle* : comme une logique qui remplace les *espaces d'enfermement*, *d'identification*, des *avenirs disciplinaires*. En effet, c'est à partir de ce dernier exemple que nous pouvons nous concentrer sur le sens de cette participation pour comprendre plus largement les mécanismes de cette nouvelle utopie communicationnelle.

accélèrent la concentration de foyers de décision capables d'agir discrètement partout et nulle part sans que cette confrontation soit compromise par toute la pompe de verticalités trop visibles. *Op cit*, p.119

[429] À travers des sondages, référendums, campagnes de « visibilisation ».

1.2.2 *Réalisme, participation et consommation*

> *Il me répondit qu'il n'en savait rien, ni lui, ni les autres ; mais qu'évidemment ils allaient quelque part puisqu'ils étaient poussés par un invincible besoin de marcher. Chose curieuse à noter : aucun de ces voyageurs n'avait l'air irrité contre la bête féroce suspendue à son cou et collée à son dos ; on eût dit qu'il la considérait comme faisant partie de lui-même. Tous ces visages fatigués et sérieux ne témoignaient d'aucun désespoir ; sous la coupole spleenétique du ciel, les pieds plongés dans la poussière d'un sol aussi désolé que ce ciel, ils cheminaient avec la physionomie résignée de ceux qui sont condamnés à espérer toujours*[430]

> *Le réalisme est dans une logique d'augmentation, d'amélioration. La réalité ne l'est pas, elle est un manque*[431]

À partir du « contrôle » de Burroughs, nous avons développé une formulation qui relie communication et *sociétés de contrôle*. Les machines de la « révolution électronique » créent de nouveaux milieux en raison de la profusion de dispositifs qui « contrôlent les mots d'ordre ». Une rationalité qui sert d'ontologie au social et au politique est projetée comme un nouveau rêve utopique de gestion de la multiplicité humaine. Les machines cybernétiques ont une face discursive autant qu'une face spatiale et, bien que la dimension du « visible » soit difficilement concevable comme un « espace » au sens strict, elle permet de penser la communication comme le noyau d'un nouveau type de milieu. Ainsi, afin d'avancer sur cette hypothèse, nous pouvons voir une dernière caractéristique susceptible de résumer plusieurs des termes que nous avons vaguement introduits. Comme nous avons vu dans le paragraphe de « Contrôle et devenir », Deleuze caractérise dans sa conférence de 1987 les systèmes de *communication* à partir d'une injonction particulière : « se comporter comme si l'on croyait », une phrase qui rappelle, sur un plan initial, les principes fondamentaux du *behaviorisme*, selon lequel la « croyance » n'a aucune influence sur le comportement, que ce soit celui des machines, des animaux ou des êtres humains. Cependant, elle peut également être comprise à partir du rapport classique entre croyance et action, croyance et organisation sociale, croyance et divinité, croyance et lois, croyance et État.

D'abord, comme nous l'avons dit, la phrase se laisse lire en référence aux *théories de l'information et de la communication*, pour lesquelles il n'y a pas de distinction entre *la simulation, la pensée*, *le comportement*, *l'intention* ou *réalité* (cette « non-pertinence » d'un « sujet » autonome dans la *communication qui communique* renvoie à ce qui réfère

[430] Baudelaire, Charles. « Chacun sa chimère » dans *Le Spleen de Paris*.

[431] Nuñez, *Psicoanalisis para máquinas neutras*, *op cit.* p.125.

Luhman). Les interactions communicatives ont lieu dans un *ordre sans (besoin de) sujet*[432], dans un *système* ou *organisation* où le seul que l'on peut reconnaître comme frontières partielles sont des sous-systèmes déterminés par des valences, des équilibres et déséquilibres, des ensembles comme « émergences » ou « boîtes noires ». *Communiquer est toujours* (formellement) *communiquer* et, bien que le vrai ou le faux persiste dans un plan factuel, il n'y a pas de *vérité*[433] dans l'immanence de cet espace : il ne s'agit pas de croyance comme élément propre à un quelconque « esprit » d'un sujet autonome (ou *res cogitans*) qui croit. Mais aussi (et c'est sur ce point que nous nous concentrons dans ce chapitre) l'affirmation nous conduit à une conception de la croyance par rapport à une histoire qui nous renvoie à des formes, sinon *signifiantes* ou *transcendantes*, *codifiés* du monde, aussi qu'à une force créative pour agir, anticiper et finalement fonder des *utopies autres* qui s'opposent à celles proposées par le *pouvoir*. En bref, la croyance se rapporte à une sorte de foi dans le présent ou le futur, à un point d'appui pour agir que Deleuze dit, semble disparaître. Foucault rappelle que la formation des *publics*[434] et la *communication gouvernementale libérale* comme gestion de l'opinion découlent du fait que « gouverner, c'est faire croire »[435]. La croyance est impliquée non seulement dans le maintien du moment constitutif de l'État, mais aussi dans les fictions juridiques qui l'incarnent et le maintien de ses lois : le « faire croire » est une forme passive de la violence qui fonctionne tant que les lois sont respectées (on peut dire que la croyance est la force latente de la loi). Et, elle est aussi, comme nous venons de le dire, le fondement commun de la rupture d'un *pouvoir*, qui entraîne la constitution d'un autre.

Comment peuvent les *sociétés de contrôle* « contrôler » sans la médiation d'une *croyance* ou sans même une forme d'*idéologie* (au sens classique du terme) comme

---

[432] Jean Pierre Dupuy parlera à cet égard (et à la suite de Paul Ricœur en jugeant la pensée de Lévi-Strauss) de la cybernétique comme une « philosophie de l'esprit sans sujet », et des sciences cognitives comme sciences de « processus (comportements ou pensées) sans sujets ». *Aux origines de sciences cognitives*. Paris : La découverte, 2005, p. 79 et p.83.

[433] *L'information* n'est, au sens formel, ni vraie ni fausse (comme indiqué ci-dessus dans la citation à Hayles). Cette approche, stricte au sens technique, peut également être lue comme dérivée de l'axiomatique du capital et de son *décodage*.

[434]Nous revenons au concept du *public* dans la partie II de cette thèse.

[435] *STP,* p.110. Foucault se réfère, à partir de Bacon, à l'opinion publique comme élément à gouverner, étant elle-même, au XVIIIe siècle, considérée comme un phénomène quasi naturel sur lequel on peut agir, mais pas encore comme quelque chose que l'on peut produire.

« fausse croyance »[436] ? Quel type de *société* surgit de cette étrange injonction à *nous comporter comme si l'on croyait* ?

Nihilisme passif et *cynisme capitaliste*

Nous pouvons commencer à démêler la proposition de Deleuze à partir d'une analyse de *Nietzsche et la philosophie.* Dans l'œuvre de 1962, il introduit une lecture du philosophe qui comprend le nihilisme comme une force qui affirme la « négation de la vie » et qui passe, dans l'histoire de la philosophie, par trois « étapes »[437]. Le premier type de nihilisme est le *nihilisme actif,* une « (…) négation comme qualité de la volonté de puissance »[438] que, souligne Deleuze, nie la vie en posant une valeur supérieure : cette forme de nihilisme place la vie dans un champ de contingences, pour, ensuite, la reformuler à l'intérieur d'un champ *quasi transcendantal* résultat du remplissage du vide laissé par Dieu ou toute autre figure ayant précédemment habité l'espace théologique. Ce même principe se retrouve dans la théologie chrétienne, mais, aussi, chez Kant sous une forme anthropologico-philosophique. Par la suite, le *nihilisme réactif* est pour Deleuze une radicalisation de l'acte de « dévoilement » et donc de la mise en contingence de la vie. Dans les mots de Deleuze, cette forme du nihilisme postule : « (…) rien n'est vrai, rien n'est bien, Dieu est mort »[439]. La seconde « étape » du nihilisme est *réactive* parce que sa négation arrive à nier la vie elle-même, en la comprenant, en raison de l'évacuation de n'importe quel principe transcendant ou un ancrage quasi transcendant, comme un néant plus qu'un « vide », un « néant encore plus néant », comme un effet ou une « apparence sans valeur ».[440] Si l'action du *nihilisme actif* consistait à tenter de sauver une certaine métaphysique des griffes de Dieu et à la mener jusqu'à sa « limite » (une *critique de la raison*), le *nihilisme réactif,* tel que le *lion* du *Zarathoustra*, crée dans sa destruction, bannissant à la fois la transcendance et la vie. Finalement, loin des jeux créatifs de *l'enfant*, Deleuze postule une autre figure, le *nihilisme passif* : « (…) l'extrême aboutissement du nihilisme réactif (…) [parce qu'il implique] s'éteindre passivement

[436] En effet, il ne s'agit pas d'un problème de « fausse croyance » ou de déformation du monde par les médias, bien que cette affirmation puisse être proche de la conception de l'idéologie de Žižek, pour lequel le « ils ne savent pas ce qu'ils font, mais ils le font quand même » se transforme en « ils savent ce qu'ils font, mais ils le font quand même ».

[437] Ces « étapes » du nihilisme sont particulièrement intéressantes chez Deleuze, car elles le rapprochent d'une histoire, sinon d'une chronologie, de certaines successions dans la pensée : l'histoire du nihilisme n'est pas proprement dialectique, elle est dialogique.

[438] P.170.

[439] *Ibidem.* Deleuze identifie cette forme de nihilisme avec un *taedium vitae,* un « dégoût de la vie ».

[440] *Ibidem*.

plutôt qu'être mené du dehors. »[441] L'*activité de la passivité* du *nihilisme passif* consiste en une réaction si intense qu'elle est précisément incapable de faire parvenir un acte de destruction, une réaction qui « s'éteint » avant d'avoir lieu : selon les mots de Deleuze, il s'agit d'une force qui circule dans l'ordre du *ressentiment*[442]. Le *nihilisme passif* est aussi une des façons de comprendre *l'éternel retour* dans son signe négatif, celle du poids du *même* qui retourne. Sur le plan vital, il incarne le ressentiment vers « ce que l'on aurait changé », mais que *on ne peut plus changer*, tout comme on *ne pourra pas changer* (si l'on entre dans le cercle du *ressentiment*) aucune décision présente dans le futur. Il est une forme active de l'incapacité à agir, de l'incapacité d'assumer le temps du *kairos* (événementiel), le temps *aîonique* (qui change la passée tant que le futur) de la *décision*. Et, finalement, il surgit comme l'incapacité d'assimiler la *finitude* mais aussi l'incapacité de créer quelque chose à sa place, car, établir une nouvelle forme de transcendance (même, provisoire), conduirait à une *rechute* dans la logique du « rien n'est vrai ». Le *nihilisme passif* est, en somme, une matrice particulière de l'action, car il représente des *forces actives* qui annulent la *vie comprise comme invention* (même dans sa version destructive, comme celle du *lion*) : c'est *une force têtue* qui *persévère dans le ressentiment* et *l'inaction*. Finalement, à toutes ces catégories ou « étapes », nous pouvons en ajouter une autre dérivée de la lecture de Gunther Anders, étrangère au cadre d'analyse de Deleuze et à la lecture de Nietzsche, mais qui nous servira pour cette analyse de la « non-croyance ». Anders considère que, plutôt que notre *société nihiliste* est *anhiliste*[443] car, si le nihilisme repose sur le fondement du « néant » comme principe premier, il en soustrait une positivité, c'est-à-dire un point d'appui capable de soutenir la réaction comme dans le cas du *nihilisme réactif*. *L'anhilisme* (similaire au nihilisme passif) serait ainsi l'évacuation de la découverte du « rien n'est vrai » comme affirmation. C'est une compréhension de « la non-croyance » qui ne la pense non pas comme négation de la croyance, ni comme suspension du jugement, mais comme son évacuation face à la *réalité*.

La figure du *nihilisme passif* et du ressentiment ou de ce *anhilisme* encore plus radicale est ainsi particulièrement pertinente pour comprendre la question de « faire

[441] *Ibidem*, p.171.

[442] « (…) ce qui est passif, c'est seulement la réaction en tant qu'elle n'est pas agie. Passif désigne le triomphe de la réaction, le moment où, cessant d'être agie, elle devient précisément un ressentiment. » *Ibidem*, p.135.

[443] *L'obsolescence du monde*, tome II, *op cit*, p.122.

comme si l'on croyait » ou de « ne pas croire autant que ça » selon une conjugaison entre Burroughs et Deleuze. En effet, nous pouvons penser qu'il ne s'agit pas seulement de certaines « étapes » de la pensée philosophique ou de la position nihiliste destructive et de ces excès[444], mais, aussi, dans le cadre d'une recherche du statut du sujet dans les sociétés de contrôle, d'une forme capable de rendre compte d'une *espérance transformée en action passive* par la « non-croyance ». Nous avons dit que le *pouvoir rêve des utopies*, et celles-ci, comme dans le rêve du *progrès*, configurent un espace donné à *l'imagination*, même si l'imagination excède cet espace donné : comment ce *ressentiment* ou *nihilisme passif* est-il productif, *actif* dans son obturation des *utopies passées* comme formes de croyance ?

Dans *l'AntiOedipe* Deleuze et Guattari identifient notre *société* à partir d'une forme de *cynisme capitaliste*[445] : dans son grand tableau conceptuel (anthropologique, historique[446]), cette forme de cynisme s'oppose à la *cruauté* et à la *tyrannie* comme formes de *territorialisation* du *pouvoir*. La *déterritorialisation* et le *décodage* constants du capitalisme ne fonctionnent pas en établissant de nouveaux *codes*, mais en diluant tout code à travers des *flux de dé/reterritorialisation*[447]. Ainsi, le *cynisme*, étranger à son sens grec, consiste en ce que le réel coïncide avec lui-même dans un « rien n'est vrai » qui côtoie « tout est vraie » dans le *corps nu*[448] d'une logique économique fonctionnant « *comme si* elle en émanait d'une instance extraéconomique qui sert de support et d'agent d'inscription »[449]. Mais, si cette lecture est tout à fait opérationnelle, « la non -croyance » (comme une force active, en reprenant les propositions de Deleuze) peut être encore analysée par rapport à la *communication* comme *fonctionnalité* de la « non-croyance », ou comme nous le verrons, comme production d'une certaine

---

[444] D'Ivan dans les *Karamazov* qui se sacrifie à partir de cette position.

[445] *AO*, Chapitre 5, section 9 « La machine capitaliste civilisée ». Le terme apparaît également dans qu'est-ce que la philosophie, en relation avec la philosophie consensualiste de la communication (p .140).

[446] Et que, pour les raisons indiquées dans l'introduction, ne constitue pas le plan de développement de cette thèse.

[447] Dans les mots des philosophes : « Contrairement aux codes, l'axiomatique trouve dans ses différents aspects ses propres organes d'exécution, de perception, de mémorisation. La mémoire est devenue une mauvaise chose. Surtout, il n'y a plus besoin de croyance, et c'est seulement du bout des lèvres que le capitaliste s'afflige de ce qu'on ne croie plus à rien, aujourd'hui. "Car c'est ainsi que vous parlez : nous sommes entiers, réels, sans croyance ni superstition ; c'est ainsi que vous vous rengorgez sans même avoir de gorge !" Le langage ne signifie plus quelque chose qui doit être cru, mais indique ce qui va être fait. » *AO*, p.298.

[448] Dans les mots des auteurs : « le capital comme socius ou corps plein se distingue donc de tout autre, en tant qu'il vaut par lui-même comme une instance directement économique, et se rabat sur la production sans faire intervenir de facteurs extraéconomiques qui s'inscriraient dans un code. Avec le capitalisme le corps plein devient vraiment nu, comme le travailleur lui-même, accroché sur ce corps plein. » *Ibidem*.

[449] *Ibidem*.

« atmosphère comportementale » conformant un « cadre d'actions » ou un cadre de possibles que Mark Fisher appelle *réalisme capitaliste*. Les deux lectures sont complémentaires lorsqu'elles placent dans le capitalisme l'opérativité fonctionnelle de la « non-croyance », dont la particularité de la dernière, comme dans la conférence de Deleuze,[450] est d'aborder la problématique des créations esthétiques en temps de cynisme et d'opposer la création comme action à des formes mercantiles propres à un « cadre » qui couronne *l'action passive*.

Réalisme capitaliste : *participation*, *tolérance* et *action interpassive*

> *La communication est la forme de production capitaliste dans laquelle le capital a réussi à soumettre entièrement et globalement la société à son régime, en supprimant toutes les voies alternatives*[451]
>
> *« Réalisme » : ce mot ne désigne pas d'abord une restitution fidèle du réel, mais une prise de position face au réel, celle de ceux qui soutiennent ce monde, juste par il est tel qu'il est, c'est-à-dire parce qu'il est un pouvoir*[452]

Réalisme capitaliste[453] de Mark Fisher, caractérise notre présent[454], notre rapport avec l'histoire et l'attente à travers cette expression qui intitule son essai et une thèse devenue un *leitmotiv* : « on peut plus facilement imaginer la fin du monde que celle du capitalisme »[455]. L'auteur part de la phrase de Margaret Thatcher face aux grèves des mineurs de charbon de 1984 au royaume uni (« il n'y a pas d'alternative »), une formule répétée à chaque crise[456] que, plus qu'un lieu commun du discours des économistes ou gouvernants représente pour l'auteur « (…) une atmosphère omniprésente qui conditionne non seulement la production de la culture, mais, aussi, la réglementation du travail et de l'éducation, et agit comme une sorte de barrière invisible qui contraint la pensée et l'action »[457]. Le *réalisme capitaliste* constitue une manière de « vivre » ou de « penser » le présent. Il s'agit d'un impératif qui fonctionne comme un « formatage *préventif* et *une*

---

[450] Rappelons-le, une conférence sur l'art par opposition à la *communication,* comme s'il s'agissait d'une réponse au paradigme communicationnel, tel que celui de Luhman.

[451] Negri et Hardt, *op cit.* p.422.

[452] Anders, *L'obsolescence de l'homme*, tome II, *op* cit, p.133.

[453] Fisher, Mark. *Capitalist Realism. Is there no alternative?* Londres : Zero Books, 2009, p.5.

[454] En comprenant par ce « notre » l'Europe et les Amériques.

[455] Le *réalisme capitaliste* est pour Fisher (qui joue évidemment avec le *réalisme socialiste*) à la suite de Negri et Hardt, Baudrillard, Žižek et Jameson, une façon plus appropriée d'appeler le « postmodernisme » résumé par cette phrase du dernier.

[456] Fisher prend comme exemple la crise des *subprimes* de 2008.

[457] *Ibidem*, p.16.

« mise en forme des désirs »[458] dans une dimension « précorporé »[459], déployée sur la base d'une « distance ironique »[460] que, plus que comme l'acceptation d'un *fatum* (à différence de l'idéologie) fonctionne par *méfiance* (ou *non-croyance*). Le « cadre », « formatage » ou « atmosphère » que Fisher identifie ne correspond pas à une « distance » critique visant à « révéler » les « contradictions » du monde, comme c'est le cas dans le *nihilisme réactif*. Il s'agit plutôt du résultat d'un processus « (…) d'assujettissement [qui] ne prend plus la forme d'une subordination à un spectacle extrinsèque, mais nous invite plutôt à interagir et à *participer* »[461]. En somme, le *réalisme capitaliste* est, au niveau général, plus qu'un simple « commandement » répété (un rappel ou un impératif de « ne pas croire », imposé par le *TINA*), un espace de désir « d'avenirs » qui stabilise un *mode de fonctionnement* propre à cette *société* qu'invite à *participer* sous fond de *cynisme et* sans besoin de « croyance ».

Comment un rapport au monde peut-il être *participatif* et en même temps *passif* ? Comment son *fonctionnement* peut-il se fonder sur le manque de *croyance* ou même, sur une « non-croyance » ?

Nous pouvons analyser la thèse de Fisher à partir de trois niveaux. D'abord, nous pouvons examiner la manière dont l'auteur conçoit ce « formatage préventif (du désir) » et sa relation avec « l'avenir » collectif. Ensuite, nous pouvons aborder cette question à partir du marxisme, en analysant les relations sociales dans le capitalisme, inscrites dans un cadre *fétichiste*. Finalement, nous pouvons considérer ce que Žižek, en parlant de « l'action » à l'âge de « l'interactivité », comprend comme *interpassivité*, une des

---

[458] *Ibidem*, p.17. Il est clair que ce diagnostic ne couvre pas la société dans sa « totalité » ni tous les coins du monde : Fisher, bien qu'il ne le signale pas, parle dans son essai des étudiants, des enseignants, des cadres moyens, des petits entrepreneurs. Son analyse ne perd cependant pas de sa force : si d'autres formes de « croyance » persistent dans les impératifs néoconservateurs (haine de l'étranger, croyance dans la vocation et la valeur du travail individuel), ceux-ci sont rejetés au sein de cet autre visage du capitalisme néolibéral, en produisant ce prodigieux effet de refus permissif.

[459] *Capitalist realism*, *op cit.* p.16. Au sens d'un principe d'individuation préalable à la formation d'un corps désirante.

[460] Fisher met comme complément de cette *distance idéologique*, au sens de Žižek, quelque chose qui « (…) ne serait pas un faux savoir, mais la structure inconsciente du savoir lui-même ». Dans ces mots : « La distance cynique n'est qu'une façon de nous aveugler sur le pouvoir structurel du fantasme idéologique : même si nous ne prenons pas les choses au sérieux, même si nous gardons une distance ironique, nous les faisons quand même ». *Op. cit.*, p.12. L'affirmation de Fisher dialogue aussi (à la manière de l'opposition entre *cynisme antique* et *cynisme capitaliste*) avec une conception libérale de « l'ironie » comme signe de liberté de la pensée : elle supposerait, par définition, une attitude de suspicion ancrée sur la contingence et pas sur le dogme. Richard Rorty la présente ainsi dans *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), comme une forme d'autoprotection du libéralisme, car elle est capable de le guérir de ses excès. L'interprétation de Fisher a la qualité de comprendre un autre type d'ironie par opposition à l'ironie « guérissante » : bien que certaines œuvres (pensons à certains des grands ironistes anglo-saxons, à Swift, Chesterton, Wilde, Twain, Samuel Butler, etc.) sont témoins de l'ironie de Rorty les propos de Fisher pointent plus vers son devenir habituel dans une postmodernité qui la fait perdre sa force oppositionnelle.

[461] *Ibidem*, p.14.

présentations de *l'action politique* dans ce *cadre réaliste*. Après avoir exposé ces trois niveaux, nous reviendrons sur les thèses de Fisher et, spécifiquement, sur comment ce *réalisme* se traduit par une *codification de l'imagination* esthétique et politique.

La première forme de lire le *réalisme capitaliste* consiste à l'aborder comme une *expérience du temps historique collectif*. Son « formatage préventif » fonctionne en introduisant un *mode d'attente* du « moins pire », mais, aussi, en excluant constamment la croyance comme principe d'action, parce qu'elle est identifiée avec une violence *catastrophique*[462]. Dans ces mots qui reprennent ceux de *L'éthique* d'Alain Badiou[463] (et à partir d'une rencontre avec *l'AntiOedipe*) :

> L'attitude de distance ironique propre au capitalisme post-moderne est censée nous immuniser contre les séductions du fanatisme. Réduire nos attentes, nous dit-on, est un petit prix à payer pour être protégé de la terreur et du totalitarisme. (…) C'est un système qui n'est plus régi par une loi transcendante, au contraire, il démonte tous les codes pour les réinstaller ensuite de manière *ad hoc*. Les limites du capitalisme ne sont pas fixées par *fiat*, mais définies (et redéfinies) de manière pragmatique et improvisée.[464]

« Ne pas croire » (on pourrait dire, avec Burroughs : *ne pas aller trop loin dans ses croyances*) est ainsi, au niveau le plus plat du propos, ce qui sauve le futur des dangers d'anéantissement. Et, même, bien qu'ils seraient nécessaires plus de développements de soutenir l'affirmation de l'*AntiOedipe* selon laquelle « à un moment donné, le capitalisme a fonctionné selon une loi transcendante »[465], il est clair que les discours sur le *progrès* du XIXe siècle et ceux qui lui attribuent une force ambiguë et même *révolutionnaire*, contrastent avec le projet d'un monde dont le telos est la *protection*. La première définition du *réalisme capitaliste* dérive ainsi de la figure de la *prévention* comme forme de régulation de l'avenir et de l'attente. Il se manifeste comme un *mode*

---

[462] Au sens étymologique du mot : un changement qui conduira toujours au pire. C'est un « virage vers la destruction » : dans le théâtre grec, la *catastrophe* n'est pas proprement tragique, car la tragédie demande une décision.

[463] Selon Badiou, les sociétés capitalistes néolibérales actuelles définissent le désirable en fonction de l'évitement de l'indésirable et en considérant le « bien » comme une forme de prévention du « mal ».

[464] Fisher, *op cit.* p.5.

[465] Cette idée est quelque peu ambiguë : dérivé autant de Deleuze et Guattari (c'est la différence entre l'empire tyrannique et la civilisation capitaliste) que de la lecture d'Antonio Negri dans *Empire*, elle suppose une inversion ou une compréhension un peu détournée des propos de *AO*. En effet, selon les auteurs, la souveraineté s'est fondée sur un surcodage et un dépouillement des relations sociales sur la base des « flux de pouvoir » du souverain qui codifie et fonde les relations ; le capital, en revanche, fonctionne sur un plan d'immanence (s'il est transcendant, il l'est dans son immanence), la souveraineté se diluant sur des mécanismes de contrôle qui traversent le *socius* (régulation de la monnaie, des flux de dettes/investissements). *Empire, op. cit.,* p.327. Cependant, cette « transcendance » renvoie davantage à l'articulation d'un *diagramme souverain* qu'à une transcendance au sens strict du terme : le capitalisme n'a jamais fonctionné selon une transcendance, mais *dans la transcendance comme effet de l'immanence*. Peut-être vaut-il mieux parler d'un « dés-idéalisation » qui opère tant dans l'Histoire comme dans la conception de l'état comme forme régulatrice (le terme est utilisé par Sibertin Blanc, *op. cit.*, p.10).

d'assujettissement temporel que, plus que le signe d'un « état » du monde, se déploie comme une *force active*[466] *de conservation de ce monde*[467].

Deuxièmement, nous pouvons lire la reproduction du *formatage préventif* dans sa dimension subjective à partir des pratiques fondées sur cette « distance ironique » (que Fisher dit « immunisante »[468]) en la considérant comme constitutive du *rapport social* en soi. Fisher propose (en s'appuyant sur la tradition du *Capital*) que, si certains objets « abstraits », tels que l'argent,[469] deviennent des *paramètres*[470] de la *réalité*, ce n'est pas parce qu'il y a une « confiance » accomplie en sa valeur[471], mais, précisément, à cause de la « distance » que l'on a envers eux. En d'autres termes, la méfiance envers *ce monde* se manifeste par une forme paradoxale d'objectivation. La fiction sociale constitutive n'a plus besoin de se répéter ni de se recréer[472] : le monde *est* et il fonctionne ou change *malgré nous, tout comme* la monnaie, le prix et ses oscillations opèrent dans la vie quotidienne selon des forces qui nous dépassent[473]. Pour mieux comprendre ce deuxième point, nous pouvons nous référer aux travaux de Sandino Núñez. Il y résume, comme dans l'exemple de l'argent, comment, plus qu'à travers une forme de « croyance partagée », le monde fonctionne selon « une dynamique abstraite, récursive et neutre, qui relie et étend mécaniquement les principes économiques dans la logique horizontale de

[466] La métaphore banale du « petit prix à payer » reflète ce caractère transactionnel : l'atteinte existe, mais elle doit être annulée face au danger.

[467] Autrement dit, plus que de parler de *postmodernité*, *fin de l'histoire* ou mort des *grands récits*, ce processus répond à des forces et pas à un « état des choses » ou « état de la société ».

[468] *Op. cit*. p.15.

[469] Bien qu'il n'y fasse pas référence, Fisher (à travers Žižek) est en dialogue avec le concept *d'abstraction réelle* de Sohn Rettel : « Selon Žižek, le capitalisme en général repose sur cette structure de désaveu. Nous croyons que l'argent n'est qu'un jeton sans signification et sans valeur intrinsèque, et pourtant nous agissons comme s'il avait une valeur sacrée. En outre, ce comportement dépend précisément du désaveu préalable — nous sommes capables de fétichiser l'argent dans nos actions que parce que nous avons déjà pris ne distance ironique envers l'argent dans nos têtes. » *Ibidem*, p.13.

[470] Nuñez, sur lequel nous reviendrons, utilise le terme anglais « settings » : nous pouvons dire que ces *paramètres* se ressemblent à ce que Deleuze et Guattari comprennent comme ce qui dérive d'une « axiomatique », ils seraient justement les propositions que l'on peut dériver des axiomes.

[471] Cette observation est classique dans le marxisme et spécifiquement, comme nous l'avons déjà dit, dans la lecture de Sohn Rettel. Nuñez résume très bien la notion « d'abstraction réelle » : « (…) une fraction dont l'origine n'est pas dans la pensée, mais dans l'extériorité des activités pratiques, en l'occurrence les pratiques généralisées de l'échange de marchandises et la production technique abstraite de marchandises, c'est-à-dire d'objets qui sont, avant même d'exister, des valeurs d'échange. », *op. cit.,* p.39.

[472] Même si la fiction, telle que celle du *self made man* ou celle de l'ile de *Robinson Crusoe,* persiste dans la mythologie capitaliste.

[473] Malgré le lieu commun de dire que « c'est du papier coloré » et sauf pour ceux qui, dans des situations d'inflation extrême, recherchent une forme d'épargne en revenant aux marchandises et la valeur d'échange qu'elles conservent.

l'échange »[474] : un mécanisme que l'auteur appelle (par opposition à la *praxis*) *fonctionnement*.

Le *fonctionnement* est pour Núñez le synonyme des pratiques dans un « cadre ontologique *neutre* »[475] : comme pour l'argent, la série de pratiques objectivées qui confirment ce monde déterminent une modalité de l'action comme « échange » et de la pensée *fétichiste,* où, rappelons-le, « les relations entre individus prennent la forme de relations entre objets »[476]. Autrement dit, *fonctionner* (comme le fait une machine ou un *organisme machinal*[477]) veut dire, premièrement, ce que l'on peut « faire » dans la société pour y vivre et y survivre[478]. Mais, aussi, dans le sens sociétal de la proposition, fonctionner détermine ce qu'il reste possible de « faire » au niveau des actions dans un monde qui, indépendamment de nous, *fonctionne* selon des règles. Le *fonctionnement* est ainsi le nom de ce qui « reste » possible de faire dans ce « cadre » ou le social se projette dans *l'asocial* et *l'ontique* (dans l'économie comme réification des rapports et dans la *technologie* comme *interface*[479] avec la *réalité*. Il s'agit de régler les « paramètres » *de la machine-monde* ou, dans d'autres mots, gérer, dans *l'immanence*, *ce qui existe déjà*[480]. Dans les mots de l'auteur : « (…) la modernité technologique s'est chargée de refouler profondément la socialité. La neutralité anhistorique des "lois" qui régissent l'univers, les objets, la vie (mais, aussi l'histoire et le social lui-même) apparaît comme un attribut immanent du système technologique »[481].

---

[474] *Op. cit.*, p.65

[475] Nuñez, Sandino, *op. cit.* p.53. On peut opposer ce « cadre » aux processus constants de « décodage », les deux aboutissant finalement au même résultat, même si l'ontologie n'est pas épocale (selon les termes hégéliens de l'auteur), lorsque le monde se maintient dans ce qui'elle *est*, c'est comme si elle l'était, ou du moins elle a l'effet d'apparaître comme « un cadre ontologique » sinon par force de l'Histoire par force *des machines* pour les vivants d'une époque.

[476] Žižek, en reprenant l'exemple classique de Fisher et du marxisme en général, définit ainsi ce fétichisme duquel on parle : « (…) les gens sont tout à fait conscients de ce qui se passe, ils savent parfaitement que l'argent marchandise n'est qu'une forme réifiée de l'apparence des rapports sociaux, c'est-à-dire que, sous les "rapports entre les choses", il y a des "rapports entre les gens". Mais le paradoxe est que, dans leur activité sociale, ils agissent comme s'ils ne le savaient pas et subissent l'illusion fétichiste. La croyance fétichiste, l'inversion fétichiste, s'incarne dans ce que Marx appelle les "rapports sociaux entre les choses" : dans le fétichisme de la marchandise, ce sont les choses qui croient à notre place. » Žižek « Le sujet interpassif », 1998.

[477] Nuñez reprend la différence théorisée par Agamben à partir d'Aristote entre βίος et Ζωή.

[478] *Fonctionner*, c'est être en accord avec les opérations nécessaires pour continuer à vivre.

[479] Núñez utilise aussi ce terme.

[480] Dans les mots de Núñez : « (…) il y a quelque chose d'irréductible dans l'objet parce qu'il y a un réel dans les pratiques qui le font naître, et un réel dans l'abstraction même qui le ratifie. (…) les pratiques ne sont pas seulement sociales au sens de collectives, mais aussi socialisantes au sens où elles portent sur les schémas et les formes symboliques de ce qui commence à apparaître effectivement comme la réalité, le cadre ontologique neutre qui organise les nouvelles pratiques et les diversifie. En ce sens, les pratiques peuvent être contingentes parce que, disons bêtement, elles pourraient ne pas avoir eu lieu, mais les activités d'abstraction, de synthèse et de conceptualisation qui en découlent sont nécessaires par rapport aux premières. » *Ibidem*, p.43.

[481] Nuñez, S. *Anastrofe*. Montevideo : Hum, 2017, p.78

Pour Núñez, la *neutralisation*[482] comme *processus historique* et le *fonctionnement* comme mode d'action et d'existence constituent la forme qu'un « avenir » qui coïncide avec le *mesurable*[483] historique peut prendre. Concrètement, le possible collectif, dérive en un ensemble de diagnostics sur les « problèmes sociaux » et des « solutions à prendre ». C'est un *fonctionnement* par *correction* ou *re-répartition,* ce qui explique pour l'auteur que la politique ait pris de plus en plus une forme qui place les litiges dans un domaine de gestion des *droits des groupes d'intérêts concurrents* (dont la *négociation* vise un équilibre *transactionnel communicatif* tel que nous avons vu dans la sous-section précédente[484]). Et, bien qu'on puisse dire que ce cadre se trouve déjà *en incipit* des premières critiques à la démocratie libérale, dans des critiques aux visages destructifs de la modernité et du sens de son *progrès*[485], l'innovation consiste en l'indication que la dispute pour le futur est dépourvue du bruit litigieux (moderne ou moderniste) d'un quelconque spectre du transcendant que les *systèmes de participation* craignent : par exemple, un *peuple* en dispute du *sens* de ce *progrès* (aussi, en dispute). Le *fonctionnement* est, en somme, le nom d'un certain *stade achevé*[486] *du capitalisme*, marqué, au sens temporel, par une perpétuelle *rechute*[487]. Analogue au *nihilisme passif,* la *société capitaliste* serait définie par son incapacité *d'abolir* [aufheben] *le jeu des abstractions réelles* qui constituent son « cadre ontologique neutre », car, en fin de compte, « rien n'est vrai » hors ces abstractions données comme « réels » et sa relation entre elles. Autrement dit, le *fonctionnement* est une *perpétuelle rechute dans ce monde* qu'indexe le futur à des variations administratives, justement, parce que la « croyance » devient excessive ou aberrante : elle est une violence exercée envers la propre *mesure*. La deuxième caractéristique du *réalisme capitaliste* permet ainsi de lire le « formatage

---

[482] Negri et Hardt parlent, en pointant vers le même phénomène d'une : « (…) neutralisation de l'imagination transcendantale [qui est] est le premier sens dans lequel le politique dans le domaine *impérial* est ontologique. » *Op. cit.* p.372.

[483] « De même que Dieu est nécessaire à la transcendance classique du pouvoir, de même, la mesure est nécessaire au fondement transcendant des valeurs de l'État moderne. S'il n'y a pas de mesure, disent les métaphysiciens, il n'y a pas de cosmos ; et s'il n'y a pas de cosmos, il n'y a pas d'État. Dans ce cadre, on ne peut pas penser l'incommensurable, ou plutôt, on ne doit pas le penser. » *Ibidem*, p.355.

[484] Dans les mots de Nuñez, certainement polémique et peu subtile : « Les soi-disant luttes des minorités semblent toujours viser à changer certains paramètres, comme certains aspects techniques de l'artefact juridique, par exemple les amendements anti-discrimination, les résolutions formelles de discrimination positive, les lois de reconnaissance ou de visibilisation de certaines identités. ». *Op. cit.*, p.48.

[485] Justement, comme *mesure* des vitesses, ou des stades au sein d'une ligne qui tende vers sa perfectibilité.

[486] Selon une lecture hégélienne qui excède le cadre de cette thèse.

[487] Nuñez le formule en termes hegelo lacaniens comme « une forclusion incapable de négation ». « Rechute » veut ainsi dire ce que : « (…) au sens hégélien, elle ne nie pas une vérité en postulant une autre vérité, mais en réfutant la première négation. » P.33.

préventif » de Fisher comme processus de *neutralisation* par transformation de *l'action* en *fonctionnement* : ce qui donne au capitalisme sa capacité « d'improvisation » est le fait de proposer des « solutions » basées sur l'administration des *paramètres* dans un espace *économique* et *technologique* que, comme le marché[488] ou le vote, plus que par « confiance », fonctionnent par *distance* : « nous » savons que « personne ne croit » (finalement) trop en ces mécanismes et c'est ainsi que « nous pouvons » renouveler le rituel après chaque « crise », car, en fin de compte, il n'y a eu jamais de trahison quand n'y a jamais eu, proprement, une « croyance » à trahir.

Finalement, nous pouvons introduire une troisième forme de lire l'expression de Fisher en plaçant la « non-croyance » en relation avec le mode d'action collectif et sociale du cadre *réaliste*. Dans sa conférence « le sujet interpassif »[489], Žižek[490] identifie le noyau relationnel du capitalisme dans le *fétichisme* compris (c'est sa particularité) à partir de la structure *sujet-supposé-croire*[491] : « nous » n'agissons pas (nécessairement) parce que « nous » croyons en quelque chose, mais parce que nous supposons que d'autres, nos pairs (ou nos ancêtres[492]) y croient. L'auteur donne ainsi plusieurs exemples de ce phénomène, dont le plus simple est celui du père Noël : les parents maintiennent la fiction parce qu'ils supposent que l'enfant croit et il se peut que l'enfant maintienne la fiction en supposant également que les parents « croient qu'il croit ». Le lien de croyance avec ce que l'autre croit n'a finalement besoin de personne pour croire, mais du « supposée », ce qui entraîne une certaine rupture du lien (et du bénéfice mutuel) lorsque la supercherie est dévoilée.

Jusqu'à ici, nous sommes dans une compréhension courante du *fétichisme*, mais, par la suite, Žižek inverse le signe de cette « croyance » en faisant recours au concept

---

[488] Ce marché auquel les économistes attribuent des « comportements ».

[489] Žižek, « Le sujet interpassif », 1998. Nous prenons aussi certains propos de et « Tolerance as an Ideological Category », *Ibidem*, 2007, p.32.

[490] Noblesse oblige, Žižek a de grandes réticences à l'égard de la philosophie de Deleuze et de « deleuziennes » sans considérer que le problème soit, seulement, « l'interprétation de Deleuze ». Dans ces mots et pour résumer sa position : « il convient d'introduire la différence entre les œuvres de Deleuze lui-même et le champ populaire du deleuzianisme : lequel des deux sont la véritable cible de notre critique ? La cible principale est la version populaire du "deleuzianisme", car il va de soi que la pensée de Deleuze est ridiculement simplifiée dans son acceptation populaire, de sorte qu'il est facile de jouer le jeu du "les choses sont beaucoup plus complexes chez Deleuze" ; cependant, s'il y a quelque chose à apprendre de l'histoire de la pensée, du christianisme à Marx et Heidegger, c'est que les racines des détournements sont à chercher dans le penseur "original" lui-même. ». « The ongoin soft revolution », Crticial Inquiry, Hiver de 2004.

[491] C'est un sujet (il attribue l'expression à Michel de Certeau), dit Žižek, qui, comme le « sujet supposé savoir » de Lacan, ne croit pas pour lui-même, mais parce que « quelqu'un d'autre croit » ou même « quelqu'un d'autre ne croit pas, mais fait semblant de croire ».

[492] « Selon une anecdote anthropologique bien connue, les soi-disant primitifs auxquels on attribue certaines croyances superstitieuses (comme, par exemple, que leur tribu descendrait d'un animal, d'un oiseau ou d'un poisson), lorsqu'on les questionne directement à ce sujet, répondent : "Non, bien sûr, nous ne le croyons pas, nous ne sommes pas si naïfs ; mais, certains de nos ancêtres semblent y croire effectivement…" » Žižek, *op cit*, 1998.

d'interpassivité de Robert Pfaller. *L'interpassivité* et le nom que Pfaller donne au fait que l'on obtient un certain plaisir à partir de l'expérience d'un autre « affecté à ma place » : le *canned laughter*, les pleureuses ou encore (c'est l'antécédent que Pfaller reprend à Lacan) le chœur grec qui « réagit » aux événements sont quelques exemples[493]. Žižek reprend le concept de Pfaller et le comprend par opposition à « l'interaction » en l'étendant pour penser la *société communiquée* : *l'interpassivité* suppose une forme de rapport qui consiste à accepter que *le monde* (rappelons, où « les relations sociales apparaissent comme relations entre objets ») est *donné* et donc, ce que l'on « partage » avec les autres (« cultures », « identités », « modes de vie ») ne relève pas des croyances inscrites ou présupposées dans un cadre commun déjà *constitutive* de nos pratiques, mais un champ de gestion *d'éléments différenciés* appartenant à un ensemble « donnée ». Autrement dit, la *société interpassive* se voit comme une *chose* conformée des « objets » dont certains d'entre eux nous *appartiennent* en tant qu'individus pendant que d'autres *appartiennent* aux *autres*[494]. *L'action politique* se fixe ainsi comme décision sur un « avenir » des « autres » *dans la médiation*, alors que, pour reprendre une expression attribuée à Blanchot, nous pourrions dire que le devenir *interindividuel* surgit du « devenir autre de l'autre » : il ne surgit pas d'une *négociation* mais d'un espace où l'autre (et l'Autre, au sens de cette altérité comme plan complémentaire du Même) *change parce que je change*. Le lien *interpassif* se forme ainsi en supposant que ce sur quoi on « agit » ce sont des « objets » qui appartiennent « aux autres ». « Agir » veut dire *participer* sur un monde dans lequel cet autre « est affecté » à travers « mon adhésion politique » dans un processus qui « me donne » (tel que dans la proposition de Pfaller) un certain plaisir, voir un *soulagement subjectif* d'avoir « fait » quelque chose. Les objets de la société soumise à la *gestion* constituent ainsi un étrange *mode de vivre* l'espace du « commun ». « Nous » *participons* au devenir de la société comme *agents/spectateurs* de *l'affection des autres*

[493] L'auteur considère que le dédoublement entre un sujet d'énonciation et un sujet de l'énoncé est en quelque sorte une forme *d'interpassivité*. Le concept remonte à un article de Pfaller de 1996. Nous reprenons ici sa théorisation dans ce dernier ouvrage : *Interpassivité The aestethics of delegated enjoyment*. Edinburgh University Press, 2017. p.31-32. Si le phénomène semble relever d'un universel anthropologique ou psychanalytique qui traverse toutes les époques, il est étonnant d'en voir le prolongement dans le marché lui-même : les « vidéos de réaction », par exemple les plus regardées sur *YouTube*, sont une forme *d'interpassivité* qui a acquérir le caractère d'une industrie : nous observons d'autres personnes affectées par une scène ou une chanson, en tirant du plaisir non pas de l'identification, mais précisément du fait qu'il s'agit d'un autre.

[494] Dans les mots du philosophe dans sa critique de la tolérance comme forme de rapport dans les sociétés libérales : « dans le libéralisme, la culture survit, mais elle est privatisée : c'est un mode de vie, un ensemble de croyances et de pratiques, et non le réseau public de normes et de règles. La culture est donc littéralement transsubstantiée : les mêmes ensembles de croyances et de pratiques passent du pouvoir contraignant d'une collectivité à l'expression d'idiosyncrasies personnelles et privées. » « Tolerance as an Ideological Category », dans *Critical* Inquiry, Autumn 2007.

(des groupes, ethnies, minorités, etc.) grâce aux politiques que l'on « supporte »[495]. La lecture de Zizek restitue, en somme, le *mode d'action* plus spécifique dans le cadre de ce *fonctionnement* introduit par Núñez, en le reliant à une dimension affective du « cadre neutre » capitaliste libéral et communicationnel. Et, si son constat se décline dans des exemples parfois simples[496], par cette observation ingénieuse, le philosophe est capable de réunir *participation* et *passivité* pour montrer une sorte de ruse : le monde dit « interactive » ou « participatif » des *espaces de communication* cache une obturation d'un *commun litigieux*, *l'interpassivité* comprenant *la politique*, pour reprendre une expression de Pfaller, comme une « délégation par connexion »[497].

Finalement, l'*interpassivité* fonctionne (en rejoignant la question duquel nous sommes parties) sur la base d'un *sujet-supposé-pas croire* dans un circuit des pratiques qui peuvent se passer, comme on l'a dit, d'une fiction sociale en litige. Comme l'exemple de l'enfant qui ne dit pas à ces parents qu'il « ne croit plus », nous pouvons supposer que, dans cette relation, aucun des deux ne croit que l'autre croit, que les deux se méfient : en fin de compte, la relation dérive du fait que ce rituel *fonctionne*. Žižek, va encore plus loin, en affirmant que, si cette *non-croyance partagée* venait à se percer, il se supprimerait *ce lien social lui-même*[498] : c'est pourquoi, face aux périls de la croyance (entraînant une crise du lien social), la *société interpassive* réclame la *tolérance*, le paradoxe de cette figure étant qu'elle se constitue sur la base d'un compartimentage[499] dont l'effet est de

---

[495] À cette forme Žižek oppose une forme d'action politique *différenciée,* mais rapportée à l'universel comme participation *dans* l'universel. Dans ces mots : « Le moment clé de toute lutte théorique (et éthique, et politique, et même esthétique) est l'émergence de l'universalité à partir du monde de vie particulier. Le lieu commun selon lequel nous sommes tous irréductiblement ancrés dans un monde de vie particulier (contingent), de sorte que toute universalité est irréductiblement colorée par (intégrée dans) un monde de vie particulier, devrait être inversé : le moment authentique de la découverte, la percée, se produit lorsqu'une dimension proprement universelle explose de l'intérieur d'un contexte particulier et devient "pour soi", directement expérimentée en tant que telle (comme universelle). Cette universalité-pour-soi n'est pas simplement extérieure (ou supérieure) au contexte particulier : elle y est inscrite, elle le perturbe et l'affecte de l'intérieur, de sorte que l'identité du particulier est scindée entre son aspect particulier et son aspect universel. » Žižek, *Op cit.* 1998.

[496] Les exemples les plus flagrants sont les parrainages, la signature de pétitions en ligne, les vêtements portant un slogan qui servent de marqueur pour attirer le regard des autres sur l'objet que j'ai choisi, révélant ainsi mon engagement.

[497] L'interpassivité n'est pas, précise Pfaller, une forme d'identification, mais ce qu'il appelle la « délégation par déconnexion » : « Le plaisir fondamental du spectateur semble donc être un plaisir interpassif : il consiste à créer et à se séparer d'un autre personnage qui sert de support aux illusions que l'on ne partage pas, mais que l'on trouve néanmoins géniales. » *Op. cit.,* p.45

[498] La violence de la rupture du « pacte symbolique », souligne Žižek, n'est pas réductible à une société spécifique : toute forme de sociabilité repose sur la non-révélation explicite et constante de la série de « non-croyances » qui fait fonctionner toute société. En effet, si la révélation des fantômes (Žižek cite l'exemple bien connu de la non-violation de « Saylor et Lula » de David Lynch) est toujours une forme de violence psychique, la révélation du « cynisme » (qu'il s'agisse par le via du moralisme ou de *nihilisme réactif*) l'est aussi souvent le cas lorsqu'on s'interroge sur ce TINA (« je n'ai pas d'alternatif ») en tant que principe vital projette dans tant de petites misères quotidiennes.

[499] On *tolère*, en principe, quelque chose d'étranger, quelque chose qui ne nous fait pas « devenir autre » ni, non plus, devenir « autre de l'autre ».

produire une forme de « vivre ensemble » fondée sur des *différences-intérêts* non partagés. En d'autres termes, si *l'antagonisme* présuppose une situation *d'égalité* (et de *liberté*, pour que celle-ci puisse se réaliser en tant que *reconnaissance*), la *tolérance* annule à la fois *égalité* et *reconnaissance* : c'est une forme de non-relation qui souvent, traversée par une morale, résume le problème entre individus à des paramètres étatiques, « correctes ». Plus qu'un problème entre les personnes concrètes, c'est un « problème social » ou « culturel » qui résonne dans la tête de l'individu *tolérant* et qui se traduit souvent en *ressentiment*. On pourrait dire que le *devoir de mémoire*, sorte de forme rétroprojetée d'une culpabilité qui doit devenir tolérance présente, est, dans la plupart des cas, le cœur même d'une intolérance fatiguée face à l'institutionnalisation moralisatrice d'une culpabilité imposée qui demande, précisément, « d'être tolérant ». La logique du « moins pire » finit ainsi par structurer une réification de la société affectant le désir et l'action dans un monde qui n'a pas effectivement besoin de « croyance » sinon de *tolérance* et *participation* (des *comportements* dans les mots de Deleuze), des noms plus adéquats (dit Žižek) pour caractériser (ladite) « l'interactivité »[500] que dans les démocraties néolibérales « s'encadrent » par de bonnes pratiques de *communication*.

Après cette dernière lecture, nous pouvons revenir à Fisher et récupérer l'aspect central de son essai : la dimension subjectivante à partir des pratiques du *réalisme*. Comme nous avons signalé, pour l'auteur, le *réalisme* se manifeste (c'est la force de l'expression) comme une expérience de l'histoire, de l'attente, de l'imagination ; en bref, comme les calendriers que nous pouvons produire en commun. Fisher se demande ainsi quel type *d'utopie* ce *réalisme* produit, et essaye de répondre à partir de l'art, d'abord en le lisant à partir de la « capture » auquel il serait sujet dans le circuit industriel et puis en abordant les utopies (dystopiques) représentées que, surtout, dans le cinéma, prolifèrent de manière accélérée depuis la guerre froide[501]. Le pessimisme de Fisher rend ses affirmations quelque peu hyperboliques, mais ses exemples sont opératifs pour rendre

[500] Dans les mots de Zizek : « Le grand slogan de l'espace cybernétique est naturellement l'interactivité. (…) Ceux qui accordent un grand prix au potentiel démocratique des nouveaux médias accentuent le fait que l'espace cybernétique ouvre à une majorité de gens la possibilité de rompre avec le rôle d'observateur passif regardant le spectacle que d'autres ont mis en scène. On participe activement au spectacle, on peut même y établir ou bien en changer les règles… Cependant, l'envers de la médaille n'est-il pas l'interactivité au sens transitif du terme (l'autre est actif pour moi, à ma place ; j'agis à travers l'autre, qui me rend de plus en plus dépendant de ma prothèse digitale et incapable d'agir directement). » Žižek, *Op cit.* 1998.

[501] Dans son court essai, l'auteur ne cherche pas à faire l'histoire des fictions utopiques/dystopiques (dont la lignée pourrait remonter à la Bible ou à Gilgamesh), mais à rendre compte d'une certaine évolution du genre dans les dernières décennies.

compte d'un processus ou une série de forces, plutôt que d'un état de fait. Le philosophe souligne d'abord que la force de l'expérience historique hétérogène du passé (*l'intempestivité*[502], selon Nietzsche) et l'accès à d'autres mondes s'obture dans le *réalisme capitaliste*. Avec la circulation des œuvres dans un circuit industriel et marchant, les subversions passées réapparaissent *comodifiés* et donc comme un choix de consommation *ready-made*[503]. C'est une thèse bien connue, mais qui gagne en puissance lorsqu'elle est liée à ce que nous avons tenté d'introduire avec Burroughs : Fisher utilise l'exemple de la musique contestataire des années 60 s et 70 s et de son expérimentation (cherchant à être *incapturable*[504]) pour démontrer comment elle est finalement capturée par un circuit *alternatif* devenu un genre à part entière, un indicateur de la capacité de ce monde à soumettre des formes de résistance que, passés au tamis de la production industrielle du désir (*de la demande*), les transforme en *prothèses* ou même, en *drogues*. Comme dans la métaphore de Burroughs, les œuvres se codifient dans le circuit des *machines sémiotiques* et deviennent un sort de *stimule*[505] dépouille de sa force événementielle : la critique de Fisher ne pointe pas (seulement) vers le caractère « industrielle » de la production des œuvres (il ne s'agit pas seulement de dire que les œuvres sont reproductibles ou qu'elles répondent à une fabrication en série comme réponse à la segmentation du marché), mais vers la manière dont elles s'inscrivent dans ces *agencements sémiotiques* qui conditionnent sa réception[506] comme s'il s'agissait d'un « usage ». L'auteur résume ainsi le problème du *réalisme capitaliste* comme un problème de rapport entre objets esthétiques et « regards » ou les « actions » qui en dérivent d'eux en rejoignant la proposition de Deleuze sur la *communication* se traduit comme un espace de « mots d'ordre ». Le *réalisme* consiste à amener les œuvres au présent et à réduire son *mystère*, selon une *expérience esthétique touristique* inscrite dans un monde des marchandises, des références, des collections, des signes d'appartenance, des

[502] L'intempestivité ne réside pas dans les objets eux-mêmes, mais plutôt dans la manière dont on les regarde. Fisher ne mentionne pas explicitement ce terme, mais on peut décrire la commercialisation comme une tentative de concentrer notre attention sur une version excessivement présente de l'œuvre.

[503] Fisher, *op* cit, p.9.

[504] Fisher récupère une lecture déviationniste comme celle de Burroughs.

[505] Pfaller y voit un phénomène d'interpassivité qu'il reconstruit à partir de la critique de l'art non orienté vers des objets : « (…) dans les arts "centrés sur l'objet", l'œuvre d'art elle-même (et son contexte traditionnel) avait rempli ces tâches. Les observateurs traditionnels les avaient déléguées aux chefs-d'œuvre. Les chefs-d'œuvre ont réalisé eux-mêmes, de manière interpassive, ces parties de l'observation, avant tout observateur possible. » *Op. cit.,* p.20.

[506] C'est peut-être l'un des points les moins bien compris de la critique de Jazz d'Adorno, qui vise non seulement les impératifs de l'industrie culturelle en tant que forme de production et de circulation, mais aussi la manière dont les productions sont reçues, c'est-à-dire produites dans leur réception.

styles[507]. Contrairement au réservoir d'images cristallisées et aux stéréotypées du *réalisme socialiste*, dont la critique est bien connue, mais, aussi, contrairement au *surréalisme*, qui utilise des procédures pour briser le *sens* de la *réalité donnée* (la dévoiler par sa problématisation, la rarifier), le *réalisme capitaliste* fonctionnerait d'une manière *perfide*. Il n'a pas besoin d'un dictionnaire des formes salutaires, ni même d'un nécessaire *étrangement* ou *polémique*, l'inscription de l'objet esthétique dans la relation mercantile, informationnelle et de consommation (quoiqu'il concerne l'art ou les produits) lui transforme purement en *stimuli* sous la forme d'une *participation*. Par exemple, il n'est pas étrange d'entendre, selon un principe proprement *interpassif, que nous devons* « supporter » les artistes qui se trouvent du bon côté de la lutte, comme si, finalement, « il suffisait d'acheter les bons produits »[508]. Ou, encore, il est de moins en moins étrange d'entendre, comme dérivé des logiques de régulation de la *communication*, que les objets esthétiques doivent être évalués pour éviter qu'ils n'affectent pas autant les autres. Comme si c'était un principe de charité, l'autre, dont on rêve et qu'on désire reconnaissant en moi l'adhésion, se présente comme l'objet phantasme d'une forme de jouir/agir, qui a, plus qu'un effet sur moi, un effet « sur la société ». L'expérience artistique perd ainsi une de ses puissances les plus mystérieuses : celle de constater, à chaque fois, que les objets nous regardent en même temps qu'on les regarde[509], qu'il y a un monde dans chaque œuvre, « une vision du monde » qui représente une altérité inquiétante, comme l'abîme de Nietzsche.

C'est ainsi que, finalement, en se référant aux œuvres elles-mêmes, Fisher conclut (c'est sa thèse la plus connue) que la forme de l'imagination utopique dans le rêve du capitalisme contemporain (que l'expérience esthétique incarne) ne peut qu'apparaître que comme des mises en garde d'une catastrophe : lorsque le futur se définit comme *prévention* et *conservation*, la seule chose qui reste à partager comme rêve est paradoxalement la fin du monde, mais, justement, pas de *ce monde*[510]. Ce qui étonne

[507] L'insupportable besoin d'ajouter des panneaux explicatifs dans les musées, de croiser l'expérience esthétique avec l'information est un moyen efficace de guider le regard à partir de ce aporème qui postule vouloir « donner plus d'accès à l'art » par l'encadrement de l'expérience.

[508] Fisher considère comme un événement symptomatique le concert *Live Aid* de 1985, où la participation des entreprises, du gouvernement américain et des artistes est vendue comme un moyen de sauver le monde par l'achat d'un billet.

[509] Selon une phrase que l'on attribue à Benjamin : « chaque regard attend d'être regardé en retour ».

[510] Comme dit Anders dans sa critique de la science-fiction : « De quelle nature est cette imagination ? Ils ont l'imagination de leurs puissants frères, l'imagination de ceux qui, à côté, dans les laboratoires et les ateliers, sont assis devant eux et imaginent le monde exclusivement technique de demain (…) leur imagination est parasitaire ». Anders, *l'obsolescence de l'homme*, tome II, p.134.

Fisher, c'est comment les fictions dystopiques du cinéma contemporain semblent reprendre, pour reprendre le terme de Núñez, le modèle d'une *rechute*[511]. Avec la chute des institutions ou des gouvernements dans des fictions dystopiques, sur fond de nouveau départ à la *Robinson Crusoe* (mythe privilégié du capitalisme, *réalité* des néolibéraux minarchistes), la guerre de tous contre tous reviendrait et le capitalisme semblerait toujours devoir se reconstituer, dans les décombres du monde, à partir de ce qu'il en reste. En d'autres termes, la fin de ce monde conduirait à sa restauration corrective : comme une fable pour nous avertir, il conduirait à un *mea culpa* des erreurs découlant du fait de ne pas avoir maîtrisé correctement une *nature qui était déjà toujours capitaliste*. Comme le souligne Núñez à travers une curieuse expression sur laquelle nous reviendrons, le temps présent surgit ainsi, dans ces *dystopies*, comme *anastrophe* : comme une « fin » qu'au contraire d'une *catastrophe* a « toujours déjà eu lieu (…) parce qu'elle a déjà eu lieu dans *l'imagination* »[512]. Plutôt qu'une forme du *nihilisme réactif* (où l'on constat, découvre, impose le néant), on est dans une forme proche de l'*anhilisme* où, comme nous l'avons dit, le *néant* n'est pas un point d'appui ou même un fond (rappelons que même le *nihilisme réactif* propose que « rien ne soit vrai », qu'il n'y ait pas *d'arkhe*, en annulant aussi toute forme de *réalisme*).

Après ce dernier développement, nous pouvons résumer tous les niveaux de lecture et d'opération du *réalisme capitaliste* et présenter quelques conclusions partielles pour comprendre le « se comporter comme si on croyait » avec lequel nous sommes partis. D'abord, les propositions des auteurs sont pertinentes dès qu'ils ne présentent pas le cadre où le *capitalisme fonctionne* simplement comme « démystification » ou « désacralisation » : la non-croyance se construit comme une forme de relation dans un monde que Núñez appelle, à la suite de Benjamin, un « état religieux absolu sans pathos »[513] que comporte une forme de croyance dans la non-croyance, encore, un *nihilisme passif* ou *anhilisme*. Le capitalisme auquel les auteurs se réfèrent ne se réduit pas à un refoulement des *utopies*, mais, justement, à une forme actuelle dérivée des pratiques qui comporte un composant étrangement *théologique*[514]. L'utopie *du*

[511] Nous prenons cette œuvre comme exemple parmi de très nombreuses lectures.

[512] *Anastrofe*, *op. cit.*, p.3.

[513] Ibidem., p.204. Ce qu'il projette, comme nous l'avons dit, dans un schéma hégélien : le monde « atteint son concept dans cet instant où il ferme le circuit de son abstraction maximale coïncidant avec sa concrétude maximale » *ibidem*, p.206.

[514] « Une religion de simple culte, sans dogme » selon Benjamin dans ses fragments inachevés (auquel Nuñez semble faire référence) du *Kapitalismus als Religion*. Nous citons dans cette thèse la traduction en espagnol de Enrique Foffani

réalisme[515] fonctionne à coups de *TINA* en capturant l'imagination dans le cycle d'une *rechute rituelle* face à une forme de croyance qu'il faut exclure, car elle est associée à une violence intolérable pour *l'impératif de prévention* (d'où le « sans pathos »). Mais aussi, le *réalisme capitaliste* est une forme de croyance en *ce qui reste*[516] à « améliorer » : un « cadre neutre », un circuit où les *possibles* s'itèrent. On pourrait même dire, avec des termes plus proches à notre recherche, que la dimension *virtuelle* (et donc, constituant du *réel*) du devenir est évacuée par ce *réalisme* ou *anhilisme* où ils surgissent les étranges *utopies de la communication et d'information* dans lesquelles le monde « agit par lui-même » et où nous devons encore perfectionner les abstractions, voir comment les réseaux d'objets s'affectent eux-mêmes, assister au temple de la gestion participative. En deuxième lieu, les auteurs présentent le capitalisme comme une force où le « mot d'ordre » maître est de *fonctionner* : « on se méfie », mais on est « condamné à participer » ; contrairement à des lectures marxistes plus orthodoxes, cette force n'est pas une forme « d'idéologie » qui fait du présent « un ordre acceptable et même souhaitable, le seul possible, ou le meilleur des ordres possibles »[517] ; *ce monde* se montre à chaque crise comme inacceptable, mais ce n'est pas parce qu'il révèle (ou parce que l'on révèle, à la manière d'un « grand soir », « en dévoilant ») ses misères que ses mécanismes cesseraient de fonctionner : il n'est pas « le meilleur des ordres possibles », mais celui qui « reste ». Finalement, ce que Fisher perçoit comme un phénomène de « participation globale au capitalisme »[518] se laisse lire chez Žižek comme une forme d'*interpassivité :* la « visibilisation » des luttes, la participation collective peuvent apparaître comme une

---

et Juan Antonio Ennis. Foffani, Enrique Abel ; Ennis, Juan Antonio ; El capitalismo como religión: Introducción ; T. Basile ; Katatay ; X ; 13-14 ; 4-2016 ; 178-186.1

[515] Fisher étudie l'imaginaire politique à partir des dystopies : l'auteur récupère ainsi dans « Children of Men » d'Alfonso Cuarón (2006) une dystopie dans laquelle le processus qui a conduit à sa réalisation « n'a pas d'importance », afin de montrer que le « rêve politique » capitaliste inclut la catastrophe comme l'une de ses possibilités et inclut même la survie comme s'il s'agissait d'une utopie dystopique. Les développements philosophiques des utilitaristes dits « longtermistes » (des philosophes qui passent son temps à calculer la fin du monde et tentent d'imaginer des politiques pour l'éviter) découlent de ce manque d'imagination. Certains arguments de ces philosophes consistent par exemple à dire que l'investissement dans la course à l'espace (aujourd'hui privatisée) est plus judicieux que la lutte contre la faim, puisque le soleil pourrait exploser un jour dans un avenir lointain. *Cf.* Nick Bolstrom. « The vulnerable world hypothesis ». Global Policy, Volume 10, Issue 4, Noevembre 2019. Londres : Future of humanity institute. http://www.nickbostrom.com/papers/vulnerable.pdf

[516] C'est la lecture hégélienne-lacanienne de Nuñez : « une logique d'augmentation, d'amélioration, mais la réalité ne l'est pas, elle est un manque », *ibidem*, p.125.

[517] Comme Boltanski et Chiapello dans son œuvre déjà classique *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard : 2011 [1999], p.45. Nous introduisons cette brève référence pour rendre compte de la particularité de l'analyse de ces auteurs, très éloignés de cette conception classique de l'idéologie dont les échos persistent encore.

[518] Nous pourrions dire, avec Foucault, une participation au jeu économique dans lequel le but est « que personne ne soit exclu ». *NB*, p.207.

« délégation » (par *connexion*) envers un autre lointain « affecté », ou, envers un « soi-même » doublé dans la société selon une « identité » qui passe à « m'appartenir ».

En résumé, bien que cette approche des auteurs se construise dans un cadre éloigné de la philosophie de Deleuze, Guattari et Foucault, le diagnostic selon lequel la question est de « se comporter comme si l'on croyait » tant que celui d'une *actualité participative* guidée par les logiques de la *communication* illustre des mécanismes capables de rendre compte du « système de contrôle des mots d'ordre » au niveau *subjectivant*. Le *réalisme capitaliste*, l'appartenance à des espaces de *communication* et sa configuration *affective*, la *collaboration participative*, aussi *perfide* qu'obligatoire, rappelle aux vieilles tactiques guidées par un réalisme au sens plat : à l'affirmation banale[519] selon laquelle « les choses se changent de l'intérieur », ou à *l'accélérationnisme*, sorte de Syndrome de Stockholm ou cauchemar téléologique de notre époque que, sous fond de *réalisme*, fait de ce qui blesse la force de l'Histoire et réclame de la « libérer ». Puis, le *réalisme* de Fisher rappelle aussi les utopies correctrices et les appels urgentistes à éviter des catastrophes qui crient la nécessité d'une acceptation d'une autre « non alternative » présentée à partir d'un détournement du sens de la « protection » qui doit avoir lieu[520] : un détournement créatif du *TINA*, certes, le contestant, mais, en même temps, en reprenant la structure imaginaire.

Pour conclure, nous pouvons revenir de manière plus microscopique au sujet à travers lequel nous avons articulé ces premières sections : *l'espace de différenciation* que la *communication* propice, désormais traversée par de modes d'expérience esthétique et temporale *réalistes*. Gilbert Simondon (sur lequel nous reviendrons plus en détail dans le chapitre suivant) théorise comment la *comodification* des objets esthétiques et sa consommation répond à la structure de la *nouveauté* comme modèle du changement : si elle devient elle-même une *mode de vie* individuelle, elle produit un sujet qui « oscille » et devient incapable de *devenir*. C'est une critique courante depuis le XIXe siècle[521] que Simondon inscrit dans son analyse de l'information et de la communication :

> Le choix doit être éminemment discontinu pour représenter une véritable différenciation ; un choix continu, chez un sujet conscient du fait qu'il choisit, est en réalité un mixte de choix et d'information ; de cette simultanéité du choix et de l'information résulte l'élimination de l'élément de discontinuité caractéristique de l'action ; une action mêlée d'information par une

[519] Que Fisher lui-même met en évidence comme une forme typique de *subjectivation réaliste*. *Op cit*, p.58.

[520] La « non-alternative écologique » dans sa version catastrophiste apparaît sous le même signe.

[521] Pensons à Nietzsche ou à Baudelaire et ses critiques au journalisme cités dans l'introduction de cette partie.

> récurrence de cette espèce devient en réalité une existence mixte, à la fois continue et discontinue, quantique, procédant par sauts brusques qui introduisent un revirement dans la conscience ; une action de ce type ne peut aboutir à une véritable affectivité constructive, mais seulement à une stabilité précaire, dans laquelle une illusion de choix est donnée par une récurrence qui aboutit à des oscillations de relaxation. La relaxation diffère du choix constructif en ce que le choix ne ramène jamais le sujet à des états antérieurs, tandis que la relaxation ramène périodiquement le sujet à un état neutre qui est le même que les états neutres antérieurs ; un sentiment tel que celui de l'absurde vide (que nous cherchons à distinguer de l'absurde mystérieux) correspond précisément à cet état de retour au néant, dans lequel toute réactivité ou récurrence est abolie par une inactivité et une absence d'information absolues (…) Cette existence est le caractère de tout esthétisme ; le sujet en état d'esthétisme est un sujet qui a remplacé son affectivité par une réactivité de l'action et de l'information selon un cycle fermé, incapable d'admettre une action nouvelle ou une information nouvelle. En un certain sens, on pourrait traiter l'esthétisme comme une fonction vicariante de l'affectivité ; mais l'esthétisme détruit le recours à l'affectivité en constituant un type d'existence qui élimine les circonstances dans lesquelles une véritable action ou une véritable information pourraient prendre naissance ; la série temporelle est remplacée par une série d'unités cyclochroniques qui se succèdent sans se continuer, et réalisent une fermeture du temps, selon un rythme itératif.[522]

Nous voyons dans la citation, ne serait-ce que comme de coïncidences, tous les termes qui gravitent autour du *réalisme capitaliste*. Le « choix continu », celui qui ne se traduit pas par une action sur le « sujet vivant », car il ne le change pas, est présenté de manière (très nietzschéenne) comme un « faux choix », ou, au moins, comme une forme du choix « non constructive ». C'est un choix assimilé pour donner une continuité à un ordre encastré d'une vie qui reste *oscillatoire*. Autrement dit, qu'une décision parmi A, B ou C soit prise, le « faux choix » aura pour effet de produire une « relaxation affective », une organisation antérieure, une stabilité résultante, justement, de la (non) « prise de décision ». Ce choix, selon Simondon, consiste à *choisir de ne pas choisir*, à écarter le pouvoir informatif d'un *événement* : il évacue son véritable pouvoir affectif, car il y a une *rechute* dans le cadre d'une « absurdité vide » (une forme *d'infini négatif*, du *nihilisme passif*, *d'anhilisme*, du *réalisme*) plutôt que d'un « absurde mystérieux ». La capacité d'affecter s'évacue et retombe dans un esthétisme « parasite du devenir moral (…) qui veut des actes toujours nouveaux », « une itération de la nouveauté selon la norme extrinsèque de nouveauté ; de même, le conformisme ou l'opposition permanente aux normes sociales sont une démission devant le caractère d'actualité des actes, et représentent un refuge dans un style *d'itération* selon une forme positive de coïncidence ou négative d'opposition par rapport à une donnée ».[523] *L'itération* d'un choix encastrée, sa capture dans un champ restreint qui, pourtant, se pose comme une sorte *d'avenir,* est ainsi une manière de comprendre l'étrange formulation de « se comporter comme si on

[522] L'individuation à la lumière des notions de forme et information. Paris : Gérôme Million, 2013, p.164.

[523] *Ibidem*, p.325.

croyait » dans ce système récursif. Paradoxalement, s'il ne s'agit que de « se comporter », il se libère tout un espace de croyances « personnelles », ou même, un désir jouisseur qui peut toujours recommencer sans changer d'objet. Gunther Anders parlera ainsi d'une société conformiste (qui utilise l'extravagance comme alibi)[524] et en termes marxistes, comme le propose Núñez, nous pouvons dire que c'est la structure propre du *fétichisme*[525] projeté en actions (même politiques) : la marchandise ne promet pas quelque chose « comme le bonheur », mais une forme de « bonheur » toujours dégradé dans son caractère itérable (c'est-à-dire repris dans la circulation, la circulation étant toujours quelque chose de l'ordre de l'itération), la politique en *temps de réalisme*, promettant précisément une utopie guidée par des technologies de gouvernement et une reconnaissance de ce « désir » transformé en *jouissance* possible. En somme, un « plus jouissance » toujours actif empêche la répétition d'avoir un sens : le *réalisme* est, dit Núñez, *hyperréel*[526]. Si la *réalité* comme *manque* (pour revenir à la citation qui entête cette section) doit se fonder sur un ordre du vraisemblable, le *réalisme* n'a pas besoin de plus que soi-même. Dans ces mots :

> Le capitalisme établit des relations ergonomiques, c'est-à-dire un assemblage parfait entre la technologie et la nature, l'une comme prolongement de l'autre, l'une comme image miroir de l'autre. Un monde objectif illimité fait de problèmes, d'obstacles, de solutions et de fonctionnement, désencombré de tout questionnement ou interrogation sur le sens (…) la demande technique est adaptée au(x) corps par une amélioration du fonctionnement ou du corps lui-même, il s'agirait d'une mécanique ergonomique ou d'une poussée adaptative. Le désir est totalement exclu, tout autant que la politique ou le sens[527]

Núñez parle donc de *relations ergonomiques* (terme sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre), sur « l'amélioration », sur la promesse que le désir sera rapidement exaucé. Des slogans connus (des mots d'ordre au sens courant du terme) tels que *think different*[528] ou *just do it*[529] nous hantent ainsi par son incarnation de cette forme impérative « libératrice » du désir et encastrant dans la jouissance. Comme véritables *mots d'ordre*, ils lient « mots » et « actes » sous un fond de *réalisme*, en capturant l'avenir

[524] Gunther Anders, dans son moralisme, sera encore plus radicale en affirmant « L'essence du monde conformiste contemporaine consiste à ne pas laisser surgir des *outsiders intéressantes* [par rapport au siècle précédent] (…) à exiger de produire l'extravagance là où elle est nécessaire comme alibi » Anders, *op cit*, p.141.

[525] Défini par Núñez comme : « une *interface* ou le point *ergonomique* exact où notre corps vital et notre pratique deviennent machine et deviennent machine dans et avec la machine du capitalisme. » *Op. cit.* p.38

[526] *Op. cit.* p.131.

[527] Núñez, *op. cit*. p.77.

[528] Slogan de Apple introduit en 1997. On peut également se référer à la publicité de 1984 qui préfigure le slogan.

[529] Slogan de Nike depuis 2006. Ironiquement, la légende dit que l'origine de l'expression vient d'un condamné à mort qui demandait le coup de grâce.

tel que s'il s'agissait des échos d'une maxime *gatopardesque* mais, aussi, *tranquillisante* : « fais-le, n'aie pas peur d'agir ou de jouir, *ce monde* restera le même ».

1.2.3 *Dispositifs libéro-sécuritaires néolibéraux et synchronisation*

> *Alors que dans les régimes modernes de souveraineté nationale, l'administration travaillait à l'intégration linéaire des conflits et à la mise en place d'un appareil cohérent capable de les réprimer (…) dans le cadre impérial, l'administration devient fractale et vise à intégrer les conflits non pas en imposant un appareil social cohérent mais en contrôlant les différences*[530]

Dans la section précédente, nous avons tenté de penser les *sociétés de contrôle* à partir d'un *cadre préventif* qui « encastre » l'action. Dans l'espace produit par les *machines sémiotiques industrielles,* ce « cadre » opère tant au niveau comportemental qu'au niveau d'un plan muet d'inscriptions (*asservissant*) et, finalement, dans un plan *subjectivant*. Par le biais des *interfaces* avec ces *machines*, le monde communiqué réticule ce que l'on « peut faire », notre *puissance d'affecter et d'être affecté*, sous un fond de *prévention* (le *telos* et la *limite* des *machines de communication*). À la fin de cette section, nous avons identifié ce temps à travers une structure portant sur l'action, comme une structure désirante à travers ce que Simondon appelle des « oscillations subjectives » : un mode de devenir cyclique marqué par le changement permanent et une forme de « soulagement » résultant d'une *rechute* inertielle vers le même[531]. En somme, le monde du *réalisme capitaliste*, le *monde communiqué* des *machines sémiotiques industrielles*, sa *rationalité*, ses *technologies* et les *espaces* qu'ils bâtissent rassemble ce que dans *sociétés de contrôle* et son « ouverture » condamne.

Afin de continuer cette lecture, nous pouvons aborder un deuxième axe capable de rendre compte de cette *normativité préventive*. Si la *communication* peut être pensée comme principe producteur des *milieux* du *contrôle*, ses opérations et effets résonnent avec l'histoire d'une série de logiques que « débloquent » son royaume, qui sont, en retour, « débloqués » par elles. Des *dispositifs de sécurité*, inscrits dans la *gouvernementalité (néo)libérale*, signent, comme dans l'hypothèse de Deleuze, la dissolution des *mécanismes disciplinaires* et de son temps.

En 1978, dans un entretien au Japon, Foucault diagnostique une « crise » de la *discipline* et, de manière ambiguë, dit que « nous » nous dirigeons vers une société que les nouvelles « catégories de gens »[532]. C'est une proposition qui pointe vers une

---

[530] *Empire*, *op cit.* p.340.

[531] Analogue à ce que Nuñez nomme, d'un point de vue hégélien, le « stade » historique du capitalisme.

[532] « La société disciplinaire en crise ». Conférence à l'Institut franco-japonais de Kansai, à Kyoto, le 18 avril 1978 dans DE III, t.23.

inquiétude théorique : le philosophe constate le recul des mécanismes *d'individualisation* par *exclusion* et *normation* face à une « gestion de dangers environnementale ». Dans ses recherches postérieures à *Surveiller et punir*[533] Foucault se lance ainsi à penser un autre ensemble de *technologies* au cours de l'histoire de ce qu'il appellera gouvernementalité et, plus spécifiquement, des *processus de gouvernementalisation des États* et *d'étatisation* de la *société* européens[534] à partir des « crises »[535]. Ainsi, en nous plaçant au milieu de cette histoire, il convient de reprendre les développements de Foucault et de nous concentrer, dans ce chapitre, sur les innovations que le *libéralisme* introduit du point de vue, plus que juridique, des mécanismes effectifs déployés sur la *population* : c'est dans le devenir d'une nouvelle *économie du pouvoir* que la *normation disciplinaire* passera alors à être conçue comme une *anatomopolitique*[536] inscrite au sein d'un nouveau binôme où la *biopolitique*[537] entre pleinement dans la scène. Mais, encore plus important, c'est au sein de la *gouvernementalité libérale* que les *dispositifs de sécurité* (que Foucault appelle aussi, *libérogenes*[538]) deviendront tendanciellement la forme privilégiée de réguler la société et ses *différences* en « bâtissant » un espace où *prévention* et *liberté* s'entremêlent : une *société de sécurité*/*de dangers* et, ensuite, une *société d'entreprise*.

Dans cette section, on analyse d'abord les aspects généraux de la gouvernementalité. On résume ensuite la *rationalité* et les *technologies* de sa version libérale, à partir des éléments sur lesquels elle se construit. Nous nous concentrerons sur les unités analytiques que le libéralisme déploie pour théoriser la « société », la réguler ou même, la produire[539], tout comme sur ses limites et sur son rapport spécifique avec

---

[533] La volonté de savoir (1976), Il faut défendre la société (1976), Sécurité, Territoire, Population (1978) et Naissance de la biopolitique (1979).

[534] C'est un long processus qui s'étend du XVIe siècle à nos jours, mais qui s'accélère dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle.

[535] « Crises de la raison gouvernementale » : puis, crises redondantes et immanentes du libéralisme résolues plus ou moins à l'intérieur de sa propre rationalité. « La modernité est définie par la crise » dissent Negri et Hardt en récupérant un certain lieu commun. *Op. cit.*, p.76.

[536] Dont le champ d'action passera à se limiter à celle de la gestion des corps qui travaillent, une discipline : « (…) centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques. » *NB*, p.183.

[537] Une *biopolitique* : « (…) centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs ». *Ibidem.*

[538] *NB*, p. 70.

[539] Comme résume Lazzarato : « la société n'est pas l'espace où se fabrique une certaine distance ou une certaine autonomie par rapport à l'État, mais le corrélat des techniques de gouvernement. La société n'est pas une réalité première et immédiate, mais plutôt un produit de la technologie moderne du gouvernement. Lazzarato, *Op. cit*. 2007, p.96.

une « nature » ou « naturalité ». Par la suite, nous effectuerons un saut au XXe siècle pour examiner une *crise* de *gouvernementalité* qui encadre l'émergence de *l'ordolibéralisme* et du *néolibéralisme*. Nous chercherons à comprendre une nouvelle *rationalité* qui reprend certains des éléments du *libéralisme*, écarte et transforme d'autres. Finalement, nous nous tournerons vers une analyse spécifique du *néolibéralisme* à travers Walter Lippmann et ses critiques du libéralisme et des « modèles collectivistes », afin de revenir, à la fin de cette section, sur le statut des espaces *libéro-sécuritaires* par rapport au marché et sa « raison ». Nous souhaitons démontrer que, si au niveau technologique, le *libéralisme* se déploie pour *synthétiser* (au sens technologique, comme dans la production d'un composé) la « société » à partir d'éléments hétérogènes (en plaçant la « naturalité » de *processus* comme limite et indice), le *néolibéralisme* va plutôt opérer un processus centré sur une *synchronisation* de ce qui existe déjà sur le plan du *marché* (conçu comme *cosmos premier*, *immanent* et *naturel*) en donnant aux *technologies sécuritaires* non plus un statut régulateur du « favorable », mais un statut *differenciante modélisante*, *prothétique* au niveau des individus, où la *différence* devient l'objet d'une « l'optimisation », en faisant ainsi disparaitre d'autres dimensions du social qui font encore du bruit dans la *manière de gouverner libérale*.[540]

Gouvernementalité libérale : « synthétiser » la *société des intérêts*, protéger la *population*

La même année de son entretien, dans *Sécurité, Territoire population*, Foucault propose que notre présent est marqué par une nouvelle *économie du pouvoir* traçable jusqu'aux l'émergence du *libéralisme.* Le terme (« libéralisme ») est problématique : traversé par des discussions diffuses[541], il soulève souvent des critiques focalisées sur la distance entre la théorie politique libérale et sa réalité effective, ou, au statut « idéologique » de « l'État de droit ». Éloigné de ce type de critiques et même, à contre-courant, l'innovation de Foucault consiste à ne pas comprendre le libéralisme comme un

[540] Nous reviendrons sur cette question dans la dernière section du dernier chapitre de cette partie, également consacrée à la libéro-sécurité selon une autre ligne de continuité et un autre effet (plus précisément selon le résultat [in] dividualisant de la sécurité), cette section se concentrant sur les grandes lignes du passage entre le libéralisme et le néolibéralisme.

[541] L'on dit souvent que « le libéralisme n'est régi que par la loi du marché », que c'est une forme de « darwinisme social », que c'est « tout laisser à l'arbitrage libre des processus économiques » ou, parfois, on le divise entre « un libéralisme économique et un libéralisme politique » : le second, parfois, appelée « à être conservée » et le premier entendu comme cadre de fond qui a permis l'émergence du capitalisme. Si ces observations ne sont pas erronées, elles réduisent le débat à une série de formules ou de catégories sans se pencher précisément sur le libéralisme en tant que phénomène historique relatif au problème de gouverner.

cadre d'idéologisation[542] ou même, comme une doctrine économico-politique, mais, comme « une manière de faire » ou un « art de gouverner » : comme un ensemble de *technologies* qui « résonnent » selon une certaine *rationalité*[543]. En somme, il s'agit d'une forme de *gouvernementalité* où « l'État de droit libéral » est le nom donné au résultat d'un processus dans lequel il se présente comme un point de projection qui existe finalement par *ce que l'Etat fait* et pas ce qu'il « *est* ». La *gouvernementalité* peut être compris comme « art de gouverner » ou, d'une manière plus plate, de « conduire la conduite des hommes », un « art » qui commence à s'autonomiser à partir du XVIe siècle, dépasse la *ratio pastoralis* et vise explicitement *l'ordre souverain*[544]. Ensuite, la *gouvernementalité* comprend, au moins comme projection, l'effet *subjective* de ces techniques (elle est « une manière de penser »[545]) pour faire que les individus *deviennent gouvernables* : cet « art » cherche à produire un mode de conduite qui se projette (dans sa forme plus évidente) sur une *morale*, dans le cas du libéralisme, inscrite dans la « liberté des gouvernés » comme limite du pilotage de ces actions. Finalement, l'étude de la *gouvernementalité* se rétroprojette sur une histoire longue : celle des discours et techniques sur le « gouvernement » y compris celui de « soi ». On pourrait ainsi dire que la *gouvernementalité* se compose d'une *rationalité* et un ensemble de *technologies* dont le but et de *synthétiser* ou *tisser*[546] la *multiplicité humaine*, pour la rendre *gouvernable d'une certaine manière*, ses « crises » se manifestant justement comme problème d'ingouvernabilité relative à *une manière de gouverner inefficace*[547]. Puis, dans ce processus de *rationalisation* de la « société » et de sa régulation technologique, les différentes formes de *gouvernementalité* présupposent un champ *universel*, toute *rationalisation* étant, en effet, un processus *d'universalisation* de ce « ratio » qui doit servir de mesure pour gouverner, faire des hommes gouvernables et même, être gouverné.

---

[542] Tel qu'un nouvel état de « domination » qui se cache derrière des « droits formels » : c'est une des « dénonciations » les plus courantes à l'état libéral : il est un état « de droit », mais aussi il suspend souvent les droits. Ce type de dénonciation ignore que l'état n'est pas, justement, ce qu'il « est », mais « ce qu'il fait ». L'état contemporaine n'a pas de « satisfaction fonctionnelle », il coïncide avec ces mécanismes aussi qu'avec ce qu'il produit à partir d'eux.

[543] Santiago Castro Gomez, *op. cit.,* p.122.

[544] Que Foucault n'assimile pas mais approche. *Cf. STP*, p.310.

[545] *STP*, p.366.

[546] C'est une expression que Foucault reprend de Platon qui pense le gouvernement comme l'art du politique qui « tisse », en tant que médiateur, la société par analogie avec la divinité. *Cf*« Omnes et Singulatim : Towards a Criticism of 'Political Reason' » dans « The Tanner Lectures on Human Values » N°7. Cambridge University Press : 2011, p.12.

[547] Dans les mots de Chamayou : « il n'y a pas d'ingouvernabilité absolue, seulement relative. Et c'est dans cet écart que résident à la fois la raison d'être » l'objet propre, et le défi constitutif de tout art de gouverner. » *Op cit*. p.9.

Quelle est la *rationalité*, les *technologies* et les limites de la *gouvernementalité libérale* ?

Foucault définit *la gouvernementalité libérale* à partir de quatre paramètres. D'abord, elle s'appuie sur la « (…) véridiction du marché », et donc, sur *l'économie* en tant qu'espace de régulation ayant ses propres lois : le gouvernement doit en plus que « assurer » (ou « vérifier ») le marché, le « surveiller » sans trop intervenir afin d'agir de manière « ajusté » à ses lois. Deuxièmement, *la gouvernementalité libérale* (à contrario de la *ratio status*) fonctionne par des calculs utilitaristes pour « gouverner le moins possible », pour agir sans trop agir : elle se définit par les résultats d'une praxis qui légitime ou délégitime les instruments que le gouvernement utilise sur la base d'un principe d'utilité, mais aussi, de réduction des interventions inutiles. Troisièmement, l'*art de gouvernement libéral* se conçoit, dans son abstraction, vouée à être universelle, dans un système-marché destiné à se mondialiser, où les échanges commerciaux sont compris comme la forme la plus efficace d'éviter la guerre entre états : les conflits peuvent (bien que, c'est évident, l'histoire le contredit) se sublimer en commerce dans une Europe ultramarine que sous l'ombre de son colonialisme est « destiné » au développement économique illimité[548]. Finalement, Foucault propose un paramètre abstrait au niveau de ce que le libéralisme *rationalise* : la *gouvernementalité libérale* se présente comme un « pouvoir gestionnaire de la liberté »[549] qui cherche « l'organisation des conditions auxquelles on doit être libre »[550] à travers « (…) des mécanismes (…) dont le but est de produire, d'insuffler, de majorer des libertés ». En prenant la « liberté » comme « principe moteur » et pas comme « contrepoids nécessaire »[551], les *technologies libérales* cherchent un « plus de liberté » grâce à un « plus de contrôle » et fonctionnent « non pas [grâce à] l'impératif "sois libre", avec la contradiction immédiate que cet impératif peut porter » sinon à partir de la consigne « je vais te produire de quoi être libre, je vais faire en sorte que tu sois libre d'être libre' »[552]. Le libéralisme introduit ainsi, grâce à cette étrange formule et selon son élan « libérogene », un nouveau champ d'actions possibles et une nouvelle stratégie pour gouverner : si « contrôler » suppose toujours une certaine forme

[548] *NB*, p.42.
[549] *Ibidem*, p.70.
[550] *Ibidem*.
[551] *Ibidem*, p.69.
[552] *Ibidem*, p.65.

de « liberté » (par complémentarité) ce qui passe en premier plan sera la « production »[553] active de cette « liberté ».

Quelles sont les caractéristiques de « l'espace de liberté » à produire et ses « limites » ? Comment pouvons-nous les intégrer avec nos développements sur la *communication* ?

Pour répondre, il faut d'abord examiner de plus près l'émergence de la *gouvernementalité libérale* et les mécanismes qu'elle « sélectionne » pour gouverner mais, surtout, le fond problématique qui revient à soutenir ces *mécanismes* et son articulation comme « solutions ».

Comme nous avons dit, la « manière de faire » libérale surgit d'une *urgence historique*[554] marquée par une critique à l'excès du pouvoir du souverain et du *ratio status*, et cherche à articuler ses stratégies, d'abord, à partir des « limites »[555] : si l'on doit intervenir, c'est afin de « laisser faire » l'économie et les *processus* d'une *population* compris à partir des lois de la biologie[556]. Cependant, compte tenu de cette discussion sur les « limites des limites », la *gouvernementalité libérale* opère dans les oscillations entre ce qui est considéré comme « moins gouverner » selon la portée que l'on assigne au « laisser faire » : si tel que chez Locke ou Smith, le « laisser faire » est le fondement principal d'une manière de gouverner libéral, la discussion est aussi représentée, par des théoriciens vouant à le limiter. Par exemple, selon Mill : « (…) le laisser-faire devrait être la pratique générale : tout écart par rapport à cette pratique, *à moins qu'il* ne soit requis par un grand bien, est une erreur »[557]. Le *litige* libéral et ses technologies seront ainsi fondés, au niveau plus concret, sur le perfectionnement « interne » des technologies gouvernementales[558] dans la projection de cette discussion sur les « limites de la limitation », sur *l'indexation* du gouvernement à un *fond de problématisations* capable de

[553] Nous arrivons ainsi à la formule de Foucault sur un pouvoir qui n'est pas de la « domination » : la *gouvernementalité libérale* se déplie comme « conduite des conduites » plus que comme « conduite des individus », comme ce « contrôle » que pour Burroughs suppose la liberté des contrôlés.

[554] Face à la crise de l'approche régulateur des prix du mercantilisme et à des critiques à la *Raison d'État* ou même, plus qu'à sa raison ou légitimité, à ses « mauvais résultats ».

[555] Incarnées par la fameuse formule du « ne pas trop gouverner ».

[556] De Cuvier et Lamarck avant Darwin.

[557] Mill, cité par Lippmann dans *The good society*, *op cit.* p.251.

[558] C'est-à-dire conservateur d'une certaine manière : qui ne remet pas en cause le principe du gouvernement, mais cherche à le corriger en le projetant entièrement sur l'économie.

rendre compte de ce qui peut, dans une certaine mesure, réduire le gouvernement (mais toujours) *favorablement*.

Le « laisser faire » sera ainsi ancré (contre une interprétation *naturaliste*[559]) à une conception spécifique de la « nature » (et de la nature « humain » ou « sociale ») comme forme qui évolue[560], qui devient et qui est donc perfectible, capable « d'harmonisation » si on la guide par des actions bien mesurées. Et, sur le plan technologique-politique les théoriciens libéraux se verront ainsi confrontés à la nécessité de chercher une « synthèse »[561] gouvernementale en accord avec cette « nature » et ce point harmonieux cherché : un point de rencontre entre un art qui gouverne et une naturalité relationnelle (de la société) dont les lois sont autonomes et surgissent des grand nombres[562].

Mais : qu'est-ce que donc ce que la *gouvernementalité libérale* gouverne concrètement et comment cherche-t-elle à *synthétiser* ou *harmoniser* à partir des *technologies* et des *positivités* qu'elle suppose opératives ou même, guidés par la *nature* ?

Tout d'abord (c'est évident) le gouvernement libéral gouverne des *individus* et des multiplicités d'individus, mais, selon le principe épistémique de projection sur une « nature », ce que l'on gouverne c'est la *réalité* de ces « hommes », sa *vie* et les conditions de cette *vie* : sa dimension en tant que *population*[563]. La *population*, plus qu'un objet, est comprise comme un ensemble de *processus* qui ont lieu au sein de « l'espèce » : les interactions entre les humains et son environnement, les naissances et les morts, la production et les ressources disponibles, la circulation, la consommation, la distribution, les échanges[564]. Puis, visant à la « réguler », mais, sans pouvoir aller à l'encontre des « lois

[559] En d'autres termes, ce n'est pas que le gouvernement doive suivre les lois naturelles (comme dans le cas de la ratio pastoralis), mais qu'il existe des techniques qui peuvent agir sur la nature au sens de la nature, même si ces techniques elles-mêmes ne sont pas proprement naturelles (elles relèvent de l'art de gouvernement, justement).

[560] C'est cette conception « évolutionniste » qui permet le racisme biologique colonisateur du libéralisme lui-même, comme dans l'argument de Locke selon lequel les Indiens d'Amérique ne répondaient pas à une rationalité économique objective dans l'utilisation de leurs terres.

[561] Telle est la démarche de Foucault, dans son analyse de Ferguson et de « l'homo oeconomicus » dans la leçon du *NB* du 4 avril 1979.

[562] Dans les mots de Foucault dans il s'agit : « d'une naturalité spécifique aux rapports des hommes entre eux, à ce qui se passe spontanément lorsqu'ils cohabitent, lorsqu'ils sont ensemble, lorsqu'ils échangent, lorsqu'ils travaillent, lorsqu'ils produisent ». *STP*, p.369.

[563] Dans les mots de Foucault : « La population est pertinente comme objectif et les individus, les séries d'individus, les groupes d'individus, la multiplicité d'individus, elle, ne va pas être pertinente comme objectif. Elle va être simplement pertinente comme un instrument, relais ou condition pour obtenir quelque chose au niveau de la population. » *STP*, p.101.

[564] Le libéralisme est ainsi ancré à la *vie* selon cette composante qui deviendra (en termes concrets) le plan des développements malthusiennes et darwiniennes tel que chez Spencer.

de la nature », la *gouvernementalité libérale* se projette, dans un espace *bioéconomique*[565] afin de prévenir des déséquilibres tels que la disette, des conflits sociaux, les maladies infectieuses, la surpopulation, mais, aussi, elle le fait (et peut être, c'est moins évident) dans un espace auquel tous les processus émergeant de la *population* ne peuvent pas se résumer dans les termes de cette *bioéconomie*. En effet, du côté de *l'opinion*, le *libéralisme* doit gouverner un *public*, des *publics*, voire, un étrange *peuple* (nation ou société civil) qui surgit parfois pour s'opposer au gouvernement, qui résiste à son devenir *population* et qui constamment « dérègle le système »[566]. Selon l'histoire plus longue qui conçoit le gouvernement comme « faire croire »[567] (que nous avons introduit pour la contraster avec cette « société sans croyance »), le gouvernement libéral doit agir sur une surface affective, sur un champ hétérogène à celui de la *bioéconomie* même si imbriquée avec elle. Autrement dit, il doit avoir un visage publiciste et participer à la gestion d'une *vie politique*, un champ de litiges, de désirs, de la circulation de passions tant individuelles (asociales ou égoïstes, relatives aux *intérêts*) comme collectives ou communautaires. C'est ainsi, qu'en arrière-plan de la *population* et du *public*, le *libéralisme* (tardo-classique, pourrions-nous dire) projette son *quid* sur des abstractions épistémiques-technologiques : une forme d'homo *oeconomicus* compris comme *sujet d'intérêts* guidé par la maximisation de son utilité et une *société civile*[568] comprise, du point de vue du gouvernement, comme un espace nécessaire, mais, aussi, fragile pour réussir à une « synthèse » entre l'individuel et le collectif, entre les *intérêts* des sujets et *l'intérêt général.* Ce qui est intéressant dans la proposition de Foucault[569] est ainsi que la *société civile* apparaît plus que comme une « synthèse donnée » comme le problème technologique de comment réussir à faire cette « harmonisation »[570], un problème qui

---

[565] Nous entendons la bioéconomie au sens littérale du terme : espace biologique et espace économique, espace de la *population* comme synthèse.

[566] « Le peuple, c'est celui qui se comporte par rapport à cette gestion de la population, au niveau même de la population, comme s'il ne faisait pas partie de ·ce sujet-objet collectif qu'est la population, connue s'il se mettait hors d'elle, et par conséquent c'est eux qui en tant que peuple refusant d'être population, vont dérégler le système (…) « (…) le peuple apparaît comme étant d'une façon générale celui qui résiste à la régulation de la *population* ». *STP* p.45 - 46.

[567] Depuis le XVIe siècle et à partir de Bacon, comme nous l'avons brièvement mentionné dans la section précédente.

[568]Ces deux éléments, indissociables : « L'homo oeconomicus et la société civile sont donc deux éléments indissociables. L'homo oeconomicus est, si vous voulez, le point abstrait, idéal et purement économique qui peuple la réalité dense, pleine et complexe de la société civile. Ou encore : la société civile, c'est l'ensemble concret à l'intérieur duquel il faut, pour pouvoir les gérer convenablement, replacer ces points idéaux que constituent les hommes économiques. Donc, homo oeconomicus et société civile font partie du même ensemble, c'est l'ensemble de la technologie de la gouvernementalité libérale. » *NB*, p.298.

[569] Cette observation part de la lecture de Foucault de Adam Ferguson.

[570] « La société civile, c'est, je crois, un concept de technologie gouvernementale, ou plutôt c'est le corrélatif d'une technologie de gouvernement dont la mesure rationnelle doit s'indexer juridiquement à une économie entendue comme processus de production et d'échange. » *NB*, p.300.

résulte de la tentative de réunir des *sujets-individus d'intérêts* dans une *société gouvernable* face à un marché et une *population* avec des lois autonomes par la coordination des ordres qui ne coïncident pas *a priori*[571]. Ensuite, dans ce même cadre, la « société » émerge, non plus d'un point de vue juridique (bien que la société civil se présente comme fiction juridique assumé par l'Etat), mais comme un champ d'étude qui, en arrière-plan de la dimension « civile », permet d'étudier des habitudes, les formes de relations, des formes religieuses et communautaires du nouvel objet technologique.[572]

Dans un cadre formel et stratégique, comme réponse à « l'excès de gouvernement » à éviter, mais, aussi, en raison du problème de stabiliser la « société » et la liberté des uns et des autres[573], *l'art de gouvernement libéral* reprendra ainsi, d'abord, des mécanismes légaux et essayera de faire fonctionner un *sujet des droits*[574] rapportés à ces *sujets d'intérêts*[575], de coordonner la *voie* (*révolutionnaire*, dit Foucault) *juridique* avec celle de cette *économie* qu'il ne faut pas toucher[576], le champ problématique, la *grammaire* du *libéralisme*, pouvant être lu dans un sens *technologique* mais, aussi, comme un fond que ces technologies créent pour essayer de trouver le moyen de *synthétiser* (ou même, de *synchroniser*[577]) la production de la « société » en tension entre le cadre (*bio*) *économique*, juridique et relatif aux *publics*. Il s'agit de tenir en équilibre

---

[571] Autrement dit, c'est au cœur même du libéralisme que se crée la *société civile* dans son conception moderne et c'est pourquoi l'on doit « négocier » avec elle. La *société civile* fonctionne parfois avec la « nation » comme un substitut intermédiaire du *peuple*, comme une couche qui traduit les passions sociales dans un cadre administratif en dehors de ce peuple polymorphe et changeant : l'une des grandes trahisons aux aspirations populaires de la Révolution française a précisément consisté à remplacer le « peuple » par la « nation ». En somme, le champ problématique du libéralisme est économique, mais, aussi relatif à la *communication* sur un cadre technologique des actions gouvernementales. Comme le souligne Castro Gomez, ce que Habermas considère comme une émergence historique (une société dans laquelle un cadre critique éclate et commence à se réguler par des « actions communicatives ») est pour Foucault plutôt un effet technologique : il n'y a pas « d'actions communicatives » sans cadre gouvernementale.

[572] La sociologie, par exemple, est une « science auxiliaire du gouvernement » (place qu'elle conserve, à l'exception de certaines dérapages lumineuses, proches de la philosophie, jusqu'à ce jour).

[573] De stabiliser, justement, la « forme » d'une liberté, *à la* Mill.

[574] Un *sujet de droit* universel qui gagne des droits « formels » par sa renonciation aux « droits naturels ».

[575] L'expression est de Castro Gomez : « La société civile est le corrélat d'une technologie de gouvernement qui cherche à créer une "synthèse" entre la justice et la liberté, entre le sujet juridique et le sujet économique. L'objectif du libéralisme sera de construire un champ d'intervention dans lequel les intérêts individuels et les intérêts sociaux pourront être gouvernés en même temps. Ces deux types d'intérêts seront "spontanément synchronisés" si les moyens techniques et les stratégies prévues par la rationalité libérale sont rigoureusement appliqués ». *Op. cit.,* p.76.

[576] La seconde devenant historiquement, la voie privilégiée, la première, revenant au cours de l'histoire avec sa force « limitante » pour réajuster les excès d'une économie laissé complètement libre aux intérêts

[577] Si la « synthèse » est un mot approprié dans le sens de « faire de deux, un », *la synchronisation* est plus juste si l'on veut rendre compte de la différence entre des ordres qui restent toujours problématiques : c'est un problème de *fonctionnement* qui tente de « faire fonctionner ensemble », de produire une certaine synergie, de faire fonctionner de manière cristalline, en un seul temps.

ces « ordres » de la société qui « glissent »[578] et dans lesquels l'on peut identifier des excès[579] que déséquilibrent l'ensemble et posent un problème pour diriger les mouvements vers une « nature harmonieuse » ou le « bien publique »[580].

Le gouvernement des *individus* et des *populations*, celui des *sujets d'intérêts* égoïstes et de la *société civile* trouveront ainsi un terrain sur lequel s'appuyer à partir du marché[581] ou du « jeu des intérêts » comme limite de la *réalité*[582] à gouverner, mais, aussi, dans des actions sur la *société* et un étude de son « cadre d'existence » : *l'économie politique* (y compris son aspect éthique, tel qu'il est représenté par Smith ou Mill) deviendra le *consigliere gouvernemental* privilégié, car capable de réunir dans un seul plan théorique et pragmatique tous les termes sous un même *ratio.* Si le problème est de produire une *synthèse*, la réponse libérale sera, en somme, qu'il existe virtuellement un *équilibre spontané* en accord avec le marché et sa *main invisible*[583], un état « optimal » pour que les processus « naturels » de la *société civile* soient contrôlés sans aller trop à leur rencontre[584]. Comme dans le dicton de Bacon sur la science (souvent repris par les théoriciens libéraux), « la nature, pour être commandée, doit être obéie »[585] et il sera ainsi la tâche du nouvel *art gouvernemental* de « commander la nature en l'obéissant » et de le faire *favorablement*[586]. En somme, la question de l'art de gouvernement libéral porte sur les conditions sur lesquelles une *synthèse* (« synchronisation » ou « harmonisation » des

---

[578] On pourrait lire cette hétérogénéité des ordres d'un point de vue épistémique : les « hommes » sont des animaux qui parlent et travaillent, l'émergence est proprement moderne et résulte du fait que la vie, le travail et le langage sont analogues, mais hétérogènes. C'est ce trièdre où surgissent les sciences humaines, mises en évidence par *MC*.

[579] Des excès de *passions* de la *société*, des excès des actions de gouvernement de l'état face aux *lois de la population*, mais, aussi, des *excès* dans la *poursuite des intérêts individuels*, des excès de la loi face à l'économie.

[580] C'est le cadre d'action de ce « au moins que… » de Mill.

[581] « Le marché doit dire le vrai, doit dire le vrai par rapport à la pratique gouvernementale. C'est son rôle de véridiction qui va désormais, et d'une façon simplement seconde, commander, dicter, prescrire les mécanismes juridictionnels ou l'absence de mécanismes juridictionnels sur lesquels [il] devra s'articuler. » *NB*, p.72.

[582] Cela peut être lu aussi dans un sens littéral : l'économie régit « le domaine des choses » (*res*) qu'elle définit au sens le plus simple du terme, c'est-à-dire sans aucun élément transcendant ou le lien entre ces choses et un tiers.

[583] Invisible parce qu'elle rend compte d'un processus ontologique.

[584] Dans les mots de Foucault : « la société civile assure la synthèse spontanée des individus. Synthèse spontanée, c'est-à-dire qu'on revient à ce que je disais à l'instant : pas de contrat explicite, pas d'union volontaire, pas de renonciation à des droits, pas de délégation de droits naturels à quelqu'un d'autre ; bref, pas de constitution d'une souveraineté par une sorte de pacte de sujétion. En fait, si la société civile opère effectivement une synthèse, ce sera tout simplement par une sommation des satisfactions individuelles dans le lien social lui-même. » *NB*, p.304.

[585] « Now the empire of man over things is founded on the arts and sciences alone, for nature is only to be commanded by obeying her. » *Novum Organum*, 1620, p.106.

[586] Autrement dit, les technologies libérales devront, au niveau concret, d'un côté, agir sur les conditionnements de la *population*, sur son espace vital, mais, aussi, sur l'espace public des interactions pour assurer que le jeu « invisible » d'harmonisation ait lieu, à la fois du point de vue de la totalité tant qu'au niveau de l'individu et sa subjectivation. Si chacun est incapable de voir « la totalité » sociale et économique, mais si, en même temps, « la poursuite de ses intérêts » fait partie de la nature, la régulation consiste alors à éviter des excès possibles défavorables qui sont déjà des possibles « naturels ».

différents ordres) peut se produire sans trop contraindre la *naturalité* de processus selon des interventions limitées et des conditions où l'économie est un ordre limitant, mais, où le complément « politique » apparaît comme espace d'arrivé des actions proprement « limitantes » selon le principe du moins gouvernement et les droits des individus.

Nous revenons ainsi à nos premières questions : comment ces « principes » se concrétisent au niveau des *mécanismes* dans leur mise en œuvre ?

Foucault divise l'analyse des *mécanismes gouvernementaux du libéralisme* en trois types. D'une part, le libéralisme se sert des *mécanismes juridiques* que se reformulent afin de produire le cadre formel de la liberté : ils deviennent un instrument de limitation du pouvoir de l'État pour assurer la liberté individuelle et la libre circulation commerciale. Mais, si l'approche libérale défend un égoïsme fonctionnel qui considère que la somme des intérêts se coordonne éventuellement (et avec peu d'interventions) avec l'intérêt général (ce qui supprime le besoin de lois et, surtout, d'un excès de règlements hors le cadre d'assurer les transactions), certaines tendances proposent (comme chez Mill) que pour que « l'intérêt général » soit protégé, l'on doit au moins exclure des lois du marché certains éléments (propres à une mythologie sur l'individu aussi qu'à la gestion *biopolitique*), car ils sont vus comme relatives à une administration dont la responsabilité tombe directement sur un gouvernement qui doit *créer les conditions de la liberté individuelle* pour avoir un *ordre social* ou *publique*. En résumé, le niveau juridique doit être accordé au domaine des droits de l'individu, mais, aussi, à un « cadre biopolitique » (relative à la *population*) pour que la société elle-même puisse émerger.

En deuxième lieu, les *mécanismes disciplinaires* se conjuguent dans le schéma libéral comme un pouvoir direct sur chaque corps : comme une technique qui rend plus efficace une société industrielle marquée par une division du travail (forme d'organisation ou quasi-transcendantale « découverte » par *l'économie politique*) capable d'organiser la multiplicité humaine de manière plus « rationnel ». Ces mécanismes (*anatomopolitiques* du point de vue du *biopouvoir*) sont ainsi ceux qui ont été partiellement analysés dans le premier chapitre et consistent à classer, coordonner et dociliser les corps avec efficacité dans l'usine et dans d'autres « segments » analogues à elle (point sur lequel nous reviendrons dans notre prochain chapitre et son étude du *management moderne*). Les *mécanismes disciplinaires* agissent ainsi sur la « matière » de la société pour la « préparer » ou la « corriger » afin de l'intégrer dans le système productif selon la division du travail, du temps, des activités. En somme la *discipline* prend la place, dans le

libéralisme, d'une technique qui ne va pas à l'encontre des libertés parce qu'elle opère dans un ordre, justement, « nécessaire » : sa régulation est plutôt une sorte de « condition » pour « être un sujet », une forme d'hygiène qui exclut et punit tout ce qui ne rentre pas dans son cadre (humain).

Finalement, le libéralisme privilégie un troisième *mécanisme* qui résonne de manière plus claire avec le principe libéral de production de la liberté et qui occupe le devant la scène à l'heure d'orienter les actions de l'État. En effet, s'il ne faut pas aller à l'encontre de la « naturalité » de processus, la solution véritablement plus « économique » pour gouverner est de projeter les interventions gouvernementales sur ce qui va à l'encontre de la « nature » : une *gestion des dangers* par des *mécanismes de sécurité*. S'il faut intervenir le moins possible, l'action la plus utile (ou moins inutile) consiste à éviter ce qui est, pour la *population* (compris dans un sens *bioéconomique*), défavorable, non seulement au sens des contingences desquels il faut protéger la *vie biologique*[587], mais, aussi, sous la forme d'une protection des contingences produites par elle-même dans ses « dérives » : une protection contre ce qui « bloque » les processus naturels du marché, contre ce qui va contre les droits, mais, aussi, contre des excès d'intérêts et de passions égoïstes[588] que, bien que, « spontanées », n'arrivent pas à un état d'harmonie synthétique que si elles sont encadrées. En somme, les derniers mécanismes de *sécurité* sont privilégiés par la gouvernementalité libérale parce qu'ils incluent la contingence et permettent d'atteindre de manière *dynamique* une « harmonie » comme point d'arrivé supposé pour justifier la manière de gouverner. Sur le plan *technologique* et comme force directrice de la conception des *normes variables*, la *sécurité* incarne ainsi un recul fonctionnel de la *discipline* au sein d'un processus dont nous verrons les conséquences au fil du temps : les *mécanismes disciplinaires* commencent à perdre de la prééminence au moment de son essor parce que l'on peut produire des *résultats fonctionnels* à travers ces

[587] Ce qui était déjà présent dans la *Raison d'État*, dans le calcul de la protection de ceux qui pourraient éventuellement se rebeller contre l'État : protection de pestes, des pénuries, des guerres, des révoltes. La différence avec la logique sécuritaire réside, comme nous l'avons dit, dans une approche indexicale de la vie qui trouvera une alliance avec une compréhension de Darwin comme chez Spencer, c'est-à-dire qui tentera de collaborer à la « sélection » dans le flux de population de ceux qui seraient les plus aptes. Nous ne nous attarderons pas ici sur ce point afin d'examiner de plus près la logique sécuritaire qui ne changera pas même si le darwinisme n'est plus le cadre de lecture.

[588] Dans les mots de Foucault : « Le libéralisme s'engage dans un mécanisme où il aura à chaque instant à arbitrer la liberté et la sécurité des individus autour de cette notion de danger (…) le libéralisme c'est un art de gouverner qui manipule fondamentalement les intérêts, il ne peut pas — et c'est là le revers de la médaille —, il ne peut pas manipuler les intérêts sans être en même temps gestionnaire des dangers et des mécanismes de sécurité/liberté, du jeu sécurité/liberté qui doit assurer que les individus ou la collectivité seront le moins possible exposés aux dangers. » *NB*, p.70.

mécanisme plus « économique », adapté et adaptable à la contingence et résonnant plus avec la *gouvernementalité libérale* et sa *rationalité*.

Dispositifs libéro-sécuritaires : une *société des dangers*, une société des *libertés*

Nous avons essayé de décrire les principales caractéristiques de la *gouvernementalité libéral* et nous sommes finalement arrivés au point le plus relevant pour l'hypothèse des *sociétés de contrôle* : les mécanismes dérivés en *dispositifs de sécurité*. Il convient donc de regarder de plus près le fonctionnement de ces *dispositifs* et des *milieux* qu'ils configurent.

Pour rendre compte de la première caractéristique de la *sécurité*, Foucault part d'un exemple paradigmatique : le crime. Si la loi limite et la *discipline* forme et reforme (selon une *norme* qui tranche l'affaire), la *sécurité* sera basée sur un *calcul du coût* de l'interdiction/prévention/occurrence d'un événement[589]. La première caractéristique des *dispositifs de sécurité* consiste en l'indexation des *dangers* qu'ils gèrent dans ce *calcul,* et le fait qu'ils doivent fonctionner au-delà d'une certaine limite, précisément parce que, sinon, ils nuiraient à la stabilité au fil du temps. En respectant la limite utilitariste *libérale*, la conception des *dispositifs de sécurité* doit répondre à la question sur quand, comment et dans quelle mesure ils doivent agir, sur quoi il faut intervenir et quoi éviter pour soutenir un équilibre instable. Les *dispositifs de sécurité* fonctionnent par un principe d'efficacité : l'efficacité du fonctionnement et des effets (selon une logique de *viabilité*), mais, aussi, l'efficacité du *mécanisme* lui-même par rapport à son *autolimitation*.

Deuxièmement, Foucault indique que les *dispositifs de sécurité* prennent en compte « tout » : « tout » ce qui existe matériellement (que ce soit « bon ou mauvais »[590]), mais aussi, « tout » au niveau temporel et prospectif.[591] Les *dispositifs de sécurité* travaillent fondamentalement sur *l'avenir* ; ils se basent sur un champ potentiellement infini des « données matérielles »[592] qui ne sont pas destinées à être modifiées en soi (les *données* sont, à l'intérieur d'un champ technologique « supposé » *réel*, déjà *données*)

[589] C'est que l'on comprend aujourd'hui, par exemple, comme actions pour gérer le taux de criminalité.

[590] *STP*, p.60.

[591] « Dans le dispositif de sécurité (…) ce dont il s'agit, c'est de ne prendre ni le point de vue de ce qui est empêché ni le point de vue de ce qui est obligatoire, mais de prendre suffisamment de recul pour que l′ on puisse saisir le point où les choses vont se produire, qu'elles soient souhaitables ou qu'elles ne le soient pas. » *STP*, p.162.

[592] *Ibidem*, p.48. Foucault souligne que la quantité de ces « données » est « relativement compressible, mais pas entièrement » : la *sécurité* opère selon des *modèle* (nous y reviendrons). C'est ce qui permet la correction du modèle sécuritaire et la discussion ouverte sur les ses limites au sein du libéralisme.

mais qui servent à prédire et à agir de manière *préventive*. L'action des *dispositifs de sécurité* n'est pas *normative*, car elle ne peut pas aller à l'encontre des « processus naturels » qu'elle « gère » mais qu'elle doit « prendre appui sur des détails que l'on ne va pas valoriser en eux-mêmes comme bien ou mal, que l'on va prendre comme processus nécessaires, inévitables, comme processus de nature au sens large »[593]. La deuxième caractéristique des *dispositifs de sécurité* est leur capacité à « surveiller » une « nature » ou une *réalité* infinie dans son extension, mais, aussi, dans son devenir : ce sont des *dispositifs* qui peuvent être étendus à l'ensemble de la nature et de ses *processus*, ce qui rend la conception des *mécanismes sécuritaires* perfectible et continue.

Troisièmement, selon Foucault, les *dispositifs de sécurité* agissent à travers des « interventions environnementales »[594]. Ils agissent en aménageant un *milieu*[595], mais, si ce *milieu* peut être compris (dans le sens banal du mot) comme « extérieur »[596] (ou « physique »), il possède également une dimension *assujettissante* et *subjectivante* qui se projette sur un espace « vital »[597]. La *sécurité*, en tant que *technologie* « environnementale », ne se réfère pas (comme on l'identifie souvent) à l'encadrement d'un espace pour lutter contre des dangers au sens d'une catastrophe, contre la peste ou le crime, par exemple. Elle se réfère plutôt aux conditions et *modes de vie* qui, dans un *milieu humain*, produisent toujours (de manière *nécessaire*) des *dangers*. Bien que le calcul des *dispositifs sécuritaires* se fonde sur « le bon ou le mauvais », il se fonde sur une évaluation du plus ou moins *favorable,* du susceptible ou non à propager des « contaminations »[598]. La *sécurité*, comme la *discipline*, suppose que les individus et les multiplicités se composent dans un *milieu*. Ainsi, contrairement à elle, les *dispositifs sécuritaires* n'agissent pas sur des *individus* en bâtissant des *milieux à forme préalable*

---

[593] *Ibidem*, p.47.

[594] *NB*, p.265

[595] « Les dispositifs de sécurité travaillent, fabriquent, organisent, aménagent un milieu avant même que la notion ait été formée et isolée. Le milieu, ça va être donc ce en quoi se fait la circulation. Le milieu, c'est un ensemble de données naturelles (…) c'est un certain nombre d'effets qui sont des effets de masse portant sur tous ceux qui y résident. » *STP*, p.23

[596] Comme *Umgebung*.

[597] Un *Umwelt* selon le concept de Jacob von Uexküll repris par Canguilhem et puis par Foucault et Deleuze.

[598] C'est la base, au sens historique, d'un type d'analyse raciale (par exemple chez Spencer) typique des XVIIIe et XIXe siècles : dans ce cas, l'environnement est compris comme un producteur d'espèces plus ou moins criminelles dont la gestion (comme la gestion des migrations) tente de diluer les traits criminels de la mauvaise espèce en régulant les flux. Mais c'est aussi, du point de vue de l'environnement, une régulation biopolitique des pratiques hygiéniques qui inclut la « petite variole » citée par Foucault, où un certain degré de mal peut être positif. Dans le cas des politiques migratoires, à la théorie d'un atavisme donné par certaines races, s'oppose en Amérique latine une théorie de la « vigueur hybride », du positif d'un certain degré de mélange.

pour sa détermination, mais en assurant la forme de ce *milieu* dans la variation et la relation. En somme, différemment de la *normation disciplinaire*, la *sécurité* fonctionne, comme dit Foucault, par *normatilisation*[599] : la *différenciation* du normal et de l'anormal ne découle pas de la sélection de ceux qui s'adaptent ou non à la norme préétablie, mais plutôt de l'émergence et de la variation de la norme elle-même dans le « jeu » dynamique et relationnel de la vie et de la « société ». On tentera d'amener les éléments à un état sécurisé entre toutes les formes possibles au cours de l'évolution des processus qui amènent aux dangers. C'est ainsi que, parce que la « nature » à *sécuriser* est dynamique, les *dispositifs sécuritaires* sont conçus pour agir « à chaque instant »[600], sur « ce qui se passe », « en temps réel »[601]. La *sécurité* remplace la discipline par cette forme particulière d'agencer un temps dynamique : si *l'optimum disciplinaire* consistait à faire coïncider un espace avec un sujet composé *par* et *dans* des *milieux segmentés*, *l'optimum sécuritaire* surgit en fonction des variations intrinsèques du *milieu* dans son *devenir*. On ajoute ainsi au principe d'efficacité corrective le fonctionnement en « temps réel », qui rend la *sécurité* constante en tant que *processus*, qui fait de ses actions des *modulations* (nous y reviendrons) et qui suppose alors que les ensembles (et les individus) doivent rester, afin d'agir en permanence, *modulables*.

Finalement, Foucault indique que les *dispositifs de sécurité* ne sont pas proprement voués à supprimer les *dangers* : cela pourrait nuire la « circulation » et l'équilibre que ces *dispositifs* cherchent à assurer. La *sécurité régule* (ou décide de ne pas autant réguler) sans imposer « tu ne feras pas cela » ni « cela n'aura pas lieu », mais « une annulation progressive des phénomènes par les phénomènes eux-mêmes »[602]. En d'autres mots, les *dangers* que la sécurité définit sont *noués à la liberté*. Dans la *discipline,* « l'ordre, c'est ce qui reste lorsqu'on aura empêché en effet tout ce qui est interdit »[603] et

---

[599] « On a donc un système qui est, je crois, exactement inverse de celui qu'on pouvait observer à propos des disciplines. Dans les disciplines, on partait d'une norme et c'est par rapport à ce dressage effectué par la norme que l'on pouvait ensuite distinguer le normal de l'anormal. Là, au contraire, on va avoir un repérage du normal et de l'anormal, on va avoir un repérage des différentes courbes de normalité, et l'opération de normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et [à] faire en sorte que les plus défavorables soient ramenées à celles qui sont les plus favorables. On a donc là quelque chose qui part du normal et qui se sert de certaines distributions considérées, si vous voulez, comme plus normales que les autres, plus favorables en tout cas que les autres. Ce sont ces distributions-là qui vont servir de norme. La norme est un jeu à l'intérieur des normalités différentielles. C'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit, ou c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire. » *STP*, p.66.

[600] *NB*, p.66.

[601] Le terme n'est pas utilisé par Foucault, mais par Razac, *op. cit.,* p.74.

[602] *STP*, p.180.

[603] *STP*, p.46.

la liberté se situe « extérieur » du point de vue des interdictions. La *sécurité* agira donc sur une « liberté dangereuse » dont « l'annulation » devra être nécessaire et suffisante par rapport à une « liberté à produire ». C'est ainsi qu'à partir d'une limite qui se construit sur cette charnière, la « liberté » produite par le libéralisme présuppose des *dangers* : ils sont même sa raison d'être[604]. En effet, la *sécurité,* comme logique, se présente comme un nouvel « arbitre »[605] pragmatique du gouvernement libéral. L'action gouvernementale à prendre dépendra des pôles *sécurité/liberté, des pôles* oscillatoires constitutifs d'un espace qui peut prendre des formes plus « régulatrices » ou plus « libertaires ». Plus que penser que l'objectif de la *sécurité* est de supprimer tous les *dangers*[606]*,* nous pourrions dire que, pour qu'elle fonctionne, le *danger* doit être toujours présent.

Il surgit ainsi cette dimension *subjectivante,* propre aux *espaces sécuritaires,* que, dans les mots de Foucault, opère par : « la stimulation de la crainte du danger, en quelque sorte la condition, le corrélatif psychologique et culturel interne [du libéralisme] ». « Pas de libéralisme sans culture du danger »[607]. « Culture du danger » et non « de la peur » au sens radical, car le *danger* n'est pas annulable (il est « le cadre de la liberté », mais aussi « sa force » dans un sens oppositionnel). Le libéralisme appelle ainsi à « vivre dangereusement »[608], à habiter dans la limite entre *liberté* et *sécurité*. Comme dans une sorte de double contrainte, les *espaces sécuritaires* se configurent ainsi pour naviguer dans un monde dangereux. Cela revient à « piloter » sa vie dans ce monde : à être prêt pour « gérer des dangers ». Et, c'est avec cette dernière caractéristique que ces *dispositifs* (que nous pouvons maintenant appeler) *libéro-sécuritaires* (pour restituer ces deux pôles, inséparables) résument des réponses aux questions avec lequel nous avons commencé : ils incarnent la stratégie libérale en raison de sa capacité dynamique à agir dans la « nature », mais sans aller trop) à sa rencontre. La libéro-sécurité forme, en somme, une société dont les différents processus s'accordent. C'est comme un ordre des ordres : si on le respecte, il peut conduire à une stabilité résultante des actions perpétuelles, à une utopie fondée sur des mécanismes constants de correction gouvernementale.

---

[604] Une thèse évidente, mais parfois oubliée dans les dénonciations de « l'avenir sécuritaire de l'état ».

[605] « Arbitrage » est le mécanisme économique de régulation des prix par l'offre et la demande : c'est ce *fonctionnement* qui incarne « l'autorégulation » d'un marché par ses agents.

[606] « (…) tous ces dispositifs qui sont destinés à produire la liberté et qui, éventuellement, risquent de produire exactement l'inverse » *NB*, p. 70.

[607] *NB*, p.68.

[608] *Ibidem*.

Comment comprendre alors l'espace ouvert par les *dispositifs libéro-sécuritaires* en relation à nos développements sur les *sociétés de contrôle* ?

À proprement parler, ils manquent encore des éléments pour aborder ce point. La *gouvernementalité libérale*, comme nous l'avons vu, projette la *sécurité* dans un fond *d'économie politique*. Elle tente théoriquement de synthétiser l'économie, la vie, les intérêts et, même, le « bien public » dans la *société civile*. Elle établit des « limites » incarnées par sa forme particulière de *naturalisme* et par la supposition d'un point d'équilibre virtuel (même s'il est difficile à trouver) entre ces ordres. Cependant, on peut facilement voir comment, comme nous l'avons dit au départ, les *dispositifs libéro-sécuritaires* se placent au sein d'un processus tendanciel que, dans sa réalisation, échappe au cadre d'origine de sa « sélection » par la *gouvernementalité libérale* et établit une continuité avec notre présent.

En effet, d'abord, comme nous l'avons vu en parlant du *réalisme capitaliste*, *l'espace libéro-sécuritaire* et sa recherche de l'efficacité du « moins pire » couronnent la *prévention* des dangers comme forme économique et légitime de gouvernement, mais aussi, il impose, comme le formule Fisher, une certaine forme de *réalité*. « L'homo oeconomicus est celui qui accepte la réalité »[609] dira Foucault par rapport au *néolibéralisme* et l'on peut voir comment cette proposition résonne avec la solution sécuritaire dans sa conception d'un espace d'avenirs comme résultat des calculs en *temps rée*l, d'une forme *d'optimisation dynamique* et constante : une *machine de contrôle* à la Burroughs.

Deuxièmement, on peut dire que, si les *mécanismes sécuritaires* sont souvent associés à l'État, leur champ d'action s'étend dans l'histoire récente en se superposant aux *sciences grises*[610] et « privées » propres aux « conseilleurs » qui expliquent comment « intervenir » de « manière environnementale » et « dans la liberté » afin de « gouverner » la ville ou l'entreprise. Les nouveaux types de gestion de *l'entreprise* basés sur la sécurité remplaceront les *mécanismes disciplinaires* dans le processus de désenfermement des institutions et des usines aussi que dans la conception des politiques de circulation et

[609] *NB*, p.142.

[610] L'expression est de Pablo M. Rodríguez. Dérivé de l'expression « littérature grise » (dont Foucault parle largement), les « sciences grises » du 20e siècle sont celles qui, ayant connu une existence brève et ne se situant pas encore à part entière dans le domaine scientifique, sont en mesure de dévoiler un trait de l'épistémè, c'est-à-dire d'un champ du savoir général, par les analogies et la réutilisation des formes prises par les sciences formellement établies.

d'intervention, allant des magasins jusqu'à la commune. Ce phénomène se manifeste au sein de la gestion publique, par exemple, quand la ville installe des haut-parleurs diffusant de la musique classique près des gares pour empêcher des rassemblements de « jeunes dangereuses »[611]. Il se manifeste aussi lorsqu'on modifie le *Code de la route* pour gérer le comportement des conducteurs et prévenir les accidents, ou encore, quand on reconstruit les avenues pour favoriser le vélo. On voit la *libéro-sécurité* agir dans toutes ces stratégies où les *actions environnementales* et les effets comportementaux surgissent, souvent, comme recours souples d'efficacité. Si ces exemples (issus de l'urbanisme ou du *design* comme moyen d'encourager des *comportements*) se démarquent, nous les incluons simplement pour montrer que les *dispositifs sécuritaires* ne sont pas linéairement contraignants. C'est la caméra pour mesurer la vitesse sur la route et produire des amendes, mais ce sont aussi des salles « sûrs » de consommation de drogues et la poubelle avec un sticker qui sourit et où on lit « nourrissez-moi » dans le quai du métro.

Finalement, en nous approchant à la dimension du vécu, on peut voir comment cette extension de la logique *libéro-sécuritaire* remplace les mécanismes disciplinaires ou *policiers* qui réglementaient autrefois. Avec le *taylorisme*, le post-taylorisme et de nouveaux types de *management*[612] (par exemple, le mouvement des « relations humaines »[613]), à côté de la *discipline* de travail, la *dimension sécuritaire* prend le centre de la scène[614]. Le *management* incorpore une approche explicitement *libéro-sécuritaire*. Celle-ci vise, à travers du travail par « projets », à « donner des libertés » au travailleur, en l'incitant à « prendre des risques » et à « sortir des sentiers battus »[615] à partir d'une pensée proprement « environnementale » des espaces de travail qui s'étend jusqu'à des

---

[611] Véritables technologies « atmosphériques » (rappelons la formule de Fisher), elles fonctionnent comme cette musique que Brian Eno a appelée *Ambient*, ayant comme premier exemple pharmacologique la *Music for airports* (1978) dont l'objectif, dit Eno, est de calmer l'anxiété dans un aéroport.

[612] Georges Canguilhem, signale en 1966 que les « nouvelles techniques » de compréhension du vivant dans un laboratoire agissent plus qu'un essayant de trouver une *norme du vivant*, en faisant « varier expérimentalement le milieu, pour savoir si les constantes retenues peuvent ou non s'accommoder ». *La connaissance de la vie, op. cit*., p.138. Canguilhem est un des premiers philosophes français à signaler cette intégration de la subjectivité dans la ligne de montage tayloriste, à la suite des travaux de Georges Friedmann, notamment *Problèmes humains et machinisme industriel* de 1946. Foucault dira la même chose dans son analyse de l'économie réinterprétée par les néolibéraux américains pour lesquels « il va falloir, pour introduire le travail dans le champ de l'analyse économique, se placer du point de vue de celui qui travaille ». *NB*, p.229. Nous reviendrons sur cette observation et plus particulièrement en ce qui concerne la gestion dans le chapitre suivant.

[613] Fondé dans les années 1930, ce mouvement se concentre sur la dynamique de groupe : « l'environnement » est social et la théorie des organisations doit alors se charger de le concevoir.

[614] Qui cherche à « constituer savamment l'homme en machine réagissant à des machines en organisme déterminé par le *nouveau milieu* » dit Canguilhem. « Le vivant et son milieu », dans *La connaissance de la vie.* p.175.

[615] Un mélange de technologie, de *rationalité* et de moralisme que Le Texier appelle « gouvernementalité managériale » et Chamayou « managerialité », expression que nous développons dans le chapitre suivant.

actions pour encadrer « l'inconscient »[616]. En somme, la *sécurité* se distingue d'un mécanisme répressif, s'étendant comme une « manière de gérer/créer des espaces » qui conçoit des *milieux* dans leur sens plein, parce qu'elle constitue une théorie des *milieux*. À partir des *dispositifs de sécurité,* nous arrivons ainsi à des formes concrètes et actuelles du concept de *contrôle*. Comme dans le cas de la *communication*, les *dispositifs de sécurité* et *l'espace* qu'ils créent se déploient dans une dimension à taille variable, ou, comme nous le verrons, *modulable*. C'est peut-être pourquoi Foucault parle d'une *société de dangers/de sécurité* comme premier syntagme que remplace les *sociétés disciplinaires*.

Toutefois, comme nous l'avons dit, le présent du *contrôle* ne peut être expliqué entièrement par ses *mécanismes*. Bien que nous parlions encore de *dispositifs libéro-sécuritaires*, la *mutation* qui s'opère avec le *néolibéralisme* leur assigne une autre *fonction*. La *rationalisation néolibérale* change les paramètres de cette « nature » ou de la « naturalité » de la société comme capable de parvenir à une « synthèse » (justement, du type libéral). Elle s'éloigne du jeu, ou, plus exactement, des éléments du jeu que, entre l'économie et le droit, l'individu et la société (parfois, le « bien public ») incluent un « au moins que… » palpitant encore dans le litige libéral et même, dans ses contre-formes.

Crise de la gouvernementalité libérale, gouvernementalité ordolibérale et néolibérale

> *Qu'est-ce que c'est que la politique, finalement, sinon à la fois le jeu de ces différents arts de gouverner avec leurs différents index et le débat que ces différents arts de gouverner suscitent ?*[617]

Au cours du XXe siècle, l'histoire de la *gouvernementalité* occidentale verra se succéder plusieurs crises[618] : le Jeudi noir, la réponse du *New Deal*[619], le spectre de la planification socialiste assimilée aux « totalitarismes », le besoin de reconstruire les États

---

[616] Comme signale Le Texier par rapport à l'école tayloriste le management « Frank Gilbreth dresse par exemple la liste suivante des variables matérielles pouvant être standardisées en vue d'accroître l'efficacité des ouvriers : outils, machines, vêtements, couleurs des murs, ambiance sonore, température, luminosité, ventilation, qualité des matériaux, taille et poids des unités déplacées » *Op. cit.* p.36. Cette liste s'étendra aux espaces de restauration, mais aussi, à la « subjectivité » du travailleur, aux « (…) capacités individuelles à animer, participer, négocier, convaincre, proposer, déléguer, créer une ambiance, socialiser, positiver, stimuler les initiatives, tenir une équipe en main, être d'une humeur stable, anticiper, changer, innover, motiver, mais aussi à être autonome, attentif, flexible, disponible, motivé, concentré, constructif, entreprenant et optimiste. Au début des années 1980, il apparaît par exemple que "tous ces trucs que vous avez laissés de côté pendant longtemps parce qu'ils étaient difficiles à manier, irrationnels, intuitifs et informels, eh bien ils peuvent être managés", comme le font remarquer à leurs lecteurs les auteurs de l'un des ouvrages de management les plus vendus ces trente dernières années [Peter Senge, "scientifique des systèmes sociaux" du MIT, célèbre pour son livre "la cinquième discipline" de 1990] les invitant à gérer davantage la subjectivité, les croyances et l'identité des employés. L'inconscient peut être "entraîné", avance même quelques années plus tard un professeur réputé de management au MIT. » O*p. cit.* p.38.

[617] *NB*, p. 232.

[618] *Perfidement* appelés, parfois, plutôt que « crises de gouvernementalité », « crises de la démocratie ».

[619] Et, puis, par les réactions instantanées opposées au caractère « trop planificateur » du keynésianisme.

européens après 39-45 comme intégrés au « monde occidental » et, enfin, le choc violent qu'en ayant pour centre États-Unis à partir des années 70s imposera les modèles de la *Chicago school of economics* et de ce qu'on entend aujourd'hui comme néolibéralisme[620]. Foucault retrace ainsi le début d'une crise de la *gouvernementalité libérale* à partir des modèles *d'État-providence,* dont la conformation théorique commence à la fin du XIXe siècle, mais qui se concrétise dans les années 30 s grâce à Keynes, qui refuse la maxime libérale du *laisser-faire* économique et étend le rôle interventionniste de l'État. Face aux crises (du capitalisme), aux contestations et à une hausse de la pauvreté menaçant son administration (l'administration d'une pauvreté « optimale »), certains mécanismes de régulation doivent s'éteindre ou se surpasser, en dépassant les limites libérales.

Puis, Foucault place la continuité de cette « crise » dans les réactions simultanées des théoriciens[621] au keynésianisme, à son visage *illiberale*[622] et, en général, contre un modèle d'un État planificateur et interventionniste. Cela se manifeste dans l'ordolibéralisme (dite, allemand[623]) et, fondamentalement, dans un *néolibéralisme* (à l'américaine) dont les filiations sont plus complexes,[624] mais que l'on identifie souvent avec la pensée de Frederic Hayek et la *London School of Economics*[625]. En se plaçant encore une fois à contre-courant des positions à l'intérieur du discours généralisant[626], Foucault considère ainsi que le modèle *d'État-providence* et ses réactions se constituent dans un *continuum* autour des paramètres du litige. Si *l'ordolibéralisme* et le *néolibéralisme* se posent comme nécessité de sauver « la liberté du marché » face à la

[620] Aux États unis, face aux problèmes d'une société « ingouvernable » (analysé par Chamayou dans son ouvrage déjà cité) et dans le sud de l'Amérique latine, de manière moins « théorique », en envoyant et en entraînant des soldats de l'économie dans les dictatures opposées au socialisme et aux modèles de l'État-providence.

[621] Auxquels nous pourrions ajouter, des capitaines de l'industrie, bien que Foucault ne fasse pas référence.

[622] À partir de la discussion de la société du Mont Pèlerin en 1947, où les écoles « autrichienne » (Hayek), « allemande » (Eucken et Röpke) et de Chicago (Friedmann) sont toutes représentées depuis sa création.

[623] Foucault se concentre sur l'ordolibéralisme dans la Leçon du 7 février 1979 de *NB*. Ses principaux représentants sont Eucken, Böhm, Röpke et Rüstow.

[624] Ces dernières remontent en droite ligne au progressisme américain et au libertarianisme. Foucault dans son histoire rend compte de cette diversité du néolibéralisme et se concentre plutôt dans l'après-guerre : « le néolibéralisme a des origines très diverses (notamment Chicago, Fribourg, Genève, Londres, New York et Paris). En ce qui concerne les importantes racines autrichiennes, et dans une moindre mesure Allemande, Italiennes et Françaises, le néolibéralisme était une philosophie politique développée par des intellectuels déracinés en exil après la montée du nazisme, ce qui peut expliquer l'intensité du lien social entre des personnes de pays et de cultures différents. Les métaphores de "naissance" sont peut-être moins appropriées ici que les métaphores alternatives de percolation et de recombinaison. » p.14.

[625] Puis, de ceux qui l'ont revitalisé à Chicago, notamment, Milton Friedman qu'il a dirigé, au moins, comme maître spirituel entre 1946 et 1977.

[626]Au moins pour un certain sens commun qui différencie les gouvernements de type « européen » de la tendance minarchiste des états unis.

planification[627], ils partagent la place qu'on lui assigne (*ontologiquement* ou même, *théologiquement*).

Qu'est-ce que caractérisent ces dérivations ou réactions au *libéralisme* dite, aujourd'hui, « classique » ? Comment opèrent-elles au niveau des mécanismes *libéro-sécuritaires*, éléments de continuité, mais aussi de changement par rapport à la *gouvernementalité libérale* ?

Pour répondre à ces questions, il vaut la peine de se concentrer sur la discussion par rapport au modèle keynésien, qui, en tant qu'élément litigieux, rassemble certains éléments à partir de la distance ou la proximité que l'on établit par rapport à lui.

La première forme de ce litige, l'ordolibéralisme d'après-guerre, émerge d'une discussion « continentale » remontant jusqu'à l'entre-deux-guerres, surgit de la nécessité de penser l'avenir de l'État allemand occidental[628] et s'articule sous la forme d'un « libéralisme encastré »[629] qui cherche à assurer des fonctions régaliennes par opposition aux tendances planificatrices radicales[630] (notamment, le contrôle des prix). De cet entre-deux, la solution proposée consiste à concevoir des mécanismes paraétatiques[631] compartimentés voués à assurer le *Rule of Law* juridique, mais aussi la stabilité économique et sécuritaire (projection effective et procédurale de l'ordre juridique idéale) afin de prévenir les excès ou aberrations qui, selon les théoriciens *ordolibéraux*, peuvent surgir dans un marché « complètement libre ». Autrement dit, pour que le marché (d'ailleurs compris à partir d'un monde d'entreprises sous une forme classique, familiale et dont l'ordre coïncide avec la propriété) soit « vraiment libre », l'on doit encadrer le cadre par *l'assurance* du déploiement des règles économiques claires, qui incluent une notion formelle de « justice »[632] : l'État doit intervenir lorsque les parties concernées enfreignent ces règles, ou l'on pourrait dire, en termes libéraux, que le jeu d'intérêts « dérape ». L*'ordolibéralisme* propose un système d'amortisseurs, sorte de polycratie

[627] Identifié avec Keynes, mais assimilé aussi au socialisme et des autres formes « collectivistes ».

[628] L'ordolibéralisme surgit par opposition à une interprétation du *national-socialisme* dont les aberrations sont identifiées avec une hypertrophie du pouvoir de l'État sur la société et par la nécessité de constituer un gouvernement stable afin de légitimer la *RFA* vis-à-vis de son homologue orientale.

[629] Définie par Grégoire Chamayou comme : « une forme de compromis instable associant économie de marché et interventionnisme keynésien ». *Op cit*. p, 9.

[630] Mai aussi, dans le champ politique, contre la conception Schmitienne de l'État.

[631] En effet, ce dernier réduit à assurer le cadre minimal du *Rule of Law* afin que le marché puisse avoir lieu ; ce qui donne le modèle tripartite et compartimenté allemand : banque centrale, ordre syndical-patronal et État décentralisé.

[632] Que Foucault identifie avec Kant (à travers Husserl) ; un ordre qui doit respecter certains *impératifs catégoriques* pour exister tel que dans l'éthique du philosophe.

d'institutions, pour sauver la société des excès du marché en temps de crise, une voie que, par exemple, Alexander Rüstow a nommée « interventionnisme libéral »[633] et que Foucault définit comme « (…) une forme de compromis instable associant économie de marché et interventionnisme keynésien »[634]. L'ordolibéralisme se veut une dérivation du libéralisme classique et une réponse au keynésianisme. Il projette ainsi le problème de l'ordre dans une régulation étatique concentrée sur la sécurisation du marché (sur une approche reformulée du vieux principe de *vérification* transformé en *régulation*. Cette approche suppose un marché imparfait non en raison de problèmes inhérents aux lois de l'économie, mais plutôt comme le résultat de volontés humaines qui, en général, ne répondent pas aux principes éthiques et tendent à déréglementer ce « cadre » : une balance entre un marché limité par une éthique[635] et une éthique limitée par le marché (ou, au niveau politique, on pourrait dire : une « démocratie conforme au marché »[636]). En résumé, *l'ordolibéralisme* est ouvert à « l'intervention éthique », mais, à la différence de la planification, il ne part pas du principe que le marché peut être façonné à partir d'interventions. Il part plutôt du principe que, pour qu'il émerge de manière autonome, un certain fond doit être mis en place, et que, dans certains cas, une intervention s'impose (d'où, l'expression de Rüstow).

Par la suite, issue d'un champ qui réactionne aussi à la planification économique[637], le *néolibéralisme*[638] compris à travers le projet des penseurs réunis dans *la société du mont Saint-Pelerin*[639], considérera aussi que le marché est l'espace que le gouvernement doit assurer à travers ses fonctions régaliennes, mais, à différence des *ordolibéraux*, il fera économie de la nécessité de ces « interventions libérales » et surtout, au niveau épistémique, de sa *nécessité*. En effet, pour ce qu'on appelle *néolibéralisme*

---

[633] Cité dans *On the road from Mont-Pelerin.* Londres : Harvard University Press, 2009. p.132.

[634] *NB*, p.156.

[635] Cette même caractéristique permet de comprendre, à partir d'une éthique universelle (kantienne), comment l'ordolibéralisme ne construit pas, comme le fera le néolibéralisme, une éthique des affaires : l'ordolibéralisme, comme le souligne Le Texier, pense plutôt à un monde de marché dans lequel les entreprises suivent le vieux modèle des entreprises familiales où le contrôle coïncide avec la propriété.

[636] Phrase célèbre d'Angela Merkel en 2014.

[637] Et, en particulier, au contrôle de l'État fédéral aux États-Unis. Foucault indique que le jeu d'oppositions où s'inscrit le libéralisme des États-Unis est diffèrent de celle de l'Europe : tant que le premier apparaît comme un questionnement des états providence (effectivement en place), aux états unis il surgisse en plus que dans le contexte économique, comme une réaction « libertaire » de l'ordre de l'organisation politique et, donc, loin de cet État-providence à maintenir dans une certaine mesure comme tactique de blocage à l'avancé rouge.

[638] Foucault se concentre sur le *néolibéralisme* dans la leçon du 14 février de 1979 de *NB* et sur la discussion aux États-Unis dans la leçon du 14 mars de 1979.

[639] Outre le cours de Foucault, nous avons consulté pour cette section la compilation *On the road from Mont-Pelerin*. Londres : Harvard University Press, 2009.

(dissent les néolibéraux, en temps de paix[640]) les mécanismes de stabilisation du prix sont les régulateurs modélisantes capables de coordonner une société « libre » et « ouverte » : ils sont capables de décider l'allocation des ressources, de coordonner la division du travail, de calculer spontanément la moyenne du « désir » des consommateurs-utilisateurs-travailleurs, de décider la valeur et la raison d'existence de ce qui est « démocratiquement » produit, offert, choisit, demandé. Le marché est une sorte d'espace de « décisions politiques » (d'organisation de la *polis*) sans besoin de « décideur » et donc, une instance « souveraine » *immanente* : si ce que le marché gouverne est, évidemment et encore, une *société*, on considérera que, quand le marché « décide », à travers lui, c'est la *société* qui décide[641]. Le cœur de ce que Foucault appelle la *gouvernementalité néolibérale* consiste ainsi au respect de ce principe suppose que l'on doit guider les actions non seulement en « surveillant » le marché comme processus indépendant (en le « vérifiant » ou le « laissant être »), mais avec le but actif d'assurer qu'il soit capable de déplier ses mécanismes sans entraves[642] dans un « cadre optimal » soumis à la contingence. La « liberté à produire » dans le *néolibéralisme* ne sera pas lue à travers des « droits », à travers d'une « éthique » ou d'une « naturalité » des processus au sens moderne et libérale ; elle dérivera de la « production » de ce « cadre du marché » sous la forme d'une « liberté de concurrence »[643] à assurer. Ce qui réunit *ordolibéralisme* et *néo-libéralisme* relève ainsi d'un problème posé comme besoin de *sécuriser* le marché face à des hommes concrets et face à la société[644], ce qui les différencie étant le diagnostic sur les « problèmes » qui peuvent se poser et les fondements pour le faire : si pour les *ordolibéraux* certaines institutions régulatrices et certains interventions sont nécessaires pour que le marché ne dérape pas au long terme, pour les *néolibéraux*, tant que la concurrence soit suffisamment maintenue, le système « se règlera toute seul » et « ne se déréglera jamais »[645]. Puis (c'est là que réside l'acuité de l'observation de Foucault), les deux positions s'accordent sur le fait que pour que le marché puisse exister librement il

[640] Selon une remarque de Lippmann sur laquelle nous reviendrons. Nous signalons ici cette hypothèse afin de la contraster plus tard avec la thèse de Lazzarato et Alliez, présentée dans le chapitre suivant.

[641] Même si, parfois, comme on verra, « elle n'est pas au courant ». Nous soulignons le caractère paradoxal du marché dans notre société (dans l'esprit de Negri) car ce mouvement qui réunit le constitué et le constituant sous un seul et même principe en dehors de la société elle-même : voici « l'immanence » du capitalisme.

[642]Comme résume Foucault, le néolibéralisme proposera « (…) un État sous surveillance de marché plutôt qu'un marché sous surveillance de l'État. » *NB*, p.122.

[643] Dans les mots de Foucault : « (…) le processus économique, porte en lui, si on le laisse jouer pleinement, d'une structure régulatrice qui est celle de la concurrence et qui ne se déréglera jamais ». *NB*, p.43.

[644] Comme on verra, face à un problème « temporel » pour le *néolibéralisme*.

[645] Dit Foucault sur Hayek, *NB*. P.167.

faudra agir *en première* sur le « cadre du marché »[646], sur une *société* comme forme qui s'inscrit et qui produit ce « cadre » (comme résultat technologique de sa création), afin de bloquer « les mécanismes anticoncurrentiels qui pourraient naître au sein d'elle »[647].

L'*ordolibéralisme* et le *néolibéralisme* supposent ainsi, par cette simple inversion du fond des actions, une *mutation* par rapport à la *gouvernementalité libéral* : afin de « sécuriser » ou même « produire » le « cadre du marché » il faut agir activement sur le « maillon faible » du système, sur une *société* qui doit être intervenue de manière soutenue et en permanence car le marché est, parfois, un « souverain » brutal[648] et certains individus ou groupes ne seront jamais d'accord avec le fait qu'il soit « libre ». Foucault argumente ainsi que, comme chez Keynes, le *néolibéralisme* abandonne le *laisser-faire* et sa forme particulière de *naturalisme*[649]. Si le but est « d'adapter la société », la conception des *dangers* desquels la protéger change au moment que l'on évacue la supposition d'une harmonie « naturel » comme point (utopique) d'arrivé des actions (tel que dans les projections de *l'économie politique* ou même, des *utopies du travail*) : le marché n'est pas pour le *néolibéralisme* le résultat du « jeu naturel des intérêts laissés libres » ni même du « jeu de ces intérêts » sous certaines conditions, mais d'un « jeu formel »[650] à assurer dans une sorte de nudité économique, la nouvelle *rationalité néolibérale* remplaçant le *fond épistémique libérale* et donc, *l'économie politique*, par une *économie* au sens plat. Et, c'est justement parce que cette opération s'inscrit sur une nouvelle *rationalité*, que nous pouvons parler d'une nouvelle forme de *gouvernementalité*.

Comment cette forme de *gouvernementalité* s'articule-t-elle au niveau de ses *stratégies*, de ses *limites* et de ses *technologies* ? Quels types de sujets la *gouvernementalité néolibérale* gouverne-t-elle (et crée-t-elle) ? S'agit-il alors de dire que la *nature* n'est plus la limite à « obéir » ?

---

[646] *Ibidem*, p.145.

[647] *Ibidem*, p.166.

[648] L'observation est de Lippmann, le protagoniste en discussion du colloque de 1938 et, elle pointe, vers une décoordination entre le pouvoir du marché d'organiser la société dans la division du travail et une vie humaine qui ne s'adapte à la même vitesse : « Il doit y avoir un pouvoir qui incite ou oblige chacun à choisir une spécialité qui s'harmonise avec les autres spécialités. C'est précisément ce que font les prix proposés sur le marché. Ils le font de manière approximative et, parce que la plupart des marchés sont imparfaits, ils le font avec beaucoup de frictions et de souffrances humaines. Mais ils le font aussi avec une sorte d'efficacité brutale. Ceux qui choisissent la bonne spécialité au bon moment sont largement récompensés » *The good society* p.170.

[649] *Ibidem*, p.123

[650] *NB*, p.124.

Si le marché doit être sécurisé activement, s'il est (comme le résume Grégoire Chamayou en se référant à Hayek[651]) un « cosmos spontané », l'on va supposer que pour que le rôle de « régulateur spontané » puisse avoir lieu, ce qui menace la concurrence doit être constamment mis en ordre, et nous pourrions ainsi considérer le passage entre *libéralisme* et *néolibéralisme* comme guidé par un éloignement de la « nature comme cadre à obéir » ou même, comme évacuation d'un *humanisme* (projection de la « nature humaine ») encore présent dans les théoriciens libéraux et ses *utopies*. C'est ce qui conduit souvent à souligner (sous la forme d'une critique même libérale) que, par rapport à la « liberté » que les *néolibéraux* posent comme devise, dans la pratique, il est autoritaire[652] : ces actions ravagent tant la nature aussi que la « société » selon les principes « inhumains » du marché.

Néanmoins, plutôt que d'y voir un effet idéologique ou une contradiction *de facto*, nous pouvons considérer que le *néolibéralisme* plutôt que d'abandonner la « nature » (y inclut la « nature humaine » comme fond de limitation des interventions) fait écho à une refondation profonde de cette « nature », de la « vie » et de la « naturalité » de la société : tel que souligne Barbara Stiegler dans son analyse de Walter Lippmann, on peut supposer que le néolibéralisme change le point d'indexation de cette « nature » et donc la conception de ce qui « collabore avec elle »[653]. C'est une proposition qui nous permet d'établir l'histoire d'une *continuité discontinue* (l'histoire d'une *mutation*) contre ce qui pourrait être compris comme une tendance guidée par une simple extension de

[651] « L'économie de marché, écrivait Hayek, est "un cosmos spontané". Un monde, peut-être ; spontané, certainement pas. Le néolibéralisme repose moins sur un naturalisme que sur une ingénierie politique : construire, par architecture institutionnelle, des mondes artificiels. Non seulement cet univers, présenté comme automatique, nomothétique, impersonnel est activement construit, mais, plus encore, il requiert, en ce qu'il est immanquablement contesté en ses effets, d'être réimposé par des stratégies conscientes. Car certes le capital gouverne, mais il ne pourrait pas continuer à le faire très longtemps si on ne s'activait pas constamment, avec pugnacité est détermination, à étayer sa domination. Sans cela, il ne tiendrait pas très longtemps. Le "gouvernement des marchés" est tout sauf un ordre autosuffisant. Ce cosmos ne tient que grâce aux demiurges qui le rafistolent tant bien que mal en permanence et le défendent bec et ongles face aux nouveaux ennemis (…) » Chamayou, Patrick, *La société ingouvernable*, La Fabrique, 2018, p.112.

[652] Comme lors de la célèbre visite de Hayek au Chili : « (…) une dictature peut être un système nécessaire pendant une période de transition. Il est parfois nécessaire pour un pays d'avoir, pendant un certain temps, une forme de pouvoir dictatorial. Comme vous le comprendrez, il est possible pour un dictateur de gouverner de manière libérale. Et il est également possible qu'une démocratie gouverne avec un manque total de libéralisme. Personnellement, je préfère un dictateur libéral à un gouvernement démocratique sans libéralisme. » Hayek dans Chamayou. *Ibidem* p. 215.

[653] Stiegler conteste à juste titre la thèse de Foucault selon laquelle il ne s'agit pas de *naturalisme* : pour elle, il s'agit d'une évolution ou d'une correction du naturalisme classique. Dans les mots de Stiegler : « Cela l'a conduit à ignorer les sources américaines et évolutionnistes du néolibéralisme, qui dépendaient directement de la révolution darwinienne. Ce faisant, il a laissé de côté la pensée de Friedrich Hayek, dont l'évolutionnisme s'était construit dans un dialogue permanent avec le darwinisme, mais aussi celle de Walter Lippmann, dont il avait néanmoins saisi le rôle central dans la naissance du néolibéralisme. » *Op. cit.,* p.14.

l'économisme et un abandon des fondements libéraux[654]. Et, c'est une proposition qui nous permet, surtout, de revenir à notre problématique initiale : au *temps* et *avenirs* proposés par la *gouvernementalité néolibérale*, au temps crée par ses mécanismes comme concrétions d'un certain « rêve ».

Pour comprendre ce que propose Stiegler[655], nous pouvons ainsi nous pencher sur les propositions d'un des penseurs qu'elle analyse, Walter Lippmann, auteur qui montre le contexte d'une discussion qui se concrétisera dans le colloque de 1938 où le terme « néolibéralisme » est né avant la fondation de la *Société du mont Pèlerin*[656]. Si Lippmann est parfois vu comme une sorte d'idéologue d'un néolibéralisme qui attendait d'être théorisé économiquement, la valeur de l'intuition de Stiegler réside dans le fait de voir dans certaines de ses propositions l'arrière-plan *épistémique* qui sous-tend cette théorisation postérieure. Ou, devrions-nous dire, dans le fait de voir que l'arrière-plan épistémique et l'arrière-plan gouvernemental sont imbriqués : ils sont le résultat d'un « déblocage » mutuel.

Synchroniser l'espèce humaine, sublimer la violence : l'utopie néolibérale de Walter Lippmann

> *Les inventeurs des bombes nucléaires, des fusées spatiales et des machines cybernétiques sont les bâtisseurs de pyramides de notre époque : psychologiquement gonflés par un mythe similaire de pouvoir sans réserve, ils se vantent, par le biais de leur science, de leur omnipotence croissante, voire de leur omniscience, guidés par des obsessions des compulsions non moins irrationnelles que celles des systèmes absolus antérieurs : en particulier l'idée que le système lui-même doit être élargi, quel qu'en soit le coût éventuel pour la vie*[657]
>
> *(…) ce qui commence à 'fonctionner' 'fonctionne mieux' du fait de son fonctionnement (…) tout ce qui est déjà adapté s'adapte mieux que ce qui n'est pas encore adapté*

[654] C'est la proposition de Stiegler : pour qui « revenir sur les sources lippmanniennes du néolibéralisme permet, entre autres choses, de déconstruire l'idée désormais commune selon laquelle le néolibéralisme se réduirait soit à une doctrine économique, soit à une réduction arbitraire du politique aux logiques économiques de la marchandisation. » Pour l'auteur les travaux de Lippmann portent ainsi sur « la réadaptation de l'espèce humaine à son nouvel environnement, conduit par un nouveau type de pouvoir politique, et s'appuyant lui-même sur la compétence scientifique d'un nouveau type d'experts, au premier rang desquels figurent, non pas les économistes, mais les sociologues et les psychologues. » *Idem*, p.68.

[655] Sans pour autant restituer son approche, centrée sur une sorte de restitution des principes libéraux incarnés par la démocratie et les idées de John Dewey.

[656] Comme signalent Mirowski et Plehwe : « Lippmann a anticipé non seulement certains principes, mais aussi des éléments de la stratégie à long terme de Friedrich Hayek : seul un travail scientifique constant, patient et rigoureux, ainsi qu'une révision de la théorie libérale, était considéré comme une stratégie prometteuse pour vaincre le "totalitarisme". Il est significatif que l'ouvrage de Lippmann traite du totalitarisme principalement sous l'angle de l'absence de propriété privée, plutôt que sous celui, plus courant, de l'absence de démocratie ou de pouvoir politique compensateur. » *Op cit.* p.13.

[657] Mumford, Lewis. « Authoritarian and Democratic Technics. » Technology and Culture, vol. 5, no. 1, 1964, pp. 1–8. JSTOR, https://doi.org/10.2307/3101118, p.5

(…) Il n'y aucune action humaine dans laquelle le principe du sens unique ou du progrès règne plus que dans le processus d'adaptation[658]

Dans *The good society* de 1937, Lippmann diagnostique que les gouvernements occidentaux ont abandonné les principes du libéralisme[659] en s'approchant graduellement à des formes collectivistes[660], le « vrai libéralisme », pour Lippmann, ayant perdu sa force *révolutionnaire* ou (plus important) *utopique*[661] et progressiste[662]. Ainsi, pour retrouver cette force, le journaliste se propose de réviser les dérives libérales afin d'identifier les contradictions qui ont conduit à la déviation et opérer la revitalisation nécessaire.

The good society commence avec l'exemple d'un penseur que pour Lippmann incarne le dérapage des théoriciens de son temps : Lewis Mumford, qui, proche de l'interventionnisme, publie *Technics and Civilisation* en 1934 contre une société guidée par l'économicisme et des principes « pécuniaires ». Mumford voit dans ces tendances, une forme de mettre la technique au service plus que de la vie humaine, de la production et bien que Lippmann soit d'accord avec l'historien sur le fait que le progrès technique se conjugue avec la forme d'organisation des sociétés humaines, *à contrario*, il verra dans son rappelle à une « planification démocratique de la production »[663] un propos arriéré ou, même, un oxymore. Mumford tomberait dans une contradiction parce que le retour à la planification qu'il propose est équivalent à rétablir un système « sans liberté » que, si sur les papiers passe pour une démocratie, parce que la planification a besoin toujours des planificateurs, se révèle comme une tyrannie où l'on privilège les critères des « architectes

---

[658] Paraphrase d'Anders, *op cit*, p.142.

[659] Lippmann se réfère en particulier à Roosevelt et à ce qu'il nomme « libéralisme pur » : pour lui ce « libéralisme » du président des Etats Unis appartient à un passé archaïque de « chevaux et voitures » (en somme, il est archaïque et n'est pas adapté aux années d'après-guerre). *The good society,* p.8.

[660] Pour Lippmann le terme résume à la fois le communisme et une certaine « dérive » libérale étatiste ou « planificatrice ». Le terme est déjà présent dans la discussion libérale classique, chez Spencer par exemple, avec lequel Lippmann dialogue. Spencer écrit *The Man vs The State* en 1844 face à la « menace des socialistes » qu'il suppose « s'infiltrent » dans le parlement anglais sous une devise « collectiviste ».

[661] Comme dans la paraphrase de Foucault en se référant à Hayek : « Le libéralisme a toujours laissé aux socialistes le soin de fabriquer des utopies, et c'est à cette activité utopique ou utopisante que le socialisme a dû beaucoup de sa vigueur et de son dynamisme. Eh bien, le libéralisme a besoin, lui aussi, d'utopie. À nous de faire des utopies libérales, à nous de penser sur le mode du libéralisme, plutôt que de présenter le libéralisme comme une alternative technique de gouvernement. Le libéralisme comme style général de pensée, d'analyse et d'imagination historique. » *NB*, p.182

[662] *Ibidem*, p.192.

[663] Mumford considère que la production sans prise de décision démocratique équivaut à une forme d'autoritarisme, car elle laisse l'organisation de la production sociale entre les mains de quelques-uns. Sans être marxiste (mais très proche de Marx), Mumford part du principe que la recherche scientifique est encouragée par le complexe techno-industriel-étatique-guerrier américain et que la société est alors organisée de manière autoritaire sur fond de « libre marché ». Ces propositions sont résumées dans « Authoritarian democratic technics », conférence de 1964 où Mumford semble répondre aux propositions de Lippman et des néolibéraux, en appelant au perfectionnement des techniques démocraties contre le gouvernement des experts que le publiciste propose (d'où la citation par laquelle nous avons commencé cette sous-section).

sociaux » analogues à ceux des systèmes autoritaires d'antan (que le propre Mumford décrit et dénonce)[664]. Et ceci a lieu, selon Lippmann, parce que l'historien (comme tous les partidaires de la planification ou, même, de la démocratie) a « oublié » que la découverte de la *division du travail* et du libre marché a accompagné le « développement humain dans la liberté » avec sa capacité de satisfaire à long terme les désirs des hommes, mais, surtout, parce « qu'il a oublié » que le marché et le développement industriel sont les deux visages d'une même force historique[665]. En somme, les partidaires de la planification ont « oublié » qu'il n'y a pas de développement industriel et du progrès humain sans division du travail cordonnée par le libre marché[666] et les entreprises : si l'on va à son encontre, on reviendrait aux misères du monde prémoderne, on reviendrait à la disette[667], mais, surtout, à une société que, sans le marché comme mécanisme de décision impersonnelle et immanente, privilégierait les désirs « absurdes » d'un groupe par rapport à ceux de la totalité[668].

Puis, Lippmann argumente que, si les premiers libéraux ont occupé une place privilégiée que leur a permis de « découvrir » que la société achève une forme optimale grâce à la *division du travail*, ils ont aussi « oublié », au fil du temps, que cette « découverte » n'avait rien de « naturelle »[669]. Et, c'est en raison de cette confusion (qu'il attribue à Mumford), qu'ils ont supposé que l'on pouvait opérer « aux marges du

---

[664] Dans les mots de Lippmann : « (…) l'architecte suprême, qui commence comme un visionnaire, devient un fanatique et finit comme un despote. Car personne ne peut être l'architecte suprême de la société sans employer un despote suprême pour exécuter le projet. Ainsi, si les hommes veulent se libérer de la domination arbitraire des hommes sur les hommes, ils ne doivent pas entretenir des fantasmes d'avenir dans lesquels ils joueraient aux dictateurs de la civilisation. » *The good* society, p.365.

[665] *The good society*, p.9.

[666] « La mise en relation au bon moment, dans les bonnes quantités, en fonction de la capacité à produire et du désir de consommer, ne peut être organisée et administrée d'en haut par aucune puissance humaine. La capacité de produire et le désir de consommer ne peuvent être organisés et administrés d'en haut par aucun pouvoir humain. Il s'agit d'une synthèse organique, non fabriquée, qui ne peut être réalisée que par la confrontation permanente des offres et des demandes. Car la division du travail et sa régulation par les marchés sont deux aspects inséparables du même processus de production des richesses, et l'incompréhension de cette vérité est un signe certain de l'incompréhension du principe technique de la production dans le monde moderne. » *Ibidem,* p.176.

[667] L'argument principale et obsessif des néolibéraux pour parler des pays socialistes pendant tout le XXe siècle.

[668]« (…) les hommes ne peuvent pas annuler les conséquences de la révolution industrielle, qu'ils sont engagés dans le nouveau au nouveau mode de production, à la division du travail entre des communautés et des individus des communautés et des individus interdépendants. Telle est la véritable inexorable nécessité historique. Ils ne peuvent plus inverser la révolution industrielle par un acte de volonté et par la coercition politique qu'ils ne pourraient revenir de la manufacture à l'artisanat, de l'agriculture sédentaire à l'économie pastorale, l'artisanat, de l'agriculture sédentaire à l'économie pastorale. Les hommes ne le souhaitent d'ailleurs pas. Ils n'y consentiraient pas non plus de leur plein gré. » *Ibidem* p.229.

[669] « Ce qu'ils ont oublié [les libéraux] que pour imaginer comment la division du travail fonctionnerait avec une parfaite justice, il a été nécessaire d'en faire la démonstration : pour que le travail fonctionne avec une parfaite justice, il fallait supposer une société réformée composée d'individus réformés. Il aurait donc dû en résulter que, pour parvenir à la division du travail, il aurait donc dû s'ensuivre que, pour atteindre le résultat dans la pratique, il est nécessaire de faire les réformes dans la pratique. » *Ibidem*, p.201.

marché », que l'on pouvait, dans certaines conditions, le limiter à travers des « droits », le limiter par rapport à un « bien publique » résultante des élucubrations égoïstes. Le deuxième grand piège sur lequel le libéralisme est tombé, dit Lippmann, relève de la supposition qu'il agissait en « laissant faire »[670], modèle qui a conduit aux dérives fabiennes, à un utopisme « déconnecté de la réalité » marquée par des restes « métaphysiques » et « humanismes »[671]. En somme, comme nous l'avons vu avec la lecture de Foucault, pour le *néolibéralisme* de Lippmann, le deuxième problème du libéralisme a conduit à l'illusion que le marché existe *per se* et que l'on peut le limiter par rapport à un autre index tel que, par exemple, les « droits humains » : le problème du libéralisme classique a été son illusion d'un état harmonieux de *synthèse* entre « la nature (humain) », des « droits humains » et le marché, de penser que les bénéfices d'un marché et un progrès industriel continueraient à surgir de manière spontanée *malgré* les interventions, même si limités pour être « favorables ».

Quelle a donc été donc pour Lippmann la grande force du *libéralisme* et comment la récupérer ?

La réussite du *libéralisme* est pour le journaliste, surtout historique (dans un plan téléologique) ou même, elle est dérivée de la force d'un « résultat » épistémique et gouvernemental « oublié » : avoir commencé à théoriser de manière « scientifique » les conditions d'existence et du fonctionnement du marché et avoir créé (sous l'illusion du « laisser faire ») des *technologies gouvernementales* pour rendre ces conditions possibles. Ce que l'on pourrait récupère du libéralisme est ainsi d'avoir conçu, de manière incomplète, un « cadre » pour la liberté, mais, surtout, d'avoir mis dans ce cadre des mécanismes voués à *adapter la population*. En somme, la force du libéralisme a été pour Lippmann d'avoir mis en place des mécanismes de *conditionnement* étendus dans sa téléologie à *l'espèce* (que l'on pourrait appeler, avec Foucault tant *libéro-sécuritaires*[672]

---

[670] « Il est évident qu'il est du devoir d'une société libérale de veiller à ce que ses marchés soient efficaces et honnêtes. Mais dans l'illusion du laisser-faire, il était supposé que de bons marchés s'organiseraient d'eux-mêmes d'une manière ou d'une autre ou, en tout cas, que les marchés sont aussi bons qu'ils pourraient l'être. Ce n'est pas le cas. L'amélioration des marchés doit être un sujet d'étude permanent dans une société libérale ; c'est un vaste champ de réformes nécessaires. » *Op. cit.,* p.258.

[671] Dans les mots de Lippmann : « Le progrès du libéralisme a été stoppé, j'en suis convaincu, par l'hypothèse totalement fausse qu'il existait un espace de liberté dans lequel fonctionnait l'économie d'échange et, en dehors de celui-ci, un espace de droit dans lequel l'État était compétent, juridiction. Les conséquences de cette erreur ont été catastrophiques. En effet, en l'instauration de cet hypothétique et inexistant espace de liberté où les hommes travaillent, achètent et vendent des biens, passent des contrats et de la propriété, les libéraux sont devenus les défenseurs non critiques de la loi qui prévalait effectivement dans ce domaine, et donc les apologistes impuissants de tous les abus et de toutes les misères qui l'accompagnaient. » P.191.

[672] Lippmann n'utilise évidemment pas cette expression.

comme *biopolitiques*,) pour que la *division du travail* et le libre marché puissent prospérer. Le *néolibéralisme* doit ainsi rediriger l'imagination politique et gouvernementale vers ses premières innovations[673], l'invention d'une *gouvernementalité* comme force « révolutionnaire » *d'adaptation de l'humanité*[674], et il doit le faire, en revenant à ses bases, en recalibrant le sens de la compréhension du « naturel » : comme le terme darwinien qu'il utilise (« adaptation ») il ne s'agit pas pour Lippmann d'abandonner la notion de « nature », mais plutôt de reformuler son sens.

C'est ainsi que le journaliste introduit le propos général de sa « révolution libérale » : si l'homme existe en tant *qu'espèce* qui *s'adapte* à un *milieu* et si le marché libre est ce qui produit (pour la totalité) les meilleurs résultats, loin des chimères des utopies « obsolètes », le seul *milieu* humain vraiment « utopique » est celui conduit par le marché et donc, c'est dans ce *milieu* que la *société* doit *se composer* pour que l'humanité entre en *résonance*[675] avec son avenir *évolutif*[676]. Le problème libéral de *synthétiser* des différents ordres ou intérêts à travers des mécanismes « obéissant la nature », problème « oublié » ou « mal compris » pour Lippmann, devient ainsi le problème d'une « seconde nature » chaotique qui s'éloigne du marché comme « première nature » et *force évolutive* : plus que le problème de *synthèse* entre ordres, c'est un problème de *synchronisation*[677]. Ou, en d'autres termes, la *synchronisation au marché* est la nouvelle forme de *synthèse* qui indexe la *société* sur le *temps du marché* et qui, comme dans le libéralisme, doit la « produire » comme *résultat technologique*.[678]

---

[673] Comme dit Lippmann : « À l'époque d'Adam Smith et de Jeremy Bentham, de 1776 à 1832 par exemple, le libéralisme était une philosophie qui ouvrait la voie à l'adaptation de l'ordre social aux besoins de la nouvelle économie industrielle au milieu du dix-neuvième siècle, le libéralisme était devenu une philosophie de la négligence et du refus de procéder à l'adaptation sociale. » P.232.

[674] « (…) la mission inachevée du libéralisme est de découvrir les principes directeurs qui permettront cette réadaptation révolutionnaire de l'humanité » Lippmann, *Op cit*, p.194.

[675] Au sens où l'entend Simondon, sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre.

[676] « L'inadaptation provient du fait qu'une révolution du mode de production s'est produite. Comme elle se produit chez des hommes qui ont hérité d'un mode de vie radicalement différent, le réajustement nécessaire doit nécessairement s'opérer dans l'ensemble de l'ordre social. Il doit presque certainement se poursuivre aussi longtemps que la révolution industrielle elle-même se poursuivra. Il ne peut y avoir de moment où "l'ordre nouveau" est en place. Une économie dynamique doit, par nature, s'inscrire dans un ordre social progressif. » P.234.

[677] Le grand problème pour Lippmann est la « désynchronie » qui se produit dans les sociétés humaines, comme le souligne Stiegler : « Au lieu du vaste et unique système d'évolution et de progrès que le dix-neuvième siècle trouvait si rassurant, d'innombrables systèmes d'évolution apparaissent, s'affectant diversement les uns les autres, certains liés entre eux, d'autres en conflit, mais chacun se déplaçant, dans son aspect fondamental, à son propre rythme et selon ses propres délais. Les disharmonies de cette évolution irrégulière sont les problèmes de l'humanité » Lippmann, cité dans Stiegler, *Op. cit.,* p.87.

[678] Curieusement, quelques années plus tard, Gunther Anders dans sa critique de la technique, non loin de celle de Mumford (et donc aux antipodes de Lippmann) diagnostiquera que le problème de « l'humain » est de « ne pas être en synchronie avec lui-même » c'est-à-dire avec ses propres créations, puisque (en les assimilant à la sublime terreur kantienne) « l'homme » n'est pas capable de rationaliser l'infinitude d'une production qui l'horrifie ou lui fascine (ce

Comment ce problème se manifeste-t-il concrètement et pourquoi disons-nous que c'est un problème relatif à cette figure du temps, la *synchronisation* ? Qu'est-ce qui rend les hommes « inadaptés » au marché et au développement ?

La nature « humain » ou sociale de Lippmann[679] trouve ses fondements sur un *pessimisme anthropologique*[680] (ou même, un *principe misanthropique* qui sera partagé, par exemple, par des psychologues *comportementalistes*[681]) et hobbesien[682] déjà présente dans le libéralisme, mais qui introduit une nouvelle manière de lire l'histoire humaine. Les *sociétés humaines* et les *individus*, dit Lippmann, ont une tendance à la *Stase* résultant de son isolement géographique[683], mais, aussi, résultant de *l'hétérochronie* qui se produit dans un « isolement temporel », une sorte de forme *d'ignorance* (forme classique du *pessimisme anthropologique*) compris comme *désynchronie* : il considère qu'il y a une tendance innée à la conservation des anciennes coutumes et pratiques face au *temps du marché* (un « souverain », comme nous l'avons dit, brutal, mais efficace), mais aussi, face à l'autre visage de ce *temps* : le développement technologique, que, depuis la « deuxième révolution industrielle », fait que personne ne soit capable complètement de « suivre » les fluctuations dans la *division du travail*. C'est une étrange opération à travers laquelle ce *pessimisme anthropologique* n'est plus projeté sur les problèmes des « intérêts » individuels ou de désobéissance, mais sur tous les hommes en générale et sa temporalité : sur *le temps de l'espèce* et *la civilisation*.

Comment donc répondre à ce problème nouveau et proprement *universel* ?

Si le problème est celui d'un *décalage*, gouverner à la manière *néolibérale*[684], consistera, pour Lippmann, à le prendre comme ce qui serait fondamentalement

---

qui semble être le cas de Lippmann). Anders développe l'idée d'un « décalage prométhéenne » dans le premier tome de *L'obsolescence de l'homme* de 1956. Rappelons que *The good society* est de 1937.

679 C'est sur ce point spécifique que Barbara Stiegler fonde l'analyse brièvement cité.

680 Celle qui caractérise la droite et le conservatisme depuis ses origines : le postulat que les hommes, sans ordre et sans une force qui s'impose, imposeront le chaos de leurs passions individuels ou collectives. Le pessimisme anthropologique va donc à l'encontre de l'égalité en la supposant indésirable dans l'ordre du pouvoir.

681 Skinner par exemple, dans son œuvre de 1971 *Beyond Freedom and dignity* argumente que les individus ont une tendance au narcissisme et qu'un système de contrôle totale de comportements serait adéquat pour l'amortir et le diriger vers le renforcement des comportements « évolutifs ». *Cf*, Zuboff, *op cit*, p326.

682Dans plusieurs passages de *The good society*, Lippmann critique « l'angélisme » des collectivistes qui s'arrogent des vertus humaines telles que la solidarité.

683 Selon l'histoire capitaliste habituelle, l'Empire romain est pour Lippmann l'une des premières « civilisations » qui, grâce à son marché libre, a pu instaurer la paix entre des communautés éloignées, mais coordonnées par des échanges et un État de droit.

684 Nous pouvons résumer cette proposition de Lippmann à travers Stiegler : « inversant (…) Platon, pour qui la réalité permanente des Idées se tient au-dessus du flux du devenir, Lippmann reprend et amplifie sa thèse initiale d'un retard de l'espèce humaine sur le flux des événements. Ne saisissant rien de la nature mouvante de la réalité, l'espèce humaine

« naturel » dans l'espèce humaine, face à un marché que, comme *organisme supérieur*, même, comme nomme du *temps réel*, doit marquer les rythmes. *L'espace des dangers sécuritaire* (déjà présente sur le plan technologique *libérale*) devient ainsi projeté sur le problème de la *désynchronie* : par défaut, si la *société* est laissée sans interventions, si on la laisse se développer selon « ses temps », elle finirait par se dissoudre[685]. Ainsi, comme la médecine est une manière « naturelle » de lutter contre la maladie, le modèle de Lippmann propose des mécanismes « aidant la nature » sous la modalité tendancielle de ce qui se développe dans le libéralisme, la *libéro-sécurité* compris au sein d'une « nature » doublé en force d'évolution et agent entropique : « naturel » est la flèche du temps humain qui défait d'une part et la *main gouvernementale néolibérale* qui refait le monde d'une autre, car, sinon, le *flux de Stase* tuerait le seul « organisme » conduisant à « l'évolution »[686].

La pensée de Lippmann dérive ainsi, en somme, d'un envie de correction du *libéralisme*, d'une étrange interprétation de son problème classique du gouvernement et même d'une radicalisation de son versant technologique : c'est le problème des *sujets* ou de groupes incapables de « voir la totalité » de la sphère sociale ou du marché (un problème informationnel), mais, maintenant, par l'évacuation du sens classique de la « naturalité du naturel » et une possible « harmonie perpétuelle », ce « problème », retombe entièrement dans la sphère d'un temps évolutif sujet à des interférences et au

---

est enfermée, du fait de son histoire évolutive et avant même l'émergence de la Grande Société, dans des stases stéréotypiques qui la condamnent à un retard structurel par rapport au flux toujours nouveau de ce qui arrive.[684] (…) La tension entre flux et "stase" — terme générique avec lequel je propose de désigner tout ce qui relève d'un effort des vivants pour ralentir ou stabiliser artificiellement le flux du devenir — alimente des questions inédites pour l'espèce humaine, et renouvelle complètement le champ du politique. Pour Lippmann, la question est au fond la suivante : comment éviter que cette tension nouvelle entre flux et stase, ouverture et clôture, n'alimente, du côté des masses, la montée des nationalismes, des fascismes et plus généralement de toutes les formes de repli qui cherchent, contre le sens de l'évolution, à restaurer les stases et à renforcer les clôtures ? » Ce que Lippmann identifie comme une « tendance à la stase ». L'imaginaire politique est « retardé » par rapport aux changements technocratiques, l'espèce ne s'adapte pas et les communautés ne suivent pas ces changements à la même vitesse, la stase est donc générée par cette inégalité des vitesses que « l'opinion publique » doit réguler. Stiegler, *op cit*.

[685] On pourrait dire que le but de Lippmann, sous un fond épistémique, comme on verra dans la deuxième partie de ce travail, est la « lutte contre l'entropie », une lutte contre une tendance au chaos comprise comme une loi de la nature.

[686] Que, finalement, pour Lippmann, la temporalité décalée de l'humain parasite. Comme le soulignent les auteurs dans *On the road from Mont-Pelerin* : « Même si le marché n'est pas considéré comme indépendant du cadre social et culturel et qu'il n'y a pas eu de consensus sur le type d'animal qu'est "réellement" le marché, les néolibéraux se sont mis d'accord sur le fait qu'à des fins de compréhension publique et de slogan, la société de marché devait être considérée comme un état "naturel" et inexorable de l'humanité. En pratique, cela signifie que les métaphores des sciences naturelles doivent être intégrées dans le récit néolibéral. Il convient de noter que les membres de la *SMP* ont commencé à explorer la représentation du marché comme un phénomène évolutif bien avant que la biologie ne supplante la physique en tant que première science dans l'image du monde moderne. Si le marché n'était qu'un processeur d'information, le gène l'était également dans sa niche écologique. Grâce à cet engagement précoce, le néolibéralisme a pu faire des percées appréciables dans des domaines tels que la psychologie évolutionniste, la sociologie des réseaux, l'écologie, l'éthologie animale, la linguistique, la cybernétique et même les études scientifiques. » *Op. Cit.* p.412.

besoin des corrections constantes. Loin d'être une négation de la « nature », Lippmann relie ainsi le marché et l'humanité dans une nouvelle utopie du progrès selon cette « nature » reformulé : une force du chaos entropique d'un côté, et puis une force d'évolution par indexation au marché comme système des systèmes, comme *unité de contrôle*. Nous revenons ainsi au constat de Foucault sur le *néolibéralisme* et sa différence avec le *libéralisme*, selon une continuité que le philosophe n'établit pas, mais, en même temps, qui ne va pas, nécessairement, contre ces propositions : le *néolibéralisme* n'est pas spécifiquement un « antinaturalisme », mais qu'il peut être lu comme un étrange « naturalisme » dont cette « nature » devient la force d'un marché auquel l'humain doit s'accorder.

Restituées les généralités de l'approche de Lippmann, nous pouvons ainsi revenir à notre question initiale : le statut de la *libéro-sécurité* dans le *néolibéralisme*. Comment mettre en œuvre des mécanismes concrets pour produire cette société, cette « bonne société » [good society] que Lippmann appelle de ses vœux ?

Pour « adapter les hommes », la solution de Lippmann est d'organiser le gouvernement selon une formule que Barbara Stiegler synthétise comme : « (…) une démocratie minimaliste et purement procédurale qui prétend surmonter l'hétérochronie entre les rythmes évolutifs et évacuer toute forme de conflit par une réforme graduelle des règles, mimant le rythme homogène des petites variations darwiniennes et de leur sélection naturelle »[687] ; définition formelle dont il faut réintégrer les éléments, notamment selon les propositions de Lippmann qui, après ce long détour, nous ramènent aux *dispositifs* que nous essayons de penser dans le cadre du *contrôle*.

Tout d'abord, comme nous l'avons déjà dit, Lippmann considère que la démocratie n'est pas un « système politique en soi » est que, si elle devient un système de décision à l'encontre du marché, comme nous l'avons dit, elle deviendrait « tyrannique » : la véritable démocratie est *déjà* assurée par le marché en tant qu'instance de régulation sociale et du devenir humain. Puis, comme nous l'avons vu, le problème du libéralisme et du « collectivisme » a été de s'approcher dangereusement des « fausses utopies » : à des gouvernants fondés sur des bases « métaphysiques » plutôt que d'avoir continué le chemin scientifique. En somme, le problème du libéralisme a été, pour Lippmann, un excès de politique compris comme « négociation » avec une (« mauvaise ») « société »

[687] Stiegler, *op. cit*. p.82.

dont la tendance se fracturait en demandes incapables de se concorder au temps évolutif indépendant. Le « bon gouvernement » doit ainsi, sous l'écran d'une démocratie minimale (comme dit Stiegler) et formelle[688], devenir une sélection d'experts capables de choisir d'autres experts[689] : un gouvernement dynamique où la science règne et les décisions sont liées à des unités de *contrôle* indépendantes.

Mais : « des experts » en quoi ? Le gouvernement planificateur socialiste ou keynésien (ou même, celui moins planificateur des ordolibéraux), n'est-il pas également guidé aussi par des « experts »[690] ?

L'expertise que cherche Lippmann, plutôt que celle des architectes d'utopie, est celle des ingénieurs, des spécialistes en une économétrie centré sur le libre marché, mais, aussi, des savoirs conçus à partir d'une *libéro-sécurité* couronnée. En effet, l'on doit agir à partir d'une science capable de lutter contre les *dangers* (compris maintenant comme des éléments qui introduisent la *désynchronie*) dans le temps changeant de « l'évolution » : une science *préventive*, mais, surtout, des « sciences » capables de prendre en compte *la communication* entre individus, la société et le marché. En effet, si le but est de *réduire l'hétérochronie*, le dirigeant doit être un bon concepteur de politiques assurant le marché et maximisant ses effets régulateurs, mais, pour le faire, il doit être un bon concepteur de politiques créant son « cadre informatif ». La tâche spécifique du politicien, dit Lippmann est de créer « un public réceptif », de « manufacturer du consensus »[691] en mettant en circulation des « belles expressions » pour substituer les « mauvaises passions » humaines[692]. Autrement dit, si le flux de *Stase* est le synonyme

---

[688] C'est-à-dire libérale représentative par délégation dans des systèmes plus ou moins parlementaires, plus ou moins présidentialistes.

[689] « [l'homme d'État] n'a pas besoin d'être lui-même un spécialiste, à condition qu'il soit expert dans le choix des experts » Lippmann cité dans Stiegler, *op cit*, p.34.

[690] Comme nous le verrons (1.3.3), on peut considérer le keynésianisme comme un moment *managérial* (et donc des experts en *management*), Keynes lui-même se proposant comme médiateur entre le gouvernement et les cabinets de conseil privés pour vérifier le bon usage des ressources.

[691] Cette conception de la spécificité de l'homme politique comme celui qui « tisse des relations » est ancienne et remonte à Platon. La particularité du modèle de Lippmann est que ce « tissage » passe par la science de son temps, par des relations communicationnelles machiniques et par un tissage du « temps ». Cet art dépend, en effet, dans le modèle expert de Lippmann, des sciences auxiliaires, des sciences de la communication et de la psychologie : « [L'art de créer le consentement] n'a pas disparu. Il s'est en fait énormément amélioré sur le plan technique, parce qu'il est maintenant basé sur l'analyse plutôt que sur de simples estimations. C'est pourquoi la pratique démocratique résultant de la recherche en psychologie, couplée aux moyens modernes de communication, a pris un tournant. Une révolution est en train de se produire, infiniment plus importante que n'importe quelle modification du pouvoir économique » Lippmann dans Stiegler, *op. cit.,* p.68.

[692] « […] le politicien créatif […] se dévoue à inventer de belles expressions pour les besoins humains […] le travail d'un homme d'État consiste dans une large mesure dans sa capacité à trouver de bons substituts (good substitutes) aux choses mauvaises [bad things] que nous voulons. C'est là le cœur d'une révolution politique. » Lippmann cité dans Stiegler, *op. cit.*, p.122.

d'une possible tendance au fanatisme diviseur (à un excès de *passions sociales* ou *collectives*) et si, les individus ne peuvent pas comprendre leur place dans le « jeu » de la totalité, le nouveau problème temporel du gouvernement surgit, dans le cadre de la *communication*, comme un problème d'asymétries d'information dont il faut gérer *l'actualisation* pour éviter des déséquilibres dans le marché[693]. En somme, le problème technologique central de la société duquel les experts doivent s'occuper est un manque de connexion et un manque d'intégration dans le grand « jeu » *politico-économico-communicationnelle* capable de remplacer les « mauvaises passions temporels », la tendance à conserver des formes de vie obsolètes.

Avec Lippmann, nous arrivons ainsi à ce que nous avons tenté de présenter dans les sections précédentes : au système de la production d'une *interface* entre *machines sémiotiques* et une *nouvelle chair* « réceptive » ; au système de « contrôle des mots d'ordre » pour éviter les « excès des croyances », à la conception du gouvernement comme production de *pharmaka* contre la *Stase.* Le jeu démocratique *participatif*, ce que nous avons dans le cadre du *réalisme* réapparaît sous une forme concrète rappelant cette « délégation par connexion » de Zizek comme remède contre une violence constitutive (issu du *pessimisme anthropologique*) : comme dans les sports de compétition (dit Lippmann), l'agonisme doit être capturé dans un cadre capable de « sublimer » les différentes passions sociales dans un espace contrôlé. Il est intéressant de noter que même Anders a critiqué en 1977 le sport dans la société américaine comme étant « la compétition de ceux qui ne peuvent pas concourir » parce qu'il est capable de « projeter la haine politique sur la haine d'un faux objet » et produire de *pseudo affects politiques*[694]

Les propos de Lippmann peuvent ainsi résumer les orientations des espaces que nous avons identifiées avec le *contrôle* depuis le début de ce chapitre : maintenir cette *interface* dans un espace « libre » et « ouvert », former des sujets dans cet *espace de communication* entendu maintenant en termes du temps « évolutif », d'un temps « préventif » désormais lié au nœud de ce qu'il faut empêcher : ces vieilles utopies

[693] Lippmann projette ainsi le problème de l'asymétrie d'information des acteurs du marché sur un problème spécifique à l'individu et à son *milieu* de vie : « La société moderne n'est visible pour personne, pas plus qu'elle n'est intelligible de façon continue ou comme un tout […]. Il est déjà assez pénible aujourd'hui […] d'être condamné à vivre sous un déluge d'informations éclectiques, d'avoir fait de son esprit un réceptacle pour un tapage de discours, d'arguments et d'épisodes décousus. […] la vie est trop courte pour qu'on poursuive l'omniscience, en allant compter, dans un état d'excitation nerveuse, toutes les feuilles de tous les arbres. » Lippmann, Walter. *The Phantom Public*. New Brunswick et Londres: Transaction Publishers, 1993, 2015, p32. Cité dans, Stiegler, *op. cit.*, p.55.

[694] *L'obsolescence de l'Homme*, Tome II, *Op cit*, p.107.

tyranniques (même si, parfois, « libérales ») qui vont à l'encontre du marché. Mais, aussi, établir un temps « adaptatif » qui va au cœur de « l'humain » et de sa « vie », le redéfinissant avec la « nature » selon une nouvelle *téléologie* et, on pourrait dire, une *théologie*[695] : un temps éternel qui reflète la *mutation* de l'arrière-plan *épistémique* sur lequel se fonde le *néo-libéralisme*.

Pourquoi cela constituerait-il un *arrière-plan épistémique* ou pourquoi cette conception *néolibérale* du temps est-elle omniprésente au-delà de l'orbite gouvernementale ou économique ?

Le secret du temps néolibéral réside dans la forme qu'elle prend en supposant qu'il prend en supposant une *nature synchronisé* doit primer et, c'est sur le fond de la théologie néolibérale que nous retrouvons, dans les manifestations les plus triviales, le « pilotage automatique » pour lequel il faut produire un nouveau « droit », de nouvelles « éthiques », de nouveaux *mécanismes de sécurité* appuyés sur « l'évolution du monde ». En effet : combien de fois entend-on parler de conférences, de colloques, de groupes de recherche sur « les nouvelles technologies et le droit », « les nouvelles technologies et la société », « les nouvelles technologies et… » ?

Comme chez Lippmann, le premier terme apparaît comme un destin dans un monde où le marché décide de ce qui est produit et comment : les entreprises créent et le marché décidera, la production est guidée que par un « souverain brutal » mais, selon la *théologie* néolibérale, *effectif* pour la *survie*. Le *temps du marché* et de la technologie entraîne ainsi le monde, toujours vers le *même*, pour être suivi de discussions sur sa régulation et sa limitation, sur les « effets » ou « impacts » de la technologie, plutôt que sur sa maîtrise ou la démocratisation (comme propose Mumford ou Anders) de ce que l'on produit et pourquoi on « décide » de le produire. En effet, Lippmann semble oublier que cette même technologie n'est pas née *ex-nihilo*, mais qu'elle est elle-même « sélectionnée » par une société économiquement orientée. Comme dans un schéma darwinien, les produits « rentables » sont ceux qui survivent, et si Lippmann considère que cette sélection est « démocratique », tant la « main visible du marché »[696] (point sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant) et *l'ingénierie du désir* qui les sous-tend,

[695] Dans une certaine mesure théologique et proche des théories du « dessein intelligent » : les références à la religion sont constantes dans l'œuvre de Lippmann, son rejet des planificateurs étant considéré comme une « immoralité ».

[696] Expression de Thibault Le Texier dans son livre éponyme.

comme le soutien à la production de certains produits nocifs par l'État simplement pour générer de la puissance de production (et gagner des *guerres possibles)* déferont ce schéma naïf dans lequel les technologies naissent grâce au marché et les individus ou les sociétés les choisissent. C'est ce que cachent les impossibles et constants appels à la « régulation » de « ce qui est produit » comme un *fatum*, sinon comme une forme de cynisme, du moins une résignation face au temps du capitalisme néolibéral, face à sa théologie. La grande réussite du libéralisme « régulateur » et le coup de grâce du *néolibéralisme* a été ainsi d'avoir imposé que, après le marché, il n'y a rien, ce qui reste étant seulement de litiges déjà inscrits dans son temps. Voilà pour une « nouvelle nature », une nouvelle utopie, un nouveau « rêve du pouvoir ».

« L'optimisation des systèmes de différence »

Avant de conclure ce chapitre, il nous reste à revenir sur le rôle des *mécanismes libéro-sécuritaires* que, dans le néolibéralisme passent à avoir pour fonction de produire et protéger un espace de concurrence indexé au *temps du marché*. Pour cela faire, nous devons revenir à Foucault et introduire ce que la *gouvernementalité néolibérale* pose comme *positivités* à gouverner : si le gouvernement libéral agissait dans sa projection *technologique* sur la *population*, sur des *sujets d'intérêts* ou *des droits*, sur la *société civile* comme *synthèse*, la *gouvernementalité néolibérale* part des nouvelles abstractions opérationnelles. Il s'agit, bien sûr, des actions encore dirigées vers la *population*, mais, pas dans le même sens, puisque la « nature » et l'arrière-plan épistémique de la pratique gouvernementale se définissent pleinement par le *temps du marché* : la supposé coordination harmonieuse des individus disparait face à un marché dont le temps dépasse les sujets et dont « l'éthique » doit alors dériver de ce temps. D'une certaine manière, « l'égoïsme » fonctionnel des *individus* avec des *intérêts* devient un problème pour le *néolibéralisme* si ces intérêts ne sont pas nécessairement projetés sur la concurrence : d'un problème *d'intérêts individuels* on passe au problème de devoir créer des sujets *pour* le marché.

Dans ses dernières leçons de *Naissance de la biopolitique* Foucault introduit ainsi l'élément qui incarne l'extension du *principe de concurrence* : si chaque élément constitutif de la *société* est un acteur concurrentiel, l'unité de mesure, le *fragment*

d'information relevant[697] est *l'entreprise*. Les *dispositifs de sécurité* passent ainsi à avoir pour tâche l'adaptation de la *population* au *milieu* (*en temps réel* aussi *qu'au temps réel*), mais, ce *milieu* est celui où il y a des conditions pour que des *entreprises* à taille variable puissent fleurir. Et, de ce constat évident, émerge ainsi un effet particulier, issu de la face « libérogene » de la *libéro-sécurité* et portant sur une *gestion de dangers* redéfinie. Sans la nature libérale comme limite de *l'optimum* du calcul *libéro-sécuritaire*, il passe à s'indexer à la production des entreprises pour créer un *État providence pour les entreprises*[698] qui présuppose des nouveaux dangers. Autrement dit, les *espaces libéro-sécuritaires néolibéraux* et sa normativité variable « s'ouvrent » ainsi à des *anomalies optimales*, à des « *monstres » de la concurrence* qui émergent du temps tiré par « l'innovation » entrepreneuriale. Ce qu'on doit protéger (des dangers) c'est maintenant l'entreprise, ses conditions de formation, sa continuité dans le temps en prenant en compte qu'elle incarne une production des *anomalies constituantes*[699]. *L'entreprise* devient ainsi une figure qui représente ce danger positif et nécessaire de notre monde : comme dans la figure de la *destruction créatrice* schumpetérienne, la régulation s'indexe au support « des nouvelles formes d'entreprendre » les droits ou libertés civiles temporairement suspendus face à la nécessité de créer un fond permettant à l'entreprise de fleurir. Les dangers que l'entreprise engendre, sont ainsi considérées, en termes *sécuritaires*, en seconde ligne comme un problème pragmatique et pas fondamentale. En somme, le *temps du marché* établit une hiérarchie des vitesses dans laquelle l'accélération technologico-mercantile prime, son frein conçu comme résultat des dégâts qu'elle cause *à posteriori*. Le temps social s'incruste ainsi dans le *temps du marché*, le « social » conçu dans le cadre d'une pensé corrective. Puis, l'homme indexé à l'entreprise, celui qui, rappelons, doit « vivre (encore) dangereusement » supposera, comme on l'a dit, la création d'un fond moral, un « être néolibéral » que nous pourrions résumer par un propos de Hayek :

---

[697] Cette introduction de l'entreprise « débloque » la possibilité même d'une *ontologie du néolibéralisme* et d'une nouvelle forme *gouvernementalité*. Comme le soulignent Thibaut le Texier et Grégoire Chamayou, en s'appuyant sur Foucault, l'ordolibéralisme pense chaque individu comme un entrepreneur classique, comme s'il s'agissait d'un capitalisme familial (ou *filial* dans les termes de Deleuze et Guattari) et donc, le jeu concurrentiel de la société doit être limité à la sphère économique. Le *néolibéralisme*, cependant, subsumera, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, l'ensemble du tissu « social » (l'individu, la famille, la communauté) dans la forme de l'entreprise, ouvrant ainsi la voie à des savoirs de gestion organisationnelle et comportementale (une forme de *gouvernementalité privé*) dérivés des savoirs de l'entreprise. Le Texier, Thibault. *Le maniement des hommes.* Paris : La découverte, 2015, p.71.

[698] Corporate Welfare State.

[699] Ce sont, clairement, des *non-anomalies* (elles le sont seulement dans le cadre général du fonctionnement de cette société qui les permet et les encourage), mais elles peuvent être lues comme telles face aux anciens cadres disciplinaires et sa normalisation ou traduction de la concurrence en un champ du « travail » mécanique définie par des vieilles mots : besoins « humains », énergie pour produire, temps socialement nécessaire.

> (…) le libéral accepte les changements sans appréhension, même s'il ignore comment seront réalisées les adaptations nécessaires. Cela fait assurément partie du « tempérament libéral » de présumer que, surtout dans le domaine économique, les forces auto correctrices du marché amèneront les adaptations requises par les situations nouvelles, même si personne ne peut prédire comment elles le feront dans chaque cas »[700]

La définition du « libéral » (d'un *sujet néolibéral*) se réfère au théoricien, mais, aussi à tous ceux qui, dans ce « cadre » (tel que dans la proposition de Lippmann ou le TINA dénoncé par Fisher) doivent « présumer » que le monde fonctionne par un marché en « pilote automatique ».

Quel type de *société* se constitue alors ?

Foucault résume, vers la fin de son cours et de manière ambiguë[701] les principales caractéristiques de la nouvelle société, ce qui nous permet de lier la fin de cette section à son début : au diagnostic d'une perte de fonctionnalité de la *discipline*. Ainsi dit Foucault :

> (…) ce qui apparaît, ce n'est pas du tout l'idéal ou le projet d'une société exhaustivement disciplinaire dans laquelle le réseau légal, enserrant les individus, serait relayé et prolongé de l'intérieur par des mécanismes, disons, normatifs. Ce n'est pas non plus une société dans laquelle le mécanisme de la normalisation générale et de l'exclusion du non-normalisable serait requis. On a au contraire, à l'horizon de cela, l'image ou l'idée ou le thème-programme d'une société dans laquelle il y aurait optimisation des systèmes de différence, dans laquelle le champ serait laissé libre aux processus oscillatoires, dans laquelle il y aurait une tolérance accordée aux individus et aux pratiques minoritaires, dans laquelle il y aurait une action non pas sur les joueurs du jeu, mais sur les règles de jeu, et enfin dans laquelle il y aurait une intervention qui ne serait pas du type de l'assujettissement interne des individus (…). (*NB,* p.265)

Les « nouvelles catégories des gens » qui apparaissent en dehors du *diagramme disciplinaire* correspondent donc à la fonction « d'optimisation des systèmes de différence » à un « jeu de différenciations (…) qui n'ont leur fonction et leurs effets régulateurs qu'à condition qu'on les laisse jouer »[702]. Et, c'est cette même fonction qui, en permettant un type de « différence », qui l'exclut une différenciation autonome (hétérochronique) de manière plus générale, en supposant qu'elle se manifestera toujours dans le cadre du « jeu ». En effet : quelles peuvent être ces « différences » au niveau d'un espace de *concurrence*, d'un espace *préventif* et ancré dans l'homogénéisation d'un point de vue temporel ? Quel prix doit payer la *société* pour que ces « différences » soient permises ?

---

[700] Hayek cité dans Clave, Francis Urbain. « Walter Lippmann et le néolibéralisme de La Cité Libre », Cahiers d'économie politique, vol. 48, no. 1, 2005, pp. 79-110.

[701] On parle parfois d'une « tentation néolibérale » Foucault. *Cf.* Zamora, et al. *Foucault et le néoliberalisme*, Bruxelles : Editions d'Aden, 2022.

[702] *NB*, p.55.

L'un de ces prix est la disparition des autres temporalités, de ces autres utopies aberrantes, des utopies fondées sur une égalité agonistique non synthétisable du point de vue des temps sociaux. Puis, dans le cadre des *mécanismes libero-sécuritaires* et sa recalibration, le coût est une extension de *l'insécurité* pour que *l'optimisation de la différence* (pour reformuler le propos de Foucault), forme de l'adaptation évolutive et de l'esprit d'entreprise, puisse surgir : *l'adaptation au marché* demande un certain travail au même temps qu'un certain renoncement. Castro Gomez revient ainsi sur la *sécurité* et le *danger* dans le néolibéralisme en soulignant que : « la création d'un "environnement concurrentiel" n'est possible qu'en démantelant systématiquement les sécurités ontologiques par la privatisation de la sphère publique. Cela signifie que le meilleur moyen de rendre les sujets "entrepreneurs d'eux-mêmes" est de créer un environnement d'insécurité généralisée »[703]. Pour que la concurrence soit pleinement possible, il faut constamment balayer (*décodifier*, *des-idéaliser*, etc.) les « sécurités ontologiques », les coutumes ou les droits, entendus, à la Lippmann, comme des éléments qui « verrouillent » l'évolution. Ce qui reste est ainsi la « négociation » à l'intérieur du nouvel espace restreint, non seulement dans la sphère technologique gouvernementale, mais aussi au niveau des discours relatifs à une *rationalité communicative* qui l'articule selon ses propres limites. A la manière du *il faut s'adapter*, ce qui reste est un fonctionnalisme qui conditionne l'invention s'impose en définissant la liberté dans le temps même d'un arrière-plan prescriptif (*libéro-sécuritaire*) comme seul cadre de légitimité des actions.[704] Et, le cadre de cette « disparition des certitudes ontologiques », en accord avec le *temps du marché* devient ainsi le mécanisme d'un moteur silencieux qui ne se donne pas seulement à palpiter dans l'économie, mais aussi sur le plan épistémique d'un savoir et une morale de *sujets-entrepreneurs* qui se doit d'être fonctionnel.

Voilà le paradoxe de ce néolibéralisme qui va à l'encontre des sécurités (au sens courant du mot) et d'un autre côté fixe le cadre d'action d'un système axé sur *l'adaptation*, d'un système que produit, dans son fonctionnement et dans son but

[703] Santiago Castro Gomez, *op. cit.* p.142.

[704] Pour reprendre les mots de Gilles Gagné sur *La condition post-moderne* : « (…) dire maintenant 'inventez et soyez légitimes' pour faire pièce à 'soyez opératoires ou disparaissez', c'est faire disparaître jusqu'à la trace du problème de l'unité de la société et de l'orientation significative de l'action au profit d'un système de négociation (…) soumis à une seule contrainte : être opérationnel ou disparaître. » Gagné, Gilles. « Lyotard et la condition post-moderne » Séminaire du 6 novembre 1991. Disponible en ligne.

« d'optimisation des systèmes de différence » autant d'inadaptés temporels comme nouveaux exclus, et, on pourrait dire, autant des nouveaux périls.

Conclusions du Chapitre 2

Nous sommes les esclaves d'un état de fait, nous sommes acculés. Nous jouons avec les cartes que le destin de la société a placées entre nos mains. Nous apportons la tranquillité, l'harmonie et le soulagement de la seule manière durable. Nous maintenons en équilibre ce qui, sans nous, sombrerait dans l'agonie générale. Nous sommes le dernier Atlas de ce monde. S'il doit mourir, au moins il ne souffrira pas ; c'est l'ultime engagement humanitaire, l'ultime obligation humaine[705]

Sous la base des éléments du chapitre précédent, nous avons tenté d'esquisser les premières lignes d'un *diagramme* des *sociétés de contrôle*. La *communication* bâtit un « cadre » d'affections, d'avenirs et d'action, en même temps que les *mécanismes libéro-sécuritaires*, orientés par la maxime de *concurrence néolibérale*, façonnent une *société* « encadrée » pour le *marché*, force historique « naturellement » évolutive qui pilote le temps humain. Les deux axes produisent ainsi des *espaces*, de *modes d'agencer* et *de différencier*, de lignes de force qui peuvent être référées à une *machine abstraite* : la *communication* comme principe gestionnaire des *machines contrôle des mots d'ordre,* et *l'interface* comme *espace d'asservissement* qui intègre l'homme, son *corps* et ses actions constituent un type « d'enfermement » particulier, de la même façon que la *libéro-sécurité* avec son fonctionnement *environnementale*, en *temps réel* et par *normativité variable*, produit un type d'espace qui compose des individus par sa « mise en *libero-sécurité* ».

Un premier ensemble de questions se pose : pourquoi définir notre « société » à partir des éléments qui réaffirment des critiques bien connues (y compris celles de Deleuze), du capitalisme, de la *société de la communication et de l'information* (voir *du spectacle*), d'une inertie *sécuritaire* guidée par la protection du marché et son gouvernement dans *l'immanence* ? Pourquoi ne pas parler des *dispositifs de communication* comme présentation ou modalité de *dispositifs sécuritaires* ? Pourquoi opérer cette division si au niveau des effets le résultat semble unique ?

D'abord, nous pourrions dire que cette division nous prévient de tomber dans des hypothèses d'une histoire des invariables, de partir, par exemple, de la *communication*, du *capitalisme* ou de la *sécurité* comme formes non historiques indépendantes. Elle nous prévient de partir des technologies comme si elles étaient une force protagoniste de l'Histoire, ou même, de l'ouverture aux « différences » comme résultat d'une tendance

[705] Stanislas Lem, *El congreso de futurología*. Barcelona: Paidos, 2005, p.32.

progressive de la « société ». Autrement dit, ces éléments nous aident à penser que s'opposer au *contrôle* c'est davantage s'opposer à des formations contingentes soumises à des logiques qui résonnent, plutôt qu'à une marche de l'Histoire ou encore, aux *effets* de ce *contrôle* que l'on observe dans un présent déjà synthétique. En somme, la division analytique, mais aussi, théorique, pointe vers comment les *sociétés de contrôle* existent dans un champ des formations contingentes où il faut reconnaître l'illusion téléologique que ses *effets* imposent. Le *contrôle*, le capitalisme et ses *mutations*, la *rationalité sécuritaire* ou le *néolibéralisme* se présentent sous diverses formes. Ne pas prendre en compte leur intégration ou résonance ferait oublier leur capacité de *capture* de toute ces composants intégrés.

Deuxièmement, notre décision ne relève pas d'un problème de systématisation, sinon de considérer que, bien que les *machines de communication fonctionnent* de manière intégrée aux mécanismes *sécuritaires*, les distinguer pour l'analyse évite de subsumer deux logiques qui se « présupposent », mais qui ne coïncident qu'au niveau des *effets fonctionnels* : chaque pôle « débloque » le domaine de l'autre, les *logiques de la sécurité* « sélectionnent » les *machines de communication* en même temps que ces dernières rendent possible le *fonctionnement* d'une *société* proprement *libéro-sécuritaire*. Mais, aussi, les *machines de communication* et les *logiques* de la *sécurité résonnent* dans un assemblage qui inclut des frictions « résolues » sous la forme d'un *litige récursif*. En effet, certaines actions qui cherchent à aller « à l'encontre » de l'excès de *sécurité* se postulent comme « correctrices »[706] par la reprise d'une rhétorique *communicationnelle* (il nous manque plus de *transparence*, plus d'*ouverture*, plus *de tolérance et participation*) et, de manière analogue, la *sécurité* est souvent évoquée afin de limiter ou réguler l'extension d'une *communication* « sans cadre préventif ». L'expression *libéro-sécurité* résume ainsi ce phénomène en explicitant la charnière par laquelle les deux logiques se complètent et se *neutralisent*, mais, plus important (c'est pourquoi nous parlons d'un *litige récursif*) en explicitant une superficie de contact et de rencontre sur le plan temporel. Que cela soit le rêve d'un monde où le *contrôle de la communication* encadre des *rapports sociaux*, avec soi, avec son « corps » ou avec *la réalité*, ou, que cela soit le rêve des mécanismes *libéro-sécuritaires néolibéraux*, la

[706] Comme le dit Gramsci dans *La cité future*, cette structure est au cœur des utopies libérales progressistes qui sont toujours conçues comme un élan de correction, comme quelque chose qui n'est pas encore autant qu'il devrait l'être, mais qui, si elle continue elle le deviendrait. Il s'agit évidemment d'un triste utopisme, mais il alimente le « si nous corrigeons ces problèmes, cela fonctionnera ».

multiplicité humaine au temps du développement technico-mercantile, la *société de contrôle*, la nôtre, cherche à pousser vers un temps qui, à force d'*adaptation*, de *synchronisation* et de *prévention,* obture des avenirs considérés comme monstrueux, opaques, obsolètes, lents. On peut ainsi définir les *sociétés de contrôle* par des figures temporelles. Sans qu'un *avenir* apparaisse comme imposé, il reste capturé tendanciellement par un principe de pilotage commun, par des opérations qui agencent le *temps/devenir* et, en somme, par cette *fonction* que Foucault appelle magistralement *l'optimisation des systèmes de différence*.

Les logiques de la *communication* et *libéro-sécuritaires* visent ainsi toutes deux à introduire la capacité d'*exploiter fonctionnellement* les *différences* et les transformer en *optimisables*. En effet, même si le *contrôle* « laisse » un espace « ouvert » à des processus de *différenciation* étrangers à la *norme stable*, ses *mécanismes* résultent en une forme de *production* des *différences amorties* et *amortissables* dans un cadre d'*oscillation* ou *capture* (*du désir, de l'avenir, de l'affection*). Les *processus de différenciation* dans les *sociétés de contrôle* se définissent ainsi par un mouvement qui remplace les forces *centrifuges* et *centripètes disciplinaires*, libère de la *normation* et introduit un nouvel *optimum variable*, une forme de pilotage des avenirs qui intègre l'arrivée du « bruit ». Puis, bien que *l'optimisation* soit souvent liée à l'optimisation des coûts (comme dans une *économie énergétique*) elle passe à inclure une ligne vouée à rendre les *espaces* (jadis disciplinaires) plus *souples*. Cela permet qu'un nouveau « jeu » puisse avoir lieu, cette souplesse révélant des forces plus diffuses, mais aussi plus *moléculariséS*. Souple est l'air qui alimente le feu, tout comme (et, certainement, de façon très différente) la pâte à modeler qui change à chaque coupe. Finalement, la considération d'un schéma *d'oscillation* introduit un principe de *fonctionnement* concret du gouvernement à travers le *contrôle* : la propre non-nécessité et le non-fondement de ce *pouvoir* qui se permet d'agir par des *réformes ad hoc*. Le paradoxe du *TINA* (mot d'ordre sur « notre histoire ») est que la « non-alternative » annule constamment des alternatives *dangereuses* et, si au niveau le plus plat du propos, la phrase se projette avec une force de *pacification*, elle est aussi la suppression violente et concrète des « alternatives » dont les conséquences ne pourraient pas être « mises au travail ».

Pour résumer, ces deux premiers axes se caractérisent par une forme de configuration d'« avenirs plus ouverts » dans un *temps unique* soutenant un plan d'équilibre dynamique, pour le moins, curieux. Une grande machine de *gestion-*

communication-adaptation capture l'agonisme des « différences » parmi les individus. Un appareil de *prédiction* de la *réalité*, parfois cristallisé dans ce que dans une gestion des « droits-réponses » se conforme comme un monde « d'identités » à gérer. En effet, on peut penser que si notre monde fait émerger des « identités » définies *comme* « différenciés » (selon un modèle *d'identité* différente de la stratégie défensive face au *pouvoir*) c'est parce que cela *inclut* sa *gestion*. Cela ne veut pas dire que notre *société* produit de « fausses différences » pour « nous diviser »[707] ni, non plus, qu'elle s'occupe finalement des « vraies différences » comme si elles étaient déjà là[708], mais qu'elle s'ouvre à un contentieux qui traduit les *différences* en *unités déjà conçues pour la gestion et la production*, excluant ainsi des *différences irrécupérables*. Le processus de *différenciation du contrôle* constitue, en somme, le moteur d'un changement dynamique, mais, à nouveau, *oscillatoire* : le cœur d'un litige qui *doit* se projeter sur la *négociation*, la *participation*, la *tolérance* et, qui encadre les logiques récursives de la *communication-libéro-sécuritaire* où les *identités* sont à la fois nouvelles et *identiques* au niveau de sa *production*[709].

C'est ainsi qu'une dernière question se pose : ne pourrait-on pas dire que notre société avec son visage *libérogène* et sa réduction de la violence de la *norme* s'avère plus *tolérable* que le *modèle disciplinaire* ?

La question est sophistique, mais, si l'on veut y répondre, on pourrait dire, d'abord, que notre *société* porte un visage *intolérable* parce que ses mécanismes contribuent à maintenir, à coups de *TINA*, un monde où la réduction de la « violence » comme devise[710] se présente sous une forme de pacification où l'inégalité et l'ingénierie

---

[707] Tel que signale Culp : « (…) le pouvoir est désormais diffus et l'antagonisme de la guerre des classes de Marx a été noyé dans une mer de différences écrasantes ». *Op. cit.* p.67. Culp s'inspire de Negri et Hardt pour qui la différenciation fonctionne comme une stratégie de division : « C'est précisément dans la mesure où l'administration se singularise et ne fonctionne plus simplement comme l'acteur d'organes politiques et délibératifs centralisés, qu'elle devient de plus en plus autonome et qu'elle s'engage plus étroitement avec divers groupes sociaux : groupes d'entreprises et de travailleurs, groupes ethniques et religieux, groupes juridiques et criminels, et ainsi de suite. Au lieu de contribuer à l'intégration sociale, l'administration impériale agit plutôt comme un mécanisme de diffusion et de différenciation. » *Empire*, *op cit.* p.332.

[708] Aucune identité n'existe en soi, elle est le résultat d'un processus, un point d'arrivée ou même, un point de torsion pour se planter face à l'interpellation du *pouvoir*.

[709] C'est une forme de lire ces « nouvelles catégories de gens » auxquelles Foucault fait référence. Nous reviendrons sur ce sujet dans la section 3 du chapitre suivant, consacrée au marketing et une forme particulière de produire « d'identités ».

[710] Cela inclut ce que l'on appelle historiquement la gauche, qui, après avoir affirmé que l'inégalité est fondamentalement violente, semble avoir supprimé (dans de nombreuses versions) le premier terme du raisonnement, en se concentrant plutôt sur les « violences » plutôt que sur l'inégalité. Un étrange mot d'ordre de « réduction de la violence concrète » sous toutes ces formes (comme s'il s'agissait du sens utopique ultime) est ainsi brandi, une utopie peut être souhaitable, mais très différente de celle qui veut faire de l'égalité ou la justice son fondement.

des différences se couronnent et se fixent : le capitalisme néolibéral ravage un monde en projetant le marché comme le seul plan « démocratique » et en laissant croire que tout ce qu'il nous reste à faire[711] est « mieux communiquer » les problèmes, les « rendre visibles », « négocier », « résoudre ». Plusieurs philosophes que nous avons travaillés[712] dénoncent ainsi une forme de *technocratie* ou *libéralisme autoritaire*[713], la haine ou la peur de la démocratie et de l'égalité[714] parce que l'irruption du murmure « désynchronisé » perturbe la croyance dans le marché et sa promesse froide du bonheur. Le monde capitaliste et néolibéral, son temps, semble fonctionner en effet, d'une manière étrangement religieuse. La théologie néolibérale, *a posteriori*, donne au *capitalisme* un fondement *presque-transcendant*, étranger à son *immanence* fonctionnelle, incarné par cette sorte de « réalisme » et « confiance » dans le marché et son modèle de la prophétie autoréalisatrice. C'est une « prophétie » qui n'est jamais accomplie, mais qui permet au modèle de poursuivre sa promesse[715]. Mais, le secret des *promesses* des *utopies néolibérales* est, justement, qu'elles ne sont pas, « auto-réalisatrices », mais qu'elles ont besoin de cette violence extrême, impersonnelle, asignifiante et constante. En reprenant les mots de Benjamin[716], la forme « croyance » propre à notre société est, comme il dit sur le capitalisme, le « culte d'une divinité jamais mûre dont toute représentation et toute pensée qui lui est consacrée viole le secret de sa maturation »[717].

---

[711] En effet, conformément à l'introduction de ce chapitre, nous pourrions dire que le *contrôle* est intégré au capitalisme ou que le capitalisme lui-même au sein de notre *société de contrôle* s'accorde avec ses logiques : peu importe ce qui vient « en premier » sur le plan logique ou quel est le *fondement du fonctionnement* de notre *société* actuel, en tant que système intégré et fonctionnel, l'évacuation de l'égalité dangereuse pour le marché, est une évidence

[712] Negri et Hardt en première, Nuñez ou Fisher, Barbara Stiegler ou Chamayou.

[713] Définie par Chamayou comme un État qui se limite (vis-à-vis du marché) et s'étend (vis-à-vis de la société). Cet État serait donc lui-même « ingouvernable » en projetant son principe de « gouvernance » sur un plan première. Néanmoins, cette critique ne doit pas être compris comme une nouveauté : l'État libéral, pour devenir libéral, de Marx à Foucault, s'est fondé sur une autorité « rationnel », refoulante et colonisatrice. La police est le cœur administratif pratique de l'État libéral, ayant nécessité pour sa création une intense répression des formes de vie « non libérales ». Ce « devenir autoritaire » peut donc être compris plus que comme un autoritarisme qui revient, comme une forme particulière latente dans le libéralisme : la particularité de l'État néolibéral est qu'il abandonne ouvertement toute fiction politique démocratique ou égalitaire en donnant au marché ce qui appartenait au « peuple », aux « individus » ou à toute autre figure légitimatrice. C'est un État sans « fictions politiques », un État purement « réel ».

[714] Le problème libéral et néolibéral est la pauvreté plutôt que l'inégalité, qui est conçue comme « naturelle ». Mais, on pourrait penser, en effet, à une utopie alternative, au sein du même monde, guidé par une planification rapportée à d'autres « dangers », rapportés dans ce cadre utopique dystopique qui préfigure une fin du monde ancré du bon côté de la prévention et de la régulation : des mécanismes sécuritaires, dont les « settings » seraient accordés de manière plus juste telle que dans un sort d'État providence 2,0. La contestation à se monde par le biais de reprendre le cadre libéral pour lutter contre l'illibéralisme néolibéral fait ce mouvement constamment. Il est clair qu'un monde moins inégalitaire ou moins répressif est hautement souhaitable, mais il reste le problème de la préservation de ce principe misanthropique qui traverse le libéralisme et selon lequel les groupes humains sont définis soit par leur égoïsme, soit par leurs mauvaises passions, soit par leur « retard ».

[715] Le marché est en crise, vive le marché !

[716] Brièvement évoqués dans la section 2.

[717] « Le capitalisme comme religion », *op cit*.

Deuxièmement, les *sociétés de contrôle* sont *intolérables*, non seulement à cause de leur fonctionnement pacificateur et homogénéisant, de leur fausse promesse, mais aussi à cause de l'encadrement des termes du *litige*. Celui-ci suppose que, si le capitalisme ou nos sociétés néolibérales fonctionnent « ainsi », cela implique qu'elles peuvent être différentes dans leurs *paramètres*. Il s'agit « d'oublier » que, même s'il n'existe pas de plan de hiérarchies causales, le *capitalisme*, la *gouvernementalité néolibérale* et le *contrôle* ont déjà formé un nœud. On promulgue ainsi que la *communication synchronisant* ou les *mécanismes libéro-sécuritaires* peuvent être « utilisés alternativement » selon des *utopies* ancrées à une « nouvelle gestion », à la *prévention* de tous les *dangers* ou *violences*, à des formes correctrices cherchant une autre version du « moindre mal »[718]. Plus ou moins ambitieux, plus ou moins proches d'un retour au *Welfare* (en « oubliant » ses conditions historiques) ces propos enferment à nouveau la *société* dans un cadre qui met en suspense l'antagonisme non synthétisable dans le rêve d'une configuration technologique. Ses réponses au présent se manifestent comme une véritable *rechute*, comprise comme désir correctif « d'amélioration ». Puis, une autre manière dont ce type de litige circulaire se manifeste (au niveau de mécanismes) est une critique parfois revendicative des *normes*[719] ou, d'autres fois, comme son refus de

[718] Un « socialisme de marché », un « cyber-socialisme » (capable de résoudre le problème du calcul de l'assignation de ressources sans marché, principal argument de Hayek et Von Mises contre le socialisme), un système de *participation-communication* plus extensif que, par exemple, par le biais de la technologie résoudrait ce vieux problème de planification de la détermination des besoins, de la demande et de l'organisation de chaînes de production et distribution coordonnée et régulées : le vieux problème soviétique dont les libéraux capitalistes s'emparent pour défendre le marché libre (c'est le cas de la collaboration de Stafford Beer au gouvernement Allende et de son utopie). On pourrait penser, par exemple, à une demande qui à travers les technologies informatiques se manifeste dans un temps très court en ordonnant les chaînes d'approvisionnement, on pourrait penser à cette demande liée à une « dépense carbone » autorisée pour chaque individu ou entreprise, on pourrait penser au calcul de l'ensemble des variables d'un marché « équitable et écologique ». La raison pour laquelle cela n'est pas le problème en soit vient simplement du fait que cela n'est pas fait pour quelque chose et que si cela était fait (même par le biais de référendums constants choisissant ce que signifie cette « justice », cette « écologie ») cela reste un problème technique que la politique excède : un problème de mécanismes de gouvernement. En résumé, il ne serait pas insensé d'imaginer une économie centralisée plus juste avec l'utilisation des technologies d'aujourd'hui, mais ce n'est pas parce que ces technologies existent que leur utilisation pour un monde plus égalitaire ou plus juste aura lieu.

[719] Bien qu'ils ne soient pas devenus évidemment obsolètes. Comme ce qui signale Foucault dans sa lecture des *sociétés disciplinaires* et sa relation avec les *sociétés souveraines,* la *discipline* dans le *contrôle* apparaît comme une composition des forces rémanentes et émergentes qui produisent à son tour une nouveauté. Le philosophe décrit dans *SP* comment l'appareil juridique souverain revient constamment en « cachant » les opérations proprement disciplinaires sous la forme d'un contrat, une technologie tant héritée comme acquérant une fonctionne étrangère à celle qu'elle avait dans le cadre des sociétés souveraines et son rapport contractuel avec le souverain. De manière analogue, dans le cas des sociétés de contrôle, l'enfermement apparaît comme une « dernière mesure » lorsqu'il n'est pas optimal, il est réservé pour certaines malades ou certains criminels « incurables » pour certaines manifestations sociales que l'on calcule comme trop « imprévisibles ». Cette complémentarité du contrôle et de la discipline évacue, comme dans les exemples décrits, le sens même de l'objectif disciplinaire de l'enfermement : en tant que contrôle absolu des processus de différenciation, l'enfermement rééducatif devient marginal parce qu'il introduit une contradiction inhérente à la « liberté » que les sociétés libéro-sécuritaires présentent comme leur devise. En somme, les opérations en temps réel et dans la contingence, un des sens de « l'ouverture » du contrôle, ne suppriment pas certaines opérations disciplinaires, mais les réforment dans leur sens fonctionnel : le pessimisme de Deleuze face aux *sociétés de contrôle* pointe donc vers le fait que ce recul fonctionnel inclut une forme d'action plus étendue.

louer un présent plus « libre » : la polémique confronte les nostalgiques d'un monde « avec de valeurs », des « hiérarchies », des « idées », des « lois »[720] ou des « transcendants » face à la célébration des logiques d'un (*néo)libéralisme progressiste* capable d'introduire des forces « pluriels » (pluriels, mais pas *multiples*) tant qu'elles étaient déjà accordées au « cadre participatif ». Entre les deux bouts du spectre, surgit le champ d'action des « améliorateurs » qui proposent un « capitalisme libérale corrigé ou régulé »[721]. On conçoit ainsi le temps à nouveau comme une *homochronie* encastrée : on pense le présent comme proche d'une catastrophe qui demande de revenir en arrière, ou bien à partir d'une illusion téléologique (poussée souvent par les *néolibéraux*) qui propose que le présent « est surgi » pour pallier les misères du passé. Dans ces deux cas, le futur se présente dans un espace de perfectibilité pour penser une recalibration technologique qui exige une prévention des « dérives » constantes : une prévention de la *lenteur* comme traduction de l'ignorance, de la vitesse incontrôlable des mouvements spontanés (tel que chez Lippmann), de la « non-participation » ou des formes *pathologiques de la communication*. Préservation et inertie, reconduction ou correction-amélioration, restauration ou parachèvement, des figures variables du même[722].

Troisièmement, les *sociétés de contrôle* montrent ses misères, car leur fonctionnement s'achève en « nous » voulant rendre des véritables « répéteurs » de ses logiques, dans le sens technologique et courant du mot. Le gouvernement par *participation-consommation*, le gouvernement *participatif*, s'étend comme une mise en forme d'un esprit d'action de petits chefs par la supposition d'un jeu à somme nulle où

---

[720] Pensons par exemple aux « nouveaux philosophes » ou aux néo-conservateurs. C'est le piège même de la société de contrôle et sa propre force : enfermé dans ce débat où les termes se mélangent et où il semblerait qu'il s'agisse de questions de « plus de régulation » ou de questions de « valeurs perdues ».

[721] À cet égard et à partir d'une lecture lacanienne, *la théorie* comme indique Sandino Nuñez, ne vise pas à résoudre le problème de la souffrance (volontarisme), forme par lequel elle s'inscrit dans un discours de « défense de la vie » qui n'est pas politique, mais proprement, machinique ou comme nous le verrons, *ergonomique*. La théorie commence à exister quand il y a un sujet entre le discours machinique et le discours politique (c'est-à-dire quand ce qui est défendu n'est pas la vie ou la non-vie, mais ce qu'est la vie) : c'est un sujet est toujours un reste entre ces deux tensions. Autrement dit, le sens émerge de la question du sens ayant un sens, c'est-à-dire dans la question même de savoir si le sens peut émerger. « L'objectivité » des violences, des problèmes, des éléments soumises à la négociation supprime ce paradoxe, et c'est pourquoi, le monde capitaliste néolibérale ne fait que « fonctionner ».

[722] En d'autres termes, les bifurcations ou les formes oppositionnelles qui émergent dans ces *sociétés* partent de leurs termes, de la même manière que chez Foucault les axes de *contre-conduite*s opposés à la *Raison d'État* ou, plus tard, au *libéralisme*, émergent aussi plus ou moins en réaction à une forme de gouvernementalité. Rappelons le passage : « Que l'on oppose la société civile à 1 « État, que l'on oppose la population à l'État, que l'on oppose la nation à l'État, de toute façon, ce sont bien ces éléments qui ont été mis en jeu à l'intérieur de cette genèse de l'État et de l'État moderne. C'est donc ces éléments qui vont se jouer, qui vont servir d'enjeu à l'État et à ce qui s'oppose à lui. Et dans cette mesure-là, l'histoire de la raison d'État, l'histoire de la ratio gouvernementale, l'histoire de la raison gouvernementale et l''histoire des contre conduites qui se sont opposées à elle ne peuvent pas être dissociées l'une de l'autre. » *STP*, p.377.

l'on perd en fonction de l'autre inadapté, où l'on gagne seulement si l'autre *s'adapte* et *participe*. La *tolérance*, telle que nous l'avons définie, s'impose ainsi comme une forme de lien qui annule l'autre, en reléguant le rapport à des paramètres définis par des médiations morales ou étatiques. Pour qu'un individu relationnel « libre et communicatif » existe, il doit constamment agir pour assurer que tous les autres « assurent » sa liberté (relationnelle et communicative) et il doit ainsi contribuer à une paix *libéro-sécuritaire* qui exige des ennemis infinis et cachés[723] : des séparatistes spectrales, des conspirateurs cachés, des « incivils » issus de quartiers jamais traversés, des violents avec des causes étranges, de gens qui parlent « trop fort ». En d'autres mots, le *temps du pouvoir* de notre *société*, tel que Foucault dit en concluant son *histoire de la gouvernementalité*, peut se comprendre comme un temps où chaque individu cherche en permanence à *s'optimiser*, mais qui cherche également *à optimiser les mécanismes de gouvernement* qui lui permettent « d'être » au sein d'une lutte pour une « démocratie » qui devient synonyme (pardonnez-nous ce lieu commun) d'une lutte pour sa « contention » non démocratique. C'est peut-être pourquoi Deleuze indique[724] que la *communication* est incapable de *création*. Elle est soumise à ce schéma propre à nos « démocraties » de la « bonne régulation » et de la « bonne communication », et, aussi naturelle ou « stratégique » qu'elle paraisse, cette logique repose sur une condescendance profondément enracinée dans le pessimisme anthropologique qui exige une *société gouvernée*. Les *sociétés de contrôle* peuvent être ainsi définies, selon cette optique, par les rapports sociaux qui se constituent dans le cadre d'une perfide « démocratisation » des tâches gouvernementales, plus que par une *étatisation*, par une sorte de *gouvernementalisation* de la société. C'est ce que nous avons souhaité souligner dans la conclusion de notre section sur Burroughs ; à son idée de transformation radicale par le *cut-up* s'opposent ces « luttes » pour la « visibilité », la « diffusion » ou même un « contrôle moral » de mots entravent le sens de sa *guérilla communicationnelle,* dont le but était d'alimenter l'imprévu, les rencontres, le hasard.

[723] Ce qu'Alliez et Lazzarato soulignent à propos de la théorie militaire peut être appliqué à la logique même du néolibéralisme en matière de *population* (comme ils le soulignent eux-mêmes) : « l'ennemi est moins l'État étranger que l'ennemi indétectable », « l'ennemi inconnu », « l'ennemi quelconque » qui se produit et se reproduit à l'intérieur de la population. Cette nouvelle définition de l'ennemi émietté, éparpillé, *essaimé* (c'est-à-dire *mineur)* émerge dans la littérature militaire après 1968. » *Op cit*, p.357.

[724] Dans une réponse indirecte à la maxime de Luhman tel que nous avons essayé de proposer dans la section 1.2.1.

Finalement, comme nous l'avons vu avec Fisher, ce que notre société exclut est une forme signifiante de la violence et d'un agonisme envers ce monde. Cela entraîne, d'un côté, une *violence asignifiante omniprésente* (celle du marché et sa *force d'adaptation*) et, d'autre part, une violence condamnée à exploser toujours « ailleurs », parfois sous une forme qui veut redevenir transcendante. Reléguée dans le schéma libéral à la gestion, véritable force hétérogène pour les logiques *libéro-sécuritaires*, la violence dans notre société a une forme « réaliste » : elle constitue la violence muette du *fonctionnement*, de la poursuite du *fonctionnement* et de cette *loi* qui se déploie sans besoin de croyance. Comme dit Lippmann à partir de son *pessimisme anthropologique*, la violence innée de l'homme dans la société néolibérale doit se « sublimer », mais, dans les faits (la sublimation persistant comme une métamorphose) elle doit être refoulée pour toujours. Reste ainsi la place pour une violence qui revient parfois sous une forme « sacrée » que, face à la violence « profane » muette et constante du marché et ses armes bien réelles essaye d'établir un autre temps « originel » ici et maintenant. Une violence souvent meurtrière qui dit que le royaume d'un autre monde existe déjà et que, par conséquent, *tout est permis*. Une violence que, face à la *panique* de ce monde, impose qu'une autre *panique* analogue doit répondre. Le cadre qui nous rend incapables de penser un monde en commun ou en litige, un monde d'agonisme avec des différences *non synthétisables*, fait ressurgir le désir du non-commun qui revient comme une violence fondatrice face au marché et à son couronnement du *fonctionnalisme*. L'échec du libéralisme surgit ainsi de son incapacité à concevoir une société qui ne peut pas être « résolue », un monde où la négation ontologique du conflit relègue la violence à un état où elle rôde toujours sans pouvoir *devenir*. En somme, notre monde ou notre *société de contrôle* n'est pas seulement celui de la violence de l'État ni même de la violence de la loi au sens classique (la violence fondatrice vouée à la préservation des normes) ; c'est aussi celui de cette violence asignifiante (que les néolibéraux considèrent, on l'oublie souvent, *juste* et *révolutionnaire*[725]) du marché, face à laquelle tout agonisme s'annule. Face à ce dernier, surgit parfois une violence meurtrière voulant établir un autre temps face aux misères de notre monde.

[725] Rappelons que pour Lippmann ou Hayek, du néolibéralisme est bien une révolution, ce que l'on oublie parfois à cause de son association plus récente (et réel) au conservatisme ou l'autoritarisme. C'est la force de la *révolution* qui anime les anarcho-capitalismes qui, par exemple, en Argentine, se sont opposés au gouvernement de gestion néo-keynésienne qui a échoué. Triste actualité pour l'Amérique latine : les révolutionnaires sont des néolibéraux et la « gauche » institutionnel devient étatique et technocratique.

En conclusion, à partir de notre première analyse des sociétés de contrôle, nous avons pu appréhender les premières pistes pour répondre à nos questions initiales. Nous sommes maintenant capables de mieux comprendre le problème du temps « produit » dans « notre » société, ce que cela implique d'intolérable, et, d'une certaine manière, d'en proposer une définition. Notre société de contrôle est celle où l'espace-temps se bâtit autour de la fonction d'optimisation (de systèmes) de différence (la différence entendue comme celle qui découle de cette optimisation) et qui, à cette fin, s'inscrit dans des mécanismes qui produisent un temps qui prévient, synchronise et optimise. Ce temps, qui représente le visage intolérable du contrôle, peut être résumé par sa force de réduction de l'hétérochronie, mais, surtout, il capture la force de la différenciation dans la logique du marché. Un marché capitaliste, certes, mais aussi un marché du consensus sujet, soumis, tout comme n'importe quel autre marché, à une ingénierie. Le cadre général des *sociétés de contrôle*, celui de la *communication* et de la *libéro-sécurité*, celui de leur temps et de leurs mécanismes de « solutions » ou « d'améliorations », nous prive ainsi d'avoir certains *problèmes*, d'un certain *droit* à avoir « d'autres problèmes ». Le contrôle pourrait même, de ce point de vue, se comprendre comme tentant de bloquer le plan *virtuel* du monde, ce sur quoi on pense aux problèmes, qu'on les théorise et qu'on les crée ; en somme, ce que le *fonctionnalisme néolibéral* ne tolère pas : ne pas vouloir « les résoudre » dans *ses* termes.

Chapitre 3
« L'homme » contrôlé : *contrôlats*, *management* et *dividuation*

1.3.0 Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons défini la *société de contrôle* à travers de deux axes (la *communication* et la *libéro-sécurité néolibérale*), une fonction (*l'optimisation des systèmes de différence*) et des « opérations » temporels (la *prévention*, la *synchronisation*, *l'optimisation*). Cependant, il reste à mettre en mouvement ces éléments afin de regarder de plus près comment la *société de contrôle divise, individualise* et *individue concrètement*. Autrement dit, établis les paramètres généraux du *contrôle*, il reste à identifier les *dispositifs concrets* et ses *effets*.

Pour cela faire, la première section de ce Chapitre fait un retour au problème de *l'individuation* à partir de ce que Deleuze désigne comme « l'unité spatiale » des *sociétés de contrôle* : le « contrôlat », un *espace* voué à la *modulation variable*. Nous faisons ainsi un bref passage par la philosophie de Gilbert Simondon afin de définir les concepts de *modulation* et de *moulage* pour les mettre en mouvement par rapport aux *sociétés* que nous opposons. Dans un deuxième moment, nous abordons ce que Deleuze conçoit comme le *langage numérique* des *contrôlats* par opposition à la « binarité » disciplinaire et moderne (normal/anormal, homme/femme, animal/humain, etc.). Le *langage numérique* remplace les *mots d'ordre signifiants* en articulant un nouveau « régime » : un *continuum de différenciation* que, comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, compose un *nouveau type « d'homme » oscillatoire*. En somme, l'analyse des *contrôlats* nous permet de traduire en termes *d'individuation* ce que nous avons conçu comme *normativité variable* : c'est un mot qui nous accompagnera dans l'analyse spécifique des *contrôlats concrets* où il sera question à observer comment et à travers quels paramètres elle fonctionne.

Par la suite, notre deuxième section cherche à identifier, des *contrôlats concrets* en revisitant des ordres de l'analyse de la *discipline* : la pénalité, la santé et l'éducation. Vers la fin du chapitre précédent, nous avons abordé le *temps du marché*, de *la prévention* et un premier type de *synchronisation* et, si l'homme se définit par sa propriété de *modulable*, s'il *s'individue* selon une *préparation pour moduler*, nous proposons ainsi dans ce chapitre affirmer que la *modulation*, au niveau technologique, a lieu à travers un type de *calcul* spécifique : de *risques* et de *dettes*. Nous analysons ainsi comment le

contrôle de ces deux *mesures* dynamiques *assujetti* et *asservi* : le *calcul des risques* et des *dettes* se déplie sur la capacité *d'affecter* et *d'être affecté* et configure un type d'existence qui débloque *une vie proprement optimisable*. Vers la fin de notre deuxième section, nous essayons de décrire comment le temps de la *dette* et du *risque* produisent une manière de se penser à travers des *technologies du soi* pour *gérer sa vie* au sein de ce qu'Olivier Razac appel des *espaces de probation* ou *assurantiel*, des autre noms pour comprendre les *contrôlats*.

Puis, notre troisième section, la plus longue, se lance à penser, en revenant encore au *PS* et aux développements de Foucault sur la *gouvernementalité néolibérale*, une figure fondamentale qu'entre *contrôlat* et *espace modelique* passe au centre de notre *société* : *l'entreprise*. Nous abordons ainsi *l'entreprise*, pas seulement en tant qu'unité minimale « analogue » à la *société* et ses institutions, mais, aussi, en tant que ce qui passe au centre de la fonction gouvernementale. La première partie de notre troisième section commence ainsi par un retour à la *gouvernementalité néolibérale* à travers la notion de *sociétés d'entreprise* pour passer après à la figure de *l'entrepreneur de soi* et du *capital humain.* Puis, cette section continue par une exploration de ce que divers auteurs proposent comme une *gouvernementalité managériale* et par une description du *processus de managérialisation* de la *société* où *l'entreprise* n'est pas comprise « comme force de production ou comme acteur sur un marché, mais comme lieu d'élaboration et d'exercice d'une rationalité singulière »[726]. Le *management scientifique*, les *théories des relations interpersonnelles* et, finalement, les *théories de l'organisation*, rassemblent des penseurs que, comme nous le verrons, conçoivent l'amélioration de la production comme forme de gagner une *guerre possible ou probable*[727] mais, aussi, des penseurs sur la *communication* et sa relation avec le *gouvernement*, des *technocrates du contrôle* (dirait Burroughs) qui donnent un nom aux « experts » de l'ingénierie voulus par Lippmann. Nous étudions ainsi[728] le *management* moderne et son devenir dans le XXe siècle et, finalement, son

[726] Le Texier, *op cit.* p.108.

[727] Une expression de Vincent Desportes qu'Alliez et Lazzarato reprennent dans *Guerres et capital* pour rendre compte (justement) d'une *nouvelle machine de guerre du capital* qui rend « le pouvoir civile et militaire » indiscernables (p.333). Nous utilisons parfois le terme de « guerre possible » pour différencier le concept de Desportes (et la récupération des philosophes) de celui que nous construisons dans cette thèse. La *guerre possible* est un mécanisme qui fonctionne dans les sociétés industrielles comme une préparation à une guerre qui peut être entre États, tandis que la guerre probable incarne, pour les auteurs, une guerre qui n'est plus « entre » États (en produisant plus que les autres) mais qui vise une préparation directe « dans la population ». Cela se traduit, comme nous le verrons, par une ingénierie sociale micropolitique et non par une simple subsomption de la population dans la production.

[728] À travers Thibault Le Texier, Grégoire Chamayou, Johann Chapoutot et Baptiste Rappin (et un moins mesure, selon certaines propositions de Gunther Anders, Lewis Mumford, Edward P. Thomson et Jonathan Crary).

rapport avec la communauté et les *temporalités du vécu, sociales, historiques*. Vers la fin de notre section, nous faisons une brève analyse du *coaching*[729], forme commercialisable de la *gestion de soi* (nom donné à une *thérapie pour les normaux* : hygiène de l'endettement et du risque, théorie communicationnelle « ontologique » pour se construire par rapport à des objectifs) qui reflète « l'éthique » (si l'on peut dire) du *néolibéralisme*. Finalement, cette section se termine par un bilan de cette longue histoire et une analyse de la transformation d'un axe de « l'homme moderne », le *travail*, vers ce que l'on pourrait considérer comme un *quasi-transcendantal post-moderne*, *l'organisation*, élément dont l'analyse se poursuit dans notre deuxième partie.

Pour finir ce chapitre, notre dernière section reprend à nouveau l'analyse du *ratio gouvernementale* en allant vers un de ces « préambules » : le *schéma pastoral*. Dans le *PS* Deleuze propose que dans les *sociétés de contrôle* « l'homme » et « l'individu » se diluent face à ce qu'il appelle *dividuation* : si le *pouvoir pastoral* se divisait en *contrôle de la masse* et de *l'individu*, les *sociétés de contrôle* supposeraient des forces étrangères à ceux qui construisaient ce binôme. L'individu, mais aussi, « l'homme » du *contrôle* (s'il peut être dit avec ce nom) ne subsisterait que comme un *homo ex data* où le second terme dissout ce qui était un principe des querelles ou contre-conduites dans le premier terme. Ainsi, après avoir abordé le *pouvoir pastoral*, ses variantes et, enfin, son retrait face à la *gouvernementalité* et à la *sécurité*, nous analysons comment cet *homo ex data* acquiert une productivité à la fois pour le *calcul des risques sécuritaire* et pour un nouveau type de *moyen de production* à partir de ce que Shoshanna Zubboff appelle *capitalisme de surveillance*. Puis, à partir de Zuboff, nous analysons, comment la figure du « berger » réapparaît dans l'ingénierie consacrée à cette forme de capitalisme et en particulier, dans une curieuse utopie vouée au contrôle des comportements : la sorte de « République » de *Walden II* de B.F. Skinner. Finalement, cette section propose que le changement du *schéma pastoral* se transforme à partir d'un modèle selon lequel *les machines conduisent l'homme*, mais où « l'homme » devient aussi un paradoxal *berger des machines* et *berger des objets*. Notre chapitre culmine ainsi avec une saute théorique, une réflexion sur la figure *l'homme* dans un monde étrange : sinon sans « homme », peut être sans « individus » dans une *société* dont on a dit souvent se « dissolvent », se « liquéfient », se

[729] Introduit par les travaux de D. Alvaro, T.Speziale et I. Mundiagurria dans *Vidas Diseñadas*.

« décodent » ses traits. Ce qui pourrait rester, après cette disparition de « l'homme » c'est une question que nous reprenons dans la deuxième partie de cette thèse.

1.3.1 *Contrôlats* : *modéliser* la *multiplicité sociale, préparer pour la modulation*

Une pierre qui roule n'amasse pas de mousse[730]

Deleuze désigne dans le *PS* « l'unité spatiale du contrôle » sous le nom de *contrôlât* : un *espace* qu'à travers des « variations » forme « un système à géométrie variable » qui opère par « modulation, comme un moulage autodéformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre »[731]. Les *contrôlats* semblent ainsi résumer la force *d'adaptation libéro-sécuritaire* du *contrôle*, l'*interface* ancrée aux *machines sémiotiques* et *l'asservissement machinique* qui fait de l'homme le récepteur d'un système dont « les mots d'ordre » varient, mais dont le rapport avec les *unités de contrôle* reste invariable. Pourquoi donc ajouter le « contrôlât » à la carte de lecture du *contrôle* ?

Les pistes introduites par Deleuze, sa définition à partir de la *modulation* et les caractéristiques que le philosophe assigne aux contrôlats sont pertinentes pour comprendre l'*individuation* en générale et, en particulier, dans les *sociétés de contrôle*. Puis, elle nous permet de comprendre une certaine conception de « l'homme » et des « individus » qui résultent des nouvelles forces que le contrôle introduit. Proposer une réflexion en termes des *contrôlats* nous aide ainsi à penser un nouveau type de *composé* au niveau de son *processus de composition,* un *sujet-objet* que sur un nouveau fond épistémique-technique devient, comme dit Foucault (et répète Deleuze) une forme de vie *oscillatoire.*

L'individuation chez G. Simondon

Dans sa thèse[732] à l'encontre de l'approche classique du problème de l'être et du schéma hylémorphique aristotélicien[733], Simondon cherche à construire un modèle de *l'individuation* centré sur les *processus* et les *opérations*[734], un modèle du *devenir* capable

[730] [A rolling stone gathers no moss] Dicton anglais attribué à la tradition latine, célèbre pour la chanson de Muddy Waters.

[731] *PS*, op cit. p.222.

[732] « L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information » de 1964, publié en 1967. Nous avons consulté pour ce travail deux publications postérieures : *l'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris : Million, 1995 [1967], et *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions d'Information et Potentiel*, Gérôme Million, 2013.

[733] De la division entre *forme* et *matière*, du schéma des *causes* et de la séparation logique entre *acte* et *puissance,* Simondon l'explique par une métaphore très claire : « Le schéma hylémorphique correspond à la connaissance d'un homme qui reste à l'extérieur de l'atelier ». En résumé, l'étude selon la méthode aristotélicienne se concentre sur les deux extrémités du processus de formation sans s'intéresser à ce qui se passe dans la formation elle-même. Simondon, *l'individu et sa genèse physico-biologique*, *op cit.* p.40.

[734] Ou même, un « principe d'opérations ». *Ibidem*, p.48.

de partir de *l'in-formé* et du *préindividuelle*. Pour le philosophe (dont les propositions rappellent à ceux du *Parménide*), une véritable étude de *l'individuation* doit ainsi se fonder sur la prémisse que « (…) le devenir ne s'oppose pas à l'être ; il est relation constitutive de l'être en tant qu'individu »[735], et, en conséquence, il propose de se concentrer sur une fenêtre de temps où ce que jadis était *matière* et *forme* apparaissent indifférenciés, un temps dérivé de poser le regard *dans le milieu* de formation et *au milieu* du processus. L'étude de *l'individuation* doit prendre ainsi en compte la réalité *préindividuelle* des êtres et se centrer sur comment, en tant « qu'événement »[736], ils adviennent : si les objets ou les êtres vivants[737] apparaissent comme *déjà formés*, c'est parce que nous voyons en eux un état « stable »,[738] mais la réalité de ce qui *est*, se montre, dit Simondon, inséparable de ce qui *est devenu* et de ce qui, dans la continuité de son existence effective, *devient* encore. En effet, pour Simondon, les êtres *s'individuent* par rapport à cette réalité *préindividuelle* et, même, *post-individuelle*, mais aussi, cette réalité intervient plus que comme un *substrat*, selon un plan dynamique d'êtres *d'une relation*[739]. Autrement dit, les êtres adviennent comme le résultat des différentes forces qui *s'actualisent*[740] selon une réunion non hiérarchique et simultanée[741] et, puis, comme transformation de ce *champ de forces lui-même*.

Le problème de Simondon, tel qu'il le pose, est donc, pour le moins dire, difficile et, pour y répondre, il crée plus que des nouvelles définitions ontologiques, une *grammaire* : en partant de la prémisse que les êtres deviennent à l'intérieur d'un jeu de *multiplicités en relation*, il conçoit que, si la réalité des êtres n'est pas celle des « composants » sujets à une mécanique linéaire, elle surgit d'un champ d'*opérations possibles*[742]. Un des propos fondamentaux de Simondon est ainsi que le *milieu* ne peut

---

[735] *Ibidem*, p.81.

[736] « (…) l'information, la singularité du *hic et nunc* de l'opération, événement pur à la dimension de l'individu en train d'apparaître. » *Ibidem*, p.47. Dans la pensée de Simondon, la singularité de tout ce qui vient à l'être (également dans un sens local ou dans d'autres ordres, comme phénomène social ou psychique) est aussi un « événement » qui apparaît selon un processus d'ontogenèse au cours duquel le potentiel de différenciation des composants est activé en donnant lieu à un nouvel être. Si *l'individuation* précède l'individu, la philosophie (ou la science) doit donc penser en ces termes, en étudiant des processus.

[737] Des êtres différenciés en fonction de leur *degré* de complexité plutôt qu'en fonction de leur *nature*.

[738] Ou, il vaut mieux dire, un état d'équilibre *métastable* : stable pendant un certain temps sous certaines conditions.

[739] *Ibidem*, p.61.

[740] Physiques et chimiques, et, dans le cas des êtres vivants, biologiques, psychologiques, psychiques, sociales.

[741] C'est un ordre relationnel qui excède la mécanique fermée des « propriétés » ou des « causes » préétablies. Autrement dit, pour Simondon, s'il y a des « causes », elles ne sont pas comprises comme conditions indépendantes, telles que chez le Stagirite, mais comme un processus à chaque fois singulier.

[742] Un ordre que Simondon appelle « allagmatique » : l'étude des opérations qui jouent dans *l'individuation*.

être compris comme quelque chose d'indépendant du *processus d'ontogenèse* : il n'y pas une série de conditions « externes » au *processus*, mais au niveau des *opérations*, un plan d'interactions (d'où l'évacuation du modèle *hylémorphique*). Autrement dit, l'enjeu du philosophe est d'étudier, plus que ce que les objets « sont » en fonction de leurs « conditions de possibilité », le processus effectif de sa formation comme quelque chose de singulier : bien que nous voyions comment une matière acquiert une forme selon un schéma qui semble toujours le même, ce qui se passe *au milieu* dépend d'un jeu d'affectations avec de petites variations et c'est justement ce point que le schéma aristotélicien, dans son abstraction, laisse de côté. Par exemple, dans le cas de la formation d'un composé physique[743], une série d'éléments (dans certaines conditions de pression et de température) déclenchent des interactions amenant à la formation d'un élément. La *matière-milieu*[744] se communique à travers des échanges qui la font changer d'état : le *milieu*, sans se différencier de la « matière » *s'active* et *active* la « matière » dans une relation *rétroactive,* car, finalement, cette « matière » sera proprement indifférenciée du propre *milieu*. Et, parce que ce *processus* a lieu dans des conditions spécifiques et dans un temps spécifique, il dépend autant de la *matière/milieu* que de ces conditions uniques de sa rencontre : ce qui était jusqu'à là « des éléments » se définie plus que par un temps fixe (celui de *matières* et *formes* et sa relation mécanique) par la capacité d'entrer dans en état de *résonance*[745], un *ordre communicant* qui arrange le *milieu amorphe* pour faire apparaître quelque chose de singulier : un tourbillon, un cristal, un être vivant là où il y avait que de l'eau, de la chaleur, de l'air. L*'individuation* d'un être se produit ainsi par *résonance interne*, et puis par *amplification* et *transduction* : dans la formation d'un cristal, ce qui entoure le *système* en formation (compris comme un *champ de potentiels)* devient, par le biais d'une dimension qui les communique (une dimension *transductive*),

[743] Simondon parle de la cristallisation et c'est l'exemple le plus connu, mais aussi de la « vaporation » [sic], de la « fusion ». *Ibidem*, p.70.

[744] Deux ordres qui diffèrent, dans les mots de Simondon, plus qu'en qualité, en « grandeur » : l'ordre micro et l'ordre macro, l'ordre atomique et l'ordre des quantités thermodynamiques.

[745] « La résonance est un échange d'énergie et de mouvements dans une enceinte déterminée, communication entre une matière microphysique et une énergie microphysique à partir d'une singularité de dimension moyenne, topologiquement définie. » *Ibidem*, p.41. Nous pouvons, de manière heuristique, considérer le phénomène de la résonance comme un instrument de musique. Par exemple, dans un instrument à cordes, les cordes accordées produisent des fréquences spécifiques qui résonnent dans le corps de l'instrument (qui est conçu pour résonner en fonction du matériau dont il est fait). Simondon fait référence à un processus plus abstrait, la résonance est l'ordre même des molécules dans un composé : elle est un arrangement spécifique de ces molécules qui fait que ce composé reste ce qu'il est en communication avec le milieu, Un autre effet intéressant de la résonance (dans les systèmes dynamiques) est que, lorsqu'elle est amplifiée, elle peut produire des effets singuliers et des dérives inattendus, ce qui, appliqué à l'individuation, explique précisément son ouverture à l'écart d'un modèle où une forme est établie (il y a des formes plus probables et moins probables, extrêmement sensibles aux conditions de formation).

une partie du *système* lui-même. Le processus commence localement et dans un plan hétérogène, mais, compte tenu de certains paramètres[746], le phénomène *agence* ou *transduit* (transmis de l'information au milieu, mais, aussi, transforme cette information dans le processus même de transmission) le *milieu amorphe* qui l'entoure. La *résonance s'amplifie* parce qu'elle n'est pas elle-même « interne » que du point de vue local du système qui *sera formé*, la « stabilité » créée s'étendant si les conditions se maintiennent. C'est la raison pour laquelle il n'est pas possible d'établir une différence (si l'on se centre dans le *processus*) entre le *milieu* et ce qui « a lieu » en lui ni de prédire l'effet d'une *résonance* et une *amplification* très sensible aux conditions.

Le concept d'*individuation,* tel que Simondon le comprend, tente ainsi, à travers cette *grammaire*, de rendre compte de ce *processus* dans lequel les êtres *résonnent*, *traduisent son énergie* et *s'amplifient* en atteignant, à un moment donné, un état *d'irréversibilité métastable*[747]*,* une *actualisation* qui limite *l'amplification,* mais qui ne limite pas cette *résonance* constante du composé qui reste comme ce qui définit un « être » dynamique, justement, parce qu'il se maintient fragilement dans cet état. Pour résumer, l*'individuation* pour Simondon n'a pas lieu entre « l'intérieur » et « l'extérieur » du système, entre des éléments et un *milieu* qui « cause » son changement : *au milieu du processus*, il n'est pas encore possible de parler d'intérieur et d'extérieur[748] ou *formes en puissance réalisées* par l'achèvement des « causes », des « sujets » et des « objets », le *devenir* est dans l'ordre d'une *simultanéité transductive*, d'un *évènement* qui aboutit à une nouvelle forme plus stable ou plus fragile, mais toujours dynamique.

Entre Spinoza (« il y a un seul individu, la nature »[749]) et Leibnitz (« le monde est fait d'individus »[750]) le philosophe présente avec sa *grammaire du devenir* une réponse au vieux problème de la *multiplicité* dans *l'unité* ou de *l'unité* dans la *multiplicité*[751] et à celui des « parties » conformant un « tout ». Il conçoit, avec sa reformulation du concept *d'individuation* (de *résonance*, *d'amplification*, *de communication*, *d'ontogenèse*, de

[746] Pour mettre un exemple très simple, la présence d'oxygène pendant un incendie.

[747] Cet état est, bien sûr, réversible dans le monde physique, sauf pour les singularités physiques : c'est la mort elle-même, comme le dira Schrödinger : « la vie est ce qui lutte contre l'entropie ».

[748] « (…) l'apparition de cette réalité du système énergétique ne permet plus de dire qu'il y a un aspect extrinsèque et un aspect intrinsèque de l'individuation ; c'est en même temps et par les mêmes caractères que le système énergétique est ce qu'il est et se distingue des autres » *Ibidem*, p.60.

[749] *Ibidem*, p.63. Nous pourrions ajouter, multiplié en « modes » et attribués infinis de la substance.

[750] *Ibidem*. On dirait plutôt avec Leibnitz « des unités ».

[751] Comme nous avons dit, le problème du *Parménide.*

transduction, *d'axiomatique*) des êtres noués à un *champ d'opérations relationnelles* et à des transformations constantes, des êtres qui existent toujours *d'après-coup* comme des *singularités*[752] et qui continuent à exister encore de manière dynamique, en devenir, contingente. Comme l'on dit souvent, pour Simondon, ce n'est pas *l'individu* qui est à l'origine de *l'individuation*, mais l'inverse et si nous parlons d'*individus* ou des êtres c'est par synthèse théorique des termes de ce processus.

En somme, poursuivant les réflexions de Georges Canguilhem[753], Simondon prolonge la question du *vivant et son milieu* par une théorie du *devenir* selon un schéma similaire à ce que Deleuze et Guattari appelleront un *agencement* : un espace *d'intensités*[754] où le *milieu* et les *sujets-objets* dérivent des *relations*[755]. Ses concepts, ici très brièvement résumés, fournissent un modèle pour penser le type des relations et de formes d'intégration et d'assemblage, de devenirs stables et monstrueux. Tout comme dans l'analyse des *dispositifs historiques* et de ce qu'ils composent, le philosophe projette ce schéma dans une *ontologie de processus* dont le moteur et l'intrant de l'analyse doit être l'invention, ce qui est dynamique, la contingence, mais aussi, une systématisation capable de rendre compte de ces *processus* afin de ne pas tomber dans une casuistique.

---

[752] En effet, comme Deleuze le reprendra plus tard, Simondon reprend Duns Scott et son *ecceité*. « Le principe d'individuation est alors source d'eccéité » dit Simondon (ibidem, p.43). Cela s'accompagne d'une histoire des composantes opératoires dans *l'individuation* : une table est faite de tel ou tel arbre dont l'histoire lui est propre (pensons par exemple aux discussions sur la possibilité de reconstruire le plafond de Notre-Dame avec des arbres jeunes ou étrangers), de même qu'un moule est le résultat d'un processus variable, même s'il est fabriqué par une machine, l'usure naturelle de la friction rend chaque moule unique. Simondon étend ce même principe (celui de la singularité) au problème des « types » : « Nous ne devons jamais considérer tel être particulier comme appartenant à un type. C'est le type qui appartient à l'être particulier, au même titre que les détails qui le singularisent le plus, car l'existence du type dans cet être particulier résulte des mêmes conditions que celles qui sont à l'origine des détails qui singularisent l'être. » Simondon, 2013, p.81.

[753] Celui qui réunit comme initiateur tous ces philosophes que de manière différente ont travaillés la relation entre homme et milieu. Voyons par exemple ce passage de *L'individuation* : « La notion d'adaptation est mal formée dans la mesure où elle suppose 1'existence des termes comme précédant celle de la relation ; ce n'est pas la modalité de la relation telle que l'envisage la théorie de l'adaptation qui mérite d'être critiquée ; ce sont les conditions mêmes de cette relation venant après les termes. » *Ibidem,* p.211. Comme chez Canguilhem, dont l'influence est perceptible dans le premier chapitre de la deuxième partie de Simondon (consacrée aux êtres vivants), la normativité apparaît en relation avec un milieu spécifique. Dans le cas de l'individuation physique et sociale, la norme individue effectivement, mais uniquement en raison de sa capacité d'amplification et non parce qu'elle répond à une normativité biologique. Rappelons aussi la conclusion simple à laquelle Canguilhem introduit dans la première partie de sa thèse, qui résonnera (parfois de manière transitive, comme dans le cas de Deleuze) chez Foucault et Simondon de manière très différente : « La pathologie, qu'elle soit anatomique ou physiologique, analyse pour mieux connaître, mais elle ne peut se savoir pathologie, c'est-à-dire étude des mécanismes de la maladie, que parce qu'elle reçoit de la clinique cette notion de maladie dont l 'origine doit être cherchée dans l'expérience qu'ont les hommes de leurs rapports d'ensemble *avec le milieu* ». Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *op. cit.,* p.50.

[754] Compris comme un espace tant *préformé* comme *performé* (tel que dans la racine « per » en latin [avec intensité],) : le « contrôle des intensités » se montre ainsi comme une tâche, proprement dite, impossible, mais qui fonctionne de manière asymptotique.

[755] Ou encore, un espace d'ontogenèse et même un espace lié à une « axiomatique » : des termes qui seront repris par les philosophes de l'*AntiOedipe*.

Que faire donc des concepts de Simondon et de sa *grammaire* ? Quelle est la relation entre elle et les *contrôlats* de Deleuze ?

Moulage et *discipline*

Après avoir défini l*'individuation* à l'encontre du schéma aristotélicien, Simondon procède avec des exemples. Pour introduire sa forme technique la plus simple, il parle d'une brique produite dans un atelier et indique, en premier, que le *moule* utilisé par l'ouvrier (ou une machine, peu importe) doit d'abord être préparé pour avoir certaines propriétés. Ce qui est identifié classiquement à une « forme » n'a ainsi rien de fixe, mais elle arrive comme le résultat d'un travail et une histoire ayant pour but d'activer une série des forces[756] vouées à faire perdurer une structure dans le temps. Puis, si l'argile comporte déjà la possibilité *d'individuation*[757], elle doit être préparée[758] afin de faire que « chaque molécule soit effectivement mise en communication, quelle que soit sa place par rapport aux parois du moule »[759]. La création d'un brique répond ainsi, entre le support à créer et ce qui *résonnera* dans ce *milieu*, au travail de prévoir un *assemblage* spécifique dans un *agencement moule-argile*. Ce que l'on appelle *moulage* se définit comme le processus de production d'un *milieu* voué à produire des stades souhaités dans des molécules communicantes : le moule « traduit son existence au sein de la matière en la faisant tendre vers une condition d'équilibre » et « interviens comme condition de fermeture, limite, arrêt d'expansion, direction de médiation »[760]. En somme, nous pourrions dire que le *moulage* est (en tant que champ d'opérations guidant un processus) un *mode de contrôle* qui prépare la *transduction* du *milieu-matière*, un entre-deux qui les connecte (une *interface*) pour guider un *processus d'actualisation spécifique* comme « direction » que, entre tous les stades possibles de l'argile, produit une brique. C'est un *processus* qui se définit par ce travail de création d'une structure de *couplage communicante* et, ensuite, par le travail préalable sur la matière pour la *préparer pour le moulage*, pour la transformer en *matière moulable*.

---

[756] « Pour donner une forme, il faut construire *tel* moule défini, préparé de *telle* façon, avec *telle* espèce de matière. » Simondon, 1995, p. 38.

[757] Ce qui est compris, dans le schéma classique comme *cause matérielle.*

[758] L'argile n'es pas une *cause matérielle stricto sensu* ni le moule une *cause formel* car « la forme pure contient déjà des gestes, et la matière première est capacité de devenir ; les gestes contenus dans la forme rencontrent le devenir de la matière et le modulent. ». *Ibidem*, p.44.

[759] *Ibidem*, p.43.

[760] *Ibidem*, p.42.

Qu'est-ce que cela à voir avec les *agencements* dans une *société* ? Que se passe-t-il si nous appliquons ce modèle à l'être « sans puissance définie » ?

Les *sociétés disciplinaires* et leurs *dispositifs biformes* fonctionnent comme des *milieu-moules* à *sujets-objets*, mais, aussi, son principe *abstrait* fait de ce qui leur est soumis la matière d'une préparation pour la propre *discipline.* En effet, comme nous l'avons dit dans le premier chapitre, la *discipline* prépare une *docilisation* de portée *générale* comme un *mode d'exister* pour les *normes :* elle consiste en une manière spécifique de faire de la matière vivante quelque chose qui peut être, par répétition et selon une certaine *ordre communicant*, *moulé*. Mais, aussi, comme suggère Simondon,[761] ce que nous appelons *disciplinaire* (même, au sens polysémique du mot) se caractérise par une sorte d'*illusion hylémorphique* : car le *moule* est identifiée à la *forme* et l'argile à la *matière*, la *réalité sociale* apparaît (tel que dans le *panoptisme*) sous l'image de rapports qui supposent (qui produisent) des pôles de fixation dans une *société* qui suppose (qui produit) des « formes » et des « matières », des *mécanismes actifs* et des *corps passifs*, c'est-à-dire, un *modèle* qui (pré)suppose un *mode d'agencer* la multiplicité dont le « rêve » répond au désir de stabilité soutenue par la séparation des deux pôles. En poussant l'analogie, la *normation disciplinaire* comme mécanisme peut être comprise à travers la vieille division des hommes « faits de… »[762] et de ce qu'on peut en faire « d'eux » (et donc, de ce qu'ils « peuvent faire »), mais, en mettant en valeur[763] une certaine capacité dynamique à *se préparer pour la norme*, à *s'adapter à la fixité* et *le saut discret*.

En somme, le *moulage* comme opération privilégie une *société* qui doit répondre au modèle que nous avons travaillé dans le Chapitre 1 : à la préparation d'un *avenir normé* par une structure du *savoir-pouvoir* qui suppose une analyse du vivant ou de l'humain

---

[761] « Le caractère actif de la forme, le caractère passif de la matière, répond aux conditions de la transmission de l'ordre qui suppose la hiérarchie sociale : c'est dans le contenu de l'ordre que l'indication de la matière est un indéterminé alors que la forme est la détermination, exprimable et logique. C 'est aussi à travers le conditionnement social que l'âme s'oppose au corps ; ce n'est pas par le corps que l'individu est citoyen, participe aux jugements collectifs, aux croyances communes, se survit dans la mémoire de ses concitoyens : l'âme se distingue du corps comme le citoyen de l'être vivant humain. La distinction entre la forme et la matière, entre l'âme et le corps, reflète une cité qui contient des citoyens par opposition aux esclaves. On doit bien remarquer cependant que les deux schèmes, technologique et civique, s'ils s'accordent pour distinguer les deux termes, ne leur assignent pas le même rôle dans les deux couples : l'âme n'est pas pure activité, en pleine détermination, alors que le corps serait passivité et indétermination. Le citoyen est individué comme corps, mais il est aussi individué comme âme. » *L'individu et sa genèse physico-biologique*, *op. cit.,* p.49

[762] Repris par Rancière et critiqué dans *La nuit des prolétaires.* Il ne s'agit évidemment pas « d'hommes de » au sens de « créés de », mais d'hommes qui deviennent pour eux-mêmes par leur capacité d'adaptation. L'analogie n'est cependant pas absurde lorsqu'on la projette dans le temps : dans toute société « d'hommes créés », ce qui compte toujours, c'est la façon dont ces hommes s'adaptent aux catégories, voire la façon dont ils s'adaptent à leur changement, les hommes étant eux-mêmes le résultat de ces mêmes catégories.

[763] A différence des *codifications souveraines* ou des mythes catégoriques des « vrais » hommes faits de… ou de…, conçus par le créateur, par son sang, par sa « propriété ».

marqué par des *disciplines* qui font de la société une « forme » divisant et divisée entre ce qui est en accord avec la *norme* et toute la multiplicité « hors norme ». Et, comme dans les objections de Simondon, ce type de *société* « oublie » que ces *processus* sont aussi dynamiques que créatifs, en oblitérant la dimension, justement, de ce qui est « processus » par la volonté de décrire/contrôler ou, en somme, *mouler efficacement* l'humain. En d'autres termes, le *moulage* n'est pas seulement un processus de *production des hommes*, mais sa force se projette aussi sur un *savoir* qui entre en *résonance théorique* sur le plan d'une composition épistémico-technique avec le modèle du *moulage* du *pouvoir* : comme il y a des techniques de *moulage* et des façons de le préparer, il y a des « sciences » du *moulage* qui constituent des *sociétés du moulage.*

Traversant ce méandre conceptuel simondonien nous revenons ainsi au temps « segmenté » et au fonctionnement du *panoptisme*, aux « avenirs sans devenir » de la *discipline* et à son *savoir* sur des *sujets-objets*. Le *moulage* incarne ce temps de la préparation, du savoir cherchant à *mouler* les hommes (et donc, à les diviser comme résultats des différentes *moules*) et rejeter les *non moulables* comme s'il s'agissait du mauvais matériel : du matériel abject pour l'usine à hommes.

Mais, nous revenons, aussi, à notre première question, au constat de Deleuze selon lequel ce modèle n'est plus opératif : qu'est-ce que finalement la *modulation* et pourquoi ce modèle individuant ne serait-il pas opérationnel dans les *contrôlats* ?

Modulation, moules variables, modélisation

Après le *moulage*, Simondon introduit le concept de *modulation* pour rendre compte des processus où *l'énergie communicante* continue active et varie (de manière qualitative). La *modulation* se traduit ainsi en organismes capables de se transformer toute en restant « eux-mêmes » dans son passage par de différents états *métastables* : le *moulage* est une forme particulière de *modulation* (une sorte de cas limite) où les êtres restent dans un stade fait pour perdurer[764].

Mais, dit Simondon, ils existent des êtres caractérisés par une existence proprement *modulable* dont l'existence est *continue* et métamorphique. L'exemple paradigmatique est l'être vivant[765], un être qui change avec le *milieu* mais qui a aussi un

[764] Comme dit Simondon : « mouler est moduler de manière définitive ». *Ibidem*, p.44.

[765] Compris comme ces êtres que dans son constant devenir se conservent. Les êtres vivants sont l'exemple d'une *modulation continue* : bien qu'ils apparaissent comme *individués* (parce que nous pouvons parler d'eux comme tel ou

pouvoir *d'agencement* propre grâce à sa capacité *d'homéostasie* (de ne pas changer si le *milieu* change), et, surtout, *d'allostasie* (de conditionner ce *milieu* en lui transformant) : un pouvoir surgit de la relation rétroactive pour changer avec son milieu et le changer dans la relation. La *modulation* est ainsi un *processus* plus général que le *moulage*, ancré fondamentalement dans la *vie*, mais, aussi, elle est un *mode d'individuation* qui excède *l'adaptation* prise dans une forme évolutive linéaire[766] : elle rend compte d'une force créatrice avec un certain degré *d'autonomie*, d'une capacité de passage d'un état à un autre qui résulte de la *puissance* d'un être à se *différencier,* à *agencer* et à *s'agencer* continuellement.

Se réfère-t-il Deleuze alors à ce type de *modulation* lorsqu'il parle des *contrôlats* et de *l'homme modulable* ?

Si, au sens strict, les actions sur les *corps en interface* dans la composition d'une *nouvelle chair* résonnent avec le concept de *modulation*, pour comprendre cette analogie de manière plus spécifique, un autre développement de Simondon est plus approprié. En effet, entre êtres vivants et briques d'argile, le philosophe introduit, un mécanisme où la *modulation* se manifeste de manière restreinte plus proche de ce que Deleuze propose dans son *PS.* C'est ce qui a lieu dans des « modulateurs » ou « moules variables »[767], des *agencements* que, entre le *moulage* et la *modulation* au sens propre, parrainent un type de *mode d'individuation* qu'à la manière de ces « moules auto-déformants »[768] reste borné par une *bande d'oscillation*. Pour poser un exemple, Simondon parle des circuits électroniques[769] capables de modifier très rapidement la forme d'un *moule* dans un temps que, même si discret, en raison de sa vitesse, apparaît comme un *continuum* : en changeant

---

tel être) ils continuent à *moduler* dans les limites que leur réalité physico-physique et physico-sociale leur permet. Une analogie courante en biologie est que les cellules que nous avons à la naissance ne sont pas effectivement les mêmes que celles que nous avons à la mort, nous sommes donc, plutôt que le même organisme, son double virtuel.

[766] Elle se différencie de la « déformation » au sens lamarckienne, la *modulation* n'est pas conduite par un principe de survivance à un *milieu* préalable, mais qu'elle surgit dans un champ de réponses ouvert au problème de la survie.

[767] Simondon, *op cit.* p.45.

[768] Comme c'est le cas pour certains objets, tel qu'un jouet mécaniquement modulable : pensons par exemple aux *transformers*, ces jeux pour les enfants faites de fils et de bois ou plastique capables d'acquérir des formes différentes dans un certaine limite : c'est un cas minimal et certainement discret de *moules variables*.

[769] Simondon parle de tubes à vide capables de réguler l'énergie potentielle, aujourd'hui nous parlerions plutôt de microcircuits faits de semiconducteurs. Nous pouvons également penser à des mécanismes encore plus simples qui préfigurent cette variabilité formative : Canguilhem parle par exemple des mécanismes de roue libre sur une bicyclette (*La connaissance de la vie*, p.127), mais nous pouvons l'étendre aux différents pignons d'un vélo avec différentes vitesses ; en bref, un mécanisme de transmission variable module la puissance d'un véhicule en général il est un « mécanisme capable de plusieurs mécanismes » (*Ibidem*). Si l'on considère que la possibilité de faire varier l'accélération fait partie de l'objet lui-même, à « l'homme à vélo » comme un agencement, il s'agit en effet d'un « moule variable » de dimension dromotechnique.

par exemple l'amplitude ou la fréquence d'un signal, on peut transmettre de différents textes sons ou images autant que l'on compte d'un *récepteur* capable de *démoduler* ces *signaux*. La *modulation* et la *démodulation* opèrent ainsi de manière restreinte, mais dans un *espace pseudo-continu* : lorsqu'un être vivant s'agence dans *des moules variables*, sa capacité de *modulation* devient r*égulable* selon des *quantums* gérés par l'*unité de contrôle* (disons, un *contrôlat*) qui impose à travers *l'interface modulante* (la machine modulatrice-démodulatrice) le sens et les états du changement.

Mais, que serait alors une *société* constituée des espaces qui privilégient la *modulation* comprise à partir de « moules variables » ou « auto-déformants » ?

L'hypothèse de *contrôlats* suppose, d'abord, que nous passons d'un modèle de *préparation à la docilité pour le moule* à un monde de *modulateurs* et *démodulateurs,* d'une préparation pour la *norme* à une préparation pour la *modulation-démodulation variable*, d'un monde des *machines disciplinaires* à ce monde ouvert de *machines sémiotiques asignifiantes* ou *libéro-sécuritaires* dont la « matière humaine » doit être constamment *modulé* et *démodulé* sur la base des « modèles » qui prévoient les résultats. Autrement dit, l'hypothèse des *contrôlats* nous ramène à une compréhension structurelle de la fonction d'*optimisation de la différence* comprise, maintenant, comme forme analogue à la *modulation* de la vie en soi, mais, selon un schéma analogue à celui de *moules variables* électroniques. Pour mieux comprendre ces propos et en quoi les concepts de Simondon et la lecture de Deleuze sont opératifs pour penser les *sociétés de contrôle*, il faut ainsi aborder les hypothèses concrètes que Deleuze introduit dans son *PS* et qui complètent ce schéma d'une *société* qui s'éloigne de plus en plus des *moules*.

Les *contrôlats*, son *langage*, ses *modèles*

Les développements de Simondon nous rapprochent à un homme *modulable* et à une *société* qui crée des mécanismes pour *contrôler* comment l'homme *module*. Et, c'est à partir de ces développements résumés que nous pouvons enfin introduire la figure des *contrôlats*.

D'abord, les développements de l'auteur de *L'individuation…* nous offrent une manière « concrète » pour repenser *l'espace-temps du contrôle*. L'introduction des *moules variables* résonne avec les mécanismes de *communication libéro-sécuritaires* et son fonctionnement en *temps réel* d'une manière générale, mais, de manière plus

spécifique, les *modulateurs* peuvent être compris, par exemple, à partir du *marketing*[770], science grise et ensemble technologique dont la « réponse au marché » est conçue comme forme de faire *moduler* ou, comme on le verra, *manager* les *désirs*. Puis, la *modulation* peut être assimilée aux formes de *travail entrepreneurial* ou à un travail dans l'entreprise qui demande la *formation continue* : à un marché du « capital humain » où *l'entrepreneur* doit se « reconvertir » perpétuellement et recalibrer ces « compétences » pour *s'adapter* aux fluctuations de « son » prix. En somme, la *production des sujets* à partir de la *modulation* implique une forme particulière *d'interface* voué à préparer les individus pour *osciller* entre états *métastables* dans un *espace concurrentiel* : comme dans la *préparation* de la *discipline* (dont l'objectif était le *moule*, l'efficacité énergétique et le saut discret), la *modulation* consiste à rendre *l'ordre communicant* de la *matière humaine* « responsive ».

Deuxièmement, nous pouvons penser la *modulation* comme une figure privilégiée par la *gouvernementalité néolibérale* et sa fonction *d'optimisation des différences,* mais, aussi par un type de « science » théorisé à côté de cette fonction. Si le marché est compris par le *néolibéralisme* comme une *force (du) vivante*, ses actions se montrent comme dirigées à « aider la vie » en faisant correspondre *le temps de la vie humaine* avec le *temps d'un marché* présenté comme un « organisme ». Autrement dit, si *moduler* comme opération est propre aux êtres vivants, gérer les forces de la vie, la « piloter » et, en termes concrets, « l'adapter », se révèle comme une modalité particulière d'organisation sociale, non seulement sur le plan technologique *gouvernemental* des *mécanismes*, mais aussi, par l'accouplage de ces mécanismes avec un arrière-plan *épistémique*. En effet, la *force d'adaptation au marché* compris comme « cosmos » ou, même, comme temps « d'un organisme » (*à la Hayek*) *résonne* avec la théorisation d'une *force d'adaptation* et des *forces adaptatives* comme caractéristique de ce que l'on peut faire avec les êtres vivants, en les faisant un sous-système du système plus large. C'est parce que l'être vivant *module* que le *contrôle* suppose que la vie peut s'accorder au « temps évolutif » du « marché vivant », *traduction théorique* à partir de laquelle émerge l'une de ses caractéristiques les plus redoutables des *sociétés de contrôle :* la composition d'un *savoir* qui assimile le schéma *d'individuation « vitale »* en concordance avec *un marché au sens ample*. En somme, tout comme les *savoirs moulants* ont supposé une *société* des *formes* et *matières*,

[770] Tel que Deleuze signale dans son *PS*. La soumission de l'homme au marketing est l'une des grandes tensions du libéralisme dans sa forme la plus « libérée » ; nous y reviendrons dans la section 1.3.3.

les « disciplines interdisciplinaires » (*cybernétiques*) de notre partiront d'un schéma de *modulation* comme arrière-plan théorique, tant du point descriptif comme sur le plan des actions possibles dans une société définie par des interactions et des comportements adaptatifs au marché.

Troisièmement, la réflexion en termes des *contrôlats* et *modulation* est pertinents à partir d'un indice de Deleuze dans le *PS* : la *modulation* a lieu à travers un « langage numérique » et, si cette caractérisation semble pointer, d'abord, vers ce qu'on comprend souvent comme « espace informatique » au sens courant[771], la proposition excède ce constat quelque peu inexact[772]. Une manière de lire ce passage au « langage numérique » est ainsi sous le signe du changement du *modèle binaire* : le contrôle s'oppose au *langage analogique* à cause de l'abandon de la polarité du système segmentaire[773], du « ne plus être afin d'être » (homme/femme, animal/homme, étudiant/diplômé, être humain/monstre, etc.). Les *contrôlats* ne cherchant pas, comme nous l'avons dit, à contenir, observer, diviser, inclure/exclure à la manière des *moules* sinon à produire ce *continuum oscillatoire* de *différenciation*. Nous pourrions ainsi dire ; en reprenant librement *l'AntiOedipe*, que l*'espace ouvert* du *contrôle* prend la forme d'un espace *pseudo-lisse*[774] que, à différence de l'*espace segmentaire disciplinaire*, agit dans une

[771] En tant qu'espace « immatériel », parfois mal nommés « virtuel » comme nous l'avons indiqué dans l'introduction.

[772] L*'entreprise*, par exemple, a des concrétisations bien matérielles, des *designs* et des architectures très « physiques ». Évidemment, du point de vue de la philosophie de Deleuze, il serait difficile de parler « d'espaces physiques » et « d'espaces virtuels » comme les termes d'une opposition, nous y faisons référence ici afin d'évacuer un certain sens commun qui comprendrait les « contrôlats » comme des éléments « virtuels » ou « numériques » au sens habituel des termes. Dans le cas des entreprises, l'ergonomie et le management, les sciences « dures » et « humains » du travail et son développement tout au long du XXe siècle inventeront des lieux de travail plus « libres », en incarnant ce principe abstrait de « l'entreprise » sous des formes concrètes architecturales soumises à une histoire : le passage des usines-prisons aux entreprises régies par une gestion moins aliénante. Cette modernisation de l'entreprise n'arrivera pas pour tout le monde et affecte plutôt les services et donc les cadres : on a ainsi les entrepôts d'Amazon où tout est chronométré à la manière de Taylor et puis les bureaux centraux à Seattle avec des bibliothèques, des jardins exotiques intérieurs, des salles de jeux.

[773] En effet, si le langage « n'est pas nécessairement binaire » la *modulation* peut être *continue* et même, elle existe par définition en définissant un champ des *petites variations* : un changement de *mode* musical intégré dans une série tonale à partir d'un élément de la série ou une variation environnementale affectant la formation d'un zygote fonctionnent comme exemples.

[774] Si *l'espace lisse* permet dans *Mille plateaux* le nomadisme, opposée à la machine étatique et à ce que nous pouvons lire, dans nos termes, comme diagramme disciplinaire, dans les textes de 1990, Deleuze semblerait dire que la production ou la gestion qualitative de l'espace est aussi une propriété des *sociétés de contrôle* : un espace donné pour mesurer le « non mesurable » sans nécessairement introduire une métrique unique. Dans les mots de Negri et Hardt : « Le capital tend vers un espace lisse défini par des flux non codifiés, la flexibilité, la continuité, la modulation et l'égalisation tendancielle (…) l'effondrement des institutions, le dépérissement de la société civile et le déclin de la *société disciplinaire* impliquent un assouplissement des stries de l'espace social moderne. C'est là qu'apparaissent les réseaux de la *société de contrôle.* » *Op. Cit.*, p.323. Des autres théoricien, par exemple Janice Caiafa ou Céline Lafontaine parleront du « collaborationnisme entre la cybernétique et la *french theory* » et rapprochent *l'espace lisse* de Deleuze et Guattari comme l'achèvement de quelque chose que le philosophes auraient contribuer à créer selon le modèle de la « contre-révolution » capitaliste. Mais, c'est en quelque sorte forcer le concept hors du contexte : parler d'un espace *pseudo-lisse* restitue la particularité de cette forme néolibérale.

dimension capable de « guider » le *devenir* en « pilotant » de processus sans mesure préalable : l'on serait capable « d'extraire », de « lire » et « d'informer » un *sujet-objet* au-delà du régime « binaire »[775] des normes. Le sens de « numérique » par opposition à « analogique », dérive d'un « langage » qui bannit « l'analogie » et devient au sens propre, *asignifiant* : plutôt que de se rapporter à un système de places ou *d'identifier des formes*, nous sommes dans un *continuum d'intensités* ou de *coefficients*, quantitative après le calcul, mais résultat d'une « mesure » qui a lieu toujours *in situ*. Deleuze propose ainsi (proche de son travail avec Guattari) que « c'est peut-être l'argent qui exprime le mieux la distinction des deux sociétés, puisque la discipline s'est toujours rapportée à des monnaies moulées qui renfermaient de l'or comme nombre étalon [pensons, à nouveau, au modèle platonique], tandis que le contrôle renvoie à des échanges flottants, modulations qui font intervenir comme chiffre un pourcentage de différentes monnaies échantillons. »[776] Et, nous pouvons en effet comprendre ce « langage numérique » comme ce qui traduit la « valeur » d'une *devise flottante* : c'est une monnaie (de valeur variable) qui s'indexe sur une relation dynamique et qui projette donc un homme-devise dans une « bande *oscillatoire* et *modulable* »[777]. En somme, il ne s'agit pas que l'homme soit « frappé » sinon plutôt, de dire qu'il fonctionne « comme une monnaie contre les autres » : la « valeur de l'homme » devient pleinement relationnelle, relatif à un *calcul dynamique* et donc, proprement « numérique ». Puis, ce « langage numérique » permet de comprendre un autre phénomène dérivé de la « préparation à la modulation » : ce que nous pouvons appeler un fonctionnement par *modélisation*. Si les *sociétés disciplinaires* peuvent être appelles *société du moulage* grâce à l'intégration des mécanismes avec un savoir qui rendait opératives des lois descriptives et productives des *moules*, de même, la *société de contrôle* peut être lue à partir des *techniques de modélisation* que, loin des *normes*, achèvent son *fonctionnalisme* par des *fonctions de probabilité co-existantes*. En effet, comme nous l'avons dit, le processus *d'individuation* par *modulation* et dynamique et la *modélisation* apparait ainsi comme le travail d'anticipation qui essaye de rendre

[775] Nous reviendrons sur ce point, auquel Deleuze a selon lequel « le langage numérique du contrôle est fait de chiffres, qui marquent l'accès à l'information, ou le rejet » (*PS*) dans la dernière section de ce chapitre. Concrètement, il s'agit d'une question de binarité (accès et non-accès), mais il ne s'agit plus d'une question de binarité au sens de norme/hors la norme.

[776] *PS*, p 233.

[777] Nous disons bande au sens de cette « bande de flottation » dans laquelle le taux de change variable d'une divise « flotte » : la monnaie change dans sa valeur relationnelle potentielle, mais cette valeur est la base sur lequel la propre monnaie est définie. De même l'homme variable, comme nous le verrons, change en fonction de son risque et de sa dette (et de ses flux analogues).

compte du composant chaotique (de la nature « entropique » de la société comme formule Lippmann) dont l'objectif, est de connaître *en temps réel* les *inputs* et *outputs* indépendamment de ce qui se passe dans la « boîte noire » informationnelle[778]. Ce que nous appelons *modélisation* surgit ainsi des *modèles* co-existants avec une *réalité première*[779], mais qui, comme intrant pour les *modèles* subordonne *l'optimum* de son *contrôle* à la possibilité de prendre constamment des intrants sans pouvoir restreindre la contingence : la force de la *modélisation* ne réside pas dans le but de produire une stabilité tyrannique, mais dans la force créatrice qui permet de récupérer les variations et les intégrer pour le pilotage. Les termes de la discussion dans une *société de contrôle* sont ainsi résultants de la fonctionnalité des différents « modèles », des discussions fondées sur l'hypothèse de la façon dont un *système humain* réagira selon des prédictions où la *fonction* prédomine, les éléments (hommes, groupes, sociétés) pensés comme « boîtes noires » où ce qui intéresse ce sont les effets des actions et la nécessité de guider le processus selon ce que le *rêve du pouvoir* du jour considère comme souhaitable. En somme, la *modélisation* introduit une sorte de monde plus réel que le réel (une *réalité*), puisqu'elle n'est pas justement une *représentation* soumise au « langage analogique » et ses points de fixation signifiante, mais un schéma d'opérations muets[780], numériques, propres à un monde autonomisé et analogue au marché-cosmos, bien qu'il soit difficile de modéliser et prévoir ses fluctuations.

Comment alors résumer les *contrôlats*, son *langage numérique*, ses *modèles*, sa *force modulante* ?

Les *contrôlats* sont voués, d'abord, à rendre la matière humaine *modulable continuellement* : à *préparer*, à *adapter,* mais à jamais *adapter trop*. À côté de l'impératif *d'être toujours à l'ordre* surgit celui de *ne pas suivre trop les ordres* parce que l'instabilité peut conduire à une forme optimale et potentielle propre au « jeu ». Comme dans la *discipline*, nous sommes confrontés à un paradoxe : si dans un sens, les forces centripètes et centrifuges produisaient un mouvement pour *être* et « *ne plus » être*, dans les *sociétés*

[778] Comme dit Dupuy : « Les modèles ont donc une vie propre, une dynamique autonome découplée de la réalité phénoménale. Dans son activité modélisatrice, le savant projette son esprit dans le monde des choses. Les énormes succès de la modélisation scientifique sont comme un témoignage que l'esprit est à la fois distinct de la matière, et adéquat à elle » Dupuy, *op cit*, p.21.

[779] Dans les mots de Dupuy : « Le fait d'abstraire la forme des phénomènes, et, par-là même, de se rendre capable de repérer des isomorphismes entre domaines différents, c'est la démarche modélisatrice par excellence, c'est la démarche scientifique même. ». *Op cit*. p.34.

[780] Michel Serres, dans son Hermès, formule ce caractère du fonctionnalisme en disant que « le modèle s'émancipe du sens ». *Op cit.* p.212.

de contrôle, les forces se tendent pour que l'on soit adapté, mais jamais « trop adapté » ou « trop moulé ». Puis, le langage *numérique* rende compte de la manière dont une *modulation continue* peut varier au sein de *modèles* que loin d'un système segmentaire (fonctionnant par une série d'analogies binaires : « tu es/tu n'es plus », accorde à la norme/hors norme) enferme de manière particulière les individus dans le tourbillon d'un mouvement dont le but est de le *piloter* dans la contingence afin de produire des effets optimaux. Les *contrôlats* et les éléments que nous avons identifiés résument ainsi le *fonctionnement* des *espaces du contrôle*, mais aussi, parce que la langue est l'espace des « mots d'ordre », ils résument une nouvelle forme *d'impérativité en action* qui n'a pas besoin des *normes* préalables ni *d'enfermement* pour *savoir*. Une conclusion pourrait pointer ainsi vers un monde « non-binaire » plus « libre », mais, rappelons-le, nous sommes dans une analyse de *dispositifs* et encore, des *fonctions* de stabilisation d'une société.

Il convient ainsi de voir de plus près les formes de *calcul* de ces *contrôlats* qui fonctionnent à travers des *modélisations* et un contrôle relationnel de l'*homme-devise* afin de penser en termes plus concrets commente le *contrôle* s'incarne dans notre société.

1.3.2 *Calcul de dettes, calcul des risques*

Le savoir médico-psychologique procure un code scientifique d'objectivation des différences. Quant au souci d'exhaustivité, il trouve le moyen de se réaliser avec l'examen systématique des populations. Le reste c'est-à-dire le fait d'assigner à ces individus constitués en flux statistiques un destin social homogène est une question de volonté politique. Jusqu'à présent, de telles possibilités technologiques sont demeurées sous-employées. Mais il existe des signes nourrissant la crainte qu'on puisse aller beaucoup plus loin[781]

Actualiser : calculer la valeur actuelle d'un flux monétaire qui se réalisera à une date ultérieure en tenant compte de la dépréciation dans le temps de ce flux[782]

Pas des *barrières*, par des *catégories*, pas des *normes* : l'*enfermement disciplinaire* laisse la place aux *contrôlats* et, afin de nous approcher à sa présentation effective, à ses caractéristiques concrètes et à son *fonctionnement*, nous pouvons commencer en pensant les *mutations* qui ont eu lieu pendant la « crise des milieux d'enfermement »[783] : une « crise », ou, plutôt « des crises » itérés, qui peuvent être lus comme un mouvement constant de *modulation* de ce qui auparavant étaient les *institutions disciplinaires*. Et, c'est un mouvement qui suppose un double changement.

D'abord, bien que les *espaces d'enfermement* ne soient pas disparus, ils ne peuvent pas être pensés comme les mêmes[784] : l'enfermement subsiste plutôt comme un reste face aux nouvelles logiques, selon un mouvement de *dissolution* et *réassignation de fonctions*. Puis, les nouveaux *espaces-dispositifs*, les *contrôlats,* opèrent, comme nous l'avons dit, par *assouplissement* et *effacent* de ces *binômes* que jadis les *espaces d'enfermement* composaient. Et, comme dit Deleuze, bien que dans ce processus les binômes tendent à disparaître, son éclatement configure un champ où ce qui était « enfermé » se généralise : s'il n'y a plus de « catégories », tout se projette sur le plan d'une *capture*.

Comment décrire les *contrôles* concrets, ses mécanismes *modulantes* et cette *capture* ?

---

[781] Castel, Robert. *La gestion du risque*. Paris : LEDM, 1981, p.133.

[782] « Actualiser » ; Dictionnaire Larousse en ligne.

[783] *PS,* p. 241.

[784] En effet, cette transformation répond à « la crise des institutions », parallèlement à un mouvement général qui établit la réforme comme une forme constante de gestion. Comme le souligne Deleuze, au moins depuis les années 1970, des appels répétés et de plus en plus accélérés à « réformer l'école, réformer l'industrie, l'hôpital, l'armée, la prison » (*PS*) fonctionnent moins comme de réformes (au sens de donner une nouvelle forme) que comme de modulations qui confirment la forme du « modulateur » calibré au goût de chaque période.

Deleuze signale, d'abord, que les peines substitutives en « milieu ouvert »[785], les assignations à résidence ou à une certaine zone, l'interdiction à réaliser des activités concrètes[786] remplacent la prison ferme : à partir des années 70s ils s'articulent toute une série de mécanismes indexés à une mesure considéré plus efficace pour concevoir les peines : le *calcul des risques*. Puis, il indique que « l'homme enfermé » laisse la place à un « homme endetté », assujetti à un *atermoiement perpétuel*[787]. La *dette*, vieille forme de subsumption ou de traduction de la *puissance* dans le temps[788], passe à fonctionner, au centre des « institutions » comme un élément technologique de régulation des possibles, sinon, comme une modalité privilégié de la peine. En suivant Deleuze, on peut ainsi penser que le *risque* et la *dette* sont des dimensions fondamentales pour commencer à penser le *fonctionnement* des *contrôlats* comme répondant à un *principe de calcul* qui *modélise* concrètement (technologiquement) l'avenir par *prévention* et *assurance*, par *les dettes et les risques* et par la création des *sujets à risque et en risque*, *endetables ou finançables*.

Dette capitaliste et contrôle du *temps d'existence*

Le capitalisme est probablement le premier cas de culte qui n'expie pas la culpabilité, mais l'engendre[789]

Rappelez-vous que l'argent est de Nature prolifique. L'argent peut engendrer de l'argent, et sa progéniture peut en engendrer d'autres, et ainsi de suite (...) Rappelez-vous ce dicton : le bon payeur est le maître de la bourse d'autrui. Celui qui est connu pour payer ponctuellement et exactement à l'heure qu'il a promise peut, à tout moment et en toute occasion, réunir tout l'argent dont ses amis peuvent disposer[790]

Qu'est-ce qu'une dette, d'ailleurs ? Une dette n'est que la perversion d'une promesse. C'est une promesse corrompue à la fois par les mathématiques et la violence[791]

---

[785] La tendance à « l'ouverture » des institutions existe au sein même de la *société disciplinaire*, mais le contrôle la généralise. Dans les mots de Foucault dans *SP :* « Tandis que d'un côté, les établissements de discipline se multiplient, leurs mécanismes ont une certaine tendance à se 'désinstitutionnaliser', à sortir des forteresses closes où ils fonctionnaient et à circuler à l'état 'libre' ; les disciplines massives et compactes se décomposent en procédés souples de contrôle, qu'on peut transférer et adapter. » *Op cit.* p.213. Ce qui change dans les *sociétés de contrôle*, ce n'est pas cette tendance à la « désinstitutionalisation » ou « re-institutionnalisation souple » qui s'accélère, on doit penser plutôt que le processus devient le modèle même de *l'espace*.

[786] Le contrôle de la communication avec certains individus ou vers certains pays, la circulation par certains endroits, la participation à certains événements, l'achat de certains produits, l'usage de certains services sont quelques exemples.

[787] *PS*, *op cit*, p.220

[788] La dette subsume, mais la capacité même de s'endetter est une forme de pouvoir.

[789] Benjamin. *Le capitalisme comme religion*. *Op cit*, p.11.

[790] Franklin, Benjamin, « Advice to a Young Tradesman », 1748 (en ligne).

[791] Graber, David. *Debt, the firts 5000 years*. New York: Mellville housing publishing, 2011, p.102.

Figure ancien associé à la *faute*[792], relation de dépendance qui *affecte* par la *crainte* d'être soumis à une procuration, vol de l'avenir ou (comme dit David Graeber), *promesse corrompue*, la dette pose des problèmes pour un devoir universel et nous renvoie à la dimension relationnelle et contingente du pouvoir : chez Kant, par exemple, elle déséquilibre une morale autonome, car la relation de crédit ne dépend pas exclusivement du *sujet*[793].

Sur le plan historique, c'est Nietzsche qu'aborde la dette dans sa dimension *sociale* : comme forme « première » de moralité, la relation créancier-débiteur établit un lien qui précède *l'échange* car elle configure un rapport entre les hommes selon une carte de codifications qui prédéfinissent les termes des échanges futurs et donc, de la puissance (social) de s'affecter les uns aux autres[794]. La dette est ainsi pour Nietzsche ce qui fonde d'une certaine manière un type de « société » selon une présentation de la relation différée avec les générations passées et futures. La *promesse/dette* constitue l'incarnation vivante de la mémoire des peuples ou des « races » : la force de la dette ne se résume pas à un plan synchronique stable parce que, face à la possibilité de la faire coïncider avec une condamnation, elle n'appartient pas exclusivement à la logique circulaire de la faute[795] mais qu'elle permet d'entreprendre un chemin vers le passé comme moyen *d'exhumer* les puissances latentes. Autrement dit, la *dette comme héritage* est pour les vivants une lourdeur, mais, si elle se restitue comme une *décision* (justement de payer ou ne pas payer, de subir les conséquences), elle se projette sur un litige temporel ou même, elle devient puissance de reconnaitre « d'autres dettes »[796]. En somme, loin du modèle d'un sujet autonome mais aussi d'un calcul « utilitaire » ; la *dette* pour Nietzsche est un rapport

---

[792] Outre la signification religieuse, comme le soulignent souvent les germanistes, la dette et la faute (*Schuld)* partagent un fond sémantique.

[793] Nous suivons ici la lecture de Nathalie Sarthu-Lajus : « Selon la conception kantienne de la morale qui a influencé toute la morale moderne occidentale, le devoir et la faute fondent un rapport à l'autre médiatisé par la loi et supposent l'autonomie du sujet qui se soumet ou refuse de se soumettre à la loi que lui prescrit sa raison. Contrairement à cette compréhension kantienne de la morale, la dette établit une relation de dépendance du sujet à l'endroit d'un autre et sous-entend que le sujet n'est pas en mesure de se donner la loi à lui-même. Cette dépendance peut déterminer un rapport de pouvoir contraignant ou exprimer un attachement amoureux libérateur. Dans tous les cas, la dette remet en question le principe de suffisance du sujet, son autonomie. » Paris. *Éthique de la dette* : Puf, 1997, p.96.

[794] Comme résume Lazzarato, pour le philosophe et contre un mythe anthropologique souvent évoqué par le libéralisme : « (…) le paradigme du social n'est pas donné par l'échange (économique et/ou symbolique), mais par le crédit. Au fondement de la relation sociale, il n'y a pas l'égalité (de l'échange), mais l'asymétrie de la dette/crédit qui précède, historiquement et théoriquement, celle de la production et du travail salarié [c'est-à-dire, des contrats d'échange] » *La fabrique de l'homme endettée. Essaye sur la condition néolibérale*. Paris : Éditions Amsterdam, 2011, p.53.

[795] Comme dans le cas de la « dette infinie » vers Dieu introduit par le christianisme.

[796] Et, même, « d'autres *autres* » auxquels l'on doit quelque chose : les anciens, Dieu (aussi que *des dieux*) ou la société, mais aussi, la Terre, la Beauté, la Justice ou l'Amour que les anciens nous ont légués.

vivant : elle est une sorte de *legs en action*, un billet à ordre en litige. La force de la *dette* se projette, sous l'égide de la décision, comme la création d'un passé : comme *le choix d'un héritage*, comme la force de ce qui retourne en transformant.

Cependant, cette lecture générale de la dette n'est pas pleinement opérative pour comprendre le modèle de la *dette capitaliste* où la relation de crédit s'inscrit (selon les termes de *l'AntiOedipe*) dans des processus de *décodage-recodage*, de *déterritorialisation/reterritorialisation* qui aplatit sa puissance historico-sociale, une caractéristique qui peut être envisagée à partir du statut de l'*argent* dont la « valeur » se présente comme *abstraction réelle*, comme ordre du *fonctionnement* dans une société où la dette n'est plus « signifiante », mais, non plus, une traduction du temps de travail[797]. En effet, d'abord, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, *l'argent* incarne le *fonctionnement* d'une *non-croyance partagé*, car le caractère dit « fiduciaire » peut être compris, dans un cadre *réaliste* comme une *loi/argent* dont la force dérive de marcher *parce que ça marche*, sans passer, comme dans les mythes économiques, par la « confiance ». Puis, si la dette est, dans le mythe libéral, une sorte de traduction du « temps de travail » lié à des échanges « pas encore réalisés », sa matérialisation en devise et la capacité asymétrique « d'endetter » ou de « s'endetter », de *moduler une dette* ou de la calculer « individuellement » la dette future, la présentent comme un mécanisme constant plutôt qu'ancré à un temps-valeur, à une forme de gouvernance possible. Comme dit Marx, l*'argent-dette* dans le capitalisme devient *une* avec « l'homme », avec sa chair, ou même, avec son *temps d'existence* selon un pouvoir qui coordonne les puissances et qui devient, potentiellement, pérenne[798]. La dette devient, en somme, une traduction des *puissances calculables*, synchronisables, relationnels et variables, une forme de lire des rapports sociaux qui cache, par son « abstraction », l'historicité propre à la « socialité » du capitalisme en configurant un système des dettes objectivées, immanentes et potentiellement infinies[799]. Comme dit l'auteur du *Capital* dans un passage célèbre :

> Dans la relation de crédit, ce n'est pas l'argent qui est transcendé dans l'homme, mais l'homme lui-même qui est transformé en argent, ou l'argent qui est incorporé en lui. L'individualité humaine, la moralité humaine elle-même, est devenue à la fois un objet de commerce et la

[797] Mythe classique de la relation travail-temps nécessaire de production-valeur ajoutée-rémunération, mythe de la dette comme temps physique d'un échange différé.

[798] L'argent est « la manière de rendre la dette infinie » comme affirment Deleuze et Guattari. *AO,* p.233.

[799] Dans les mots d'Alliez et Lazzarato le capitalisme est ainsi : « la seule formation sociale qui fait de l'illimité de la monnaie le principe même de son organisation. (…) [ce qui] qui amène l'État à jouer un rôle de régulation monétaire de plus en plus important en relançant son devenir-immanent au niveau même des "contradictions" de l'accumulation. » *Op cit*. p.47.

> matière dans laquelle l'argent existe. Au lieu de l'argent, ou du papier, c'est mon existence personnelle, ma chair et mon sang, ma vertu et mon importance sociale, qui constituent la forme matérielle, corporelle, de l'esprit de l'argent. Le crédit ne résout plus la valeur de l'argent en argent, mais en chair humaine et en cœur humain.[800]

L'argent incarne ainsi plus qu'un retardement d'une somme à régler, une homogénéisation de *puissances* (aussi positives que négatives) et donc, une mesure dynamique de ce qui devient possible dans un système de dettes où son sens historique s'aplatit et devient justement « réel »[801]. Comme résume Lazzarato, proche de Deleuze et Guattari, la *dette* fonctionne dans la *société capitaliste* comme une relation de domination avec la particularité de se traduire comme un *flux* qui peut *prévoir/produire* de *comportements* : « (…) les techniques de la dette se doivent de neutraliser le temps, c'est-à-dire le risque qui lui est inhérent. Elles doivent anticiper et conjurer toute bifurcation imprévisible des comportements du débiteur que l'avenir peut recéler »[802]. Ou, comme il dira avec plus tard Lazzarato avec Alliez (par rapport à la monnaie dans la cité grecque) :

> La monnaie n'est donc pas un simple « capital » économique, dont témoignerait son origine marchande. Entre les mains de « l'État » qui en institue l'usage et qu'elle contribue à instituer à son tour, elle a moins une fonction de redistribution que de reproduction élargie des positions de pouvoir dans la société. Si bien que la monnaie et la continuation de la guerre civile par d'autres moyens, plus politiques, qui inscrivent pour tous dans le jeu du pouvoir la « vérité » de ce qu'on doit, de ce que ça vaut.[803]

En somme, l'*argent/dette* dans le capitalisme est une mesure ou même, une *technique objectivée* (extériorisé, *neutre*) du contrôle du *temps d'existence*, sa gestion par les États et les banques pouvant être pensés comme contrôle du *temps/argent/puissances* qui configure les rapports sociaux immanents au capitalisme. Alliez et Lazzarato concluent ainsi que les *flux d'argent* sont au fondement des *flux de dette crées*[804], et même, des *flux des guerres* (y compris de guerres civiles) : « la financiarisation contemporaine pilote la guerre civile globale en commandant à toutes ses polarisations »[805]. Sous la base d'une observation de Foucault[806] dans son étude de la

---

[800] Marx. « Comments on James Mill » dans *Collected Works* ed. Clemens Dutt, S/D (en ligne).

[801] Cette notion marxiste et critique sera reprise au XXe siècle dans la traduction de l'homme et de l'argent comme facteurs de communication imbriqués : dans le schéma de communication, on dira (par exemple Luhman) que l'argent est un « potentiel » politique parce qu'elle est capable de générer des possibles et de les produire structurellement en fonction de la politique économique.

[802] *Op cit.* p.135.

[803] *Op. cit*. p.41.

[804] Dans les mots des auteurs : « La monnaie est d'abord monnaie-dette, créée ex nihilo, qui n'a aucun équivalent matériel sinon dans une puissance de destruction/création des rapports sociaux. » *Guerres et capital*, *op cit.* p.67

[805] *Op cit*, p.13

[806] Dans *La Volonté de savoir*.

monnaie dans la société grecque (reprise aussi dans l'*Anti-Œdipe*[807]) les auteurs rendent compte de la gestion de la dette/argent par les États et les banques comme une forme de *contrôle gouvernemental* : l'émission de monnaie, le plein emploi et le *Welfare* qui l'accompagne ont subsumé, par exemple, la population dans une « guerre pour la production »[808], la dette et l'Etat opérant pour *organiser cette guerre*. Ensuite, la poursuite de ce mécanisme dans les *États néolibéraux* répondrait à la maîtrise des guerres concrètes, mais aussi d'une guerre *au sein de la population*[809] qui, par les politiques monétaires (hausse ou baisse du taux d'intérêt, émission, réchauffement ou refroidissement) régule la réalité sociale effective. Pour poser un première exemple évident, l'émission de la monnaie-dette (formalisé après Breton Woods), l'augmentation de la dette fédérale des États-Unis a accompagné les investissements dans le complexe militaro-industriel[810] (les dépenses publiques financées par le *New Deal*[811] et son plein emploi ayant été largement orientées vers la fabrication d'armement[812]) tant qu'au le plan des technologies gouvernementales, l'extension de l'État de *Welfare* a subsumé la société à un système de dettes propulsé par les banques et les managers : la gestion de la guerre extérieure[813] s'est composé avec une stratégie de contrôle de la *guerre civile possible* où à la coordination de la production d'armes a succédé la coordination pour la pacification et l'organisation de la *population* comme « arrière-garde » endettée, employé et, à la limite, « amenée à vivre » par l'État en collusion avec les entreprises. En somme, la dette (publique, négative ou positive comme dans les allocations ou subventions) a fonctionné, dans les États capitalistes (historiquement) comme une stratégie sociale concrète et centralisée

[807] *Guerres et* capital, *op cit.* p.233.

[808] Comme nous verrons, au sein d'une extension d'un type de managérialisme qui considère le Welfare comme extension du domaine de l'usine. C'est une proposition que nous développons dans la section suivante dédié à l'histoire du *management*.

[809] Nous revenons à ce concept dans la section suivante.

[810] Pour Graeber, un fonctionnement qui traverse l'histoire : « (…) l'argent moderne est basé sur la dette publique, et les gouvernements empruntent de l'argent afin de financer les guerres. C'est tout aussi vrai aujourd'hui qu'à l'époque du roi Philippe II. La création des banques centrales a représenté une institutionnalisation permanente de ce mariage entre les intérêts des guerriers et des financiers qui avait déjà commencé à émerger dans l'Italie de la Renaissance et qui est finalement devenu le fondement du capitalisme financier ». Graeber, *Op cit.*, p.366.

[811] « Comme si les Grecs avaient découvert à leur manière ce que les Américains retrouveront après le New-Deal : que de lourds impôts d'État sont propices aux bonnes affaires » dissent Deleuze et Guattari en reprenant l'analyse de Foucault. *AO*, p.234.

[812] Les capitaines de la sidérurgie, des chantiers navals, des transports, des entreprises « nationalisées » puis restituées avec des réparations.

[813] Sous le modèle d'une *guerre totale* projeté sur la production et l'efficacité productive comme nous le verrons dans la prochaine section

d'organiser la multiplicité de *puissances*[814]. Puis et en allant plus en arrière (pour poser un autre exemple) la conjonction *guerre-dette* accompagne les différents processus de « colonisation interne » des états américains. Au Cône Sud, « l'achat » de terres aux populations indigènes a eu lieu par le biais de crédits *imposés* que pendant la « conquête du désert » de la deuxième moitié du XIX siècle ont fonctionné comme manière de subsumer la *population* aux logiques du capitalisme et son temps « rationnel »[815] : à une « morale », à la *division du travail*, à l'impératif de se rendre productif pour payer les dettes, bref, à une forme de *gouvernementalisation* qui retrouve aujourd'hui, par exemple, son moment originel de violence dans la lutte pour une « terre » qui ne serait pas conçue comme capital ou propriété. En résumé, la *(dé/re) codification* de *l'argent* du *temps d'existence* ou même *du désir*, par le biais de la *dette/finance* a façonné activement l'État capitaliste (Alliez et Lazzarato sont allés jusqu'à considérer la triade *monnaie-dette-guerre* comme des éléments *ontologiques* du *capitalisme*[816]), la *société*, ses *rapports* (et, comme on le verra ses *désirs*).

Mais, ce caractère structurel et structurant n'est pas le seul que l'on peut tirer de la relation indiquée par les auteurs. En effet, si nous nous éloignons de la thèse générale d'Alliez et Lazzarato et revenons aux *sociétés de contrôle*, nous pouvons considérer que la *dette capitaliste* a configuré un mode particulier de *gouverner* que, par le biais de la sécurité et ses mécanismes se configure par des *dispositifs* (*contrôlats*) qui gèrent et composent des individus par le « contrôle des bifurcations », même en « temps de paix ». Comment alors penser les *sociétés de contrôle* par rapport au *temps de la dette* ? Comment rapporter cette analyse au *fonctionnement* (plus que du capitalisme ou des États) à des *dispositifs concrets* ?

Moins d'enfermement, plus de dettes

Comme nous avons vu, une première stratégie pour penser la dette surgit d'une analyse historique du *Capital*. Cependant, pour rester proche de notre objet, nous pouvons penser comment la logique de la dette (capitaliste, monétaire, inscrite dans la

[814] Nous reviendrons sur cette notion lorsque nous aborderons le *taylorisme* et le *management* dans la troisième section de ce chapitre.

[815] La logique de la dette (monétaire) est, en effet, pour les auteurs, une décodification issue d'une « accumulation primitive continue » : « au centre comme à la périphérie, l'accumulation primitive est la création continuée du capitalisme lui-même ». *Guerres et capital*, *op cit.* p.50. Curieusement, Arendt a également souligné ce phénomène lorsqu'elle a affirmé que l'accumulation « primitive » est un « péché originel répété » ; Arendt se réfère plutôt aux processus de colonisation interne des États européens, mais l'observation est très similaire en ce sens à celle des auteurs.

[816] *Op cit*, p.17.

gouvernementalité néolibéral) se projette sur des *dispositifs concrets* ou sur des *institutions*. Nous proposons ainsi de commencer cette analyse à partir du statut de la pénalité dans les *sociétés de contrôle*, un ordre que, comme dans les *sociétés disciplinaires*, rend compte d'une logique étendue à d'autres *espaces*.

Nous pouvons ainsi comprendre la *dette* dans notre société à partir de trois points. D'abord, elle couronne la *négociation* comme mécanisme de *calcul* et « *d'auto-contrôle* » selon un *optimum fonctionnel*, afin de *différencier* et *gouverner* les individus. Puis, elle se configure comme stratégie *sécuritaire responsive*, de *contrôle* à « ciel ouvert » qui ne concerne pas seulement avec les « enfermés », mais toute la *société*. Finalement, le *temps* que la dette régule se traduit en *préparation pour pouvoir s'endetter/se financer*, incarnation technologique de la force historique *d'adaptation* que le néolibéralisme veut mettre en place pour gérer « le cadre du marché ».

La première caractéristique du *calcul de dettes* dérive ainsi d'une extension de la *négociation*. Comme nous avons dit, dans les années 70 s et 80s[817], ils prennent l'ampleur des modes de punition à travers des peines alternatives : lorsque le condamné est considéré comme une « victime de sa situation »[818] (par opposition à sa version « irrécupérable »[819]), il lui est ouvert la possibilité de *participer* pour évaluer sa punition ou la *négocier*[820]. Les peines alternatives surgissent ainsi comme contrepoids des sanctions durs, mais elles rendent aussi les condamnés « victimes » et « victimaires » : responsables actifs de son propre salut. Autrement dit, comme s'il s'agissait d'un *calcul d'impôt*[821] dont la valeur positive est le *risque* et la valeur négative, la capacité de réduire des risques futurs, le condamné doit « refinancer » constamment sa « dette envers la société », tant que, pour le système pénal, si un « faible danger » est constaté (si le risque

[817] D'abord aux États-Unis, puis en France, ces réformes pénales sont arrivées en Amérique latine au cours de la dernière décennie, et si elles ne sont pas appliquées, c'est plus à cause du zèle punitiviste qu'à cause de la critique qui se déploie ici.

[818] Razac, *op cit.* p.9. Comme on le dit souvent, « la société est en dette » avec les « jeunes des quartiers problématiques ».

[819] À la manière de la peine de mort, reste de la *société souveraine* qui perd la dimension du spectacle publique, mais dont le fondement évoqué par ses défenseurs a parfois un sens économiciste (il ne faut pas dépenser les impôts avec des prisonniers condamnés à vie), la prison dans les *sociétés de contrôle* serait le dernier recours lorsque le « risque de rechute » est trop élevé. Il s'agit d'un investissement bien calculé : lorsque la modulation est considérée inefficace, on revient aux technologies rémanentes.

[820] Cette évaluation, contractualiste est asymétrique : le condamné « peut choisir la prison » ou tenter de renégocier la peine, mais il est clair que sa position n'est pas égale à celle de l'accusation (sauf en cas de délation dont la « réduction des dommages » se justifie).

[821] Un *handicap* qui lui est désigné ou un *potentiel de collaboration* pour attraper un criminel plus important.

qu'il porte ne dépasse pas un certain seuil), il est plus *optime* de *négocier* que de risquer les problèmes que la prison produit[822].

La peine dans le *néolibéralisme* où, comme dit Foucault « l'économie est créatrice de droit public »[823], se reconfigure ainsi comme un calcul d'*investissement-bénéfice*[824] tant du condamné comme du système : c'est un mécanisme par lequel la *négociation* remplace la jurisprudence et bloque la force virtuelle[825] du *droit*[826]. La première caractéristique de la dette dans l'ordre pénale résulte de cette « ouverture » à la *négociation* comme *participation*, de l'extension d'un *fonctionnalisme* qui *assouplie* mais qui, en même temps, dilue la force créative ou contestable des *lois* : la dette est désormais au centre d'un contrôle *autant modulable qu'inchangeable* dans son indexation au *coût de la peine*, paramètre ultime qui fait « moins couteux » de se déclarer coupable.

Deuxièmement, de même que la pénalité peut être rapportée à l'endettement, celui-ci peut être projeté, en lisant les termes à l'inverse, sur toute la *société*. L'endettement a en effet une productivité *libéro-sécuritaire* et devient un mécanisme de régulation des comportements, ou même, le moteur pour les produire : la dette monétaire, sa production ou sa promotion, est une manière très ancienne de subsumer les sujets à une procuration, mais ce phénomène ne découle pas simplement d'une peur d'être endetté, mais du fait de l'extension d'une vie à crédit qui s'impose comme modalité pour survivre. Autrement dit, le *calcul de la dette* passe au centre d'un mode de vie en soi : « si la figure de la discipline était le travailleur-prisonnier, la figure du contrôle est le débiteur-addict[827] » dit Fisher[828], « la dette fonctionne comme une prison, un mode d'enfermement, en forçant les gens à calculer les risques de leurs actions d'une part, et en les tenant pour

---

[822] « École du crime » ou des « radicaux » l'emprisonnement est considéré comme un processus qui engendre des « externalités négatives ». Mais, aussi, l'on essaye de l'éviter le plus possible vu le *coût de l'enfermement*.

[823] *Op cit.* p.86.

[824] Prenant parfois la forme explicite d'une dette : parfois comme dans une amende à plusieurs termes ou dans les cas le plus graves, la forme d'une tutelle ou un blocage financier. Il s'agit d'une tendance à l'échelle européenne qui, en particulier, en 2022, est destinée à être accélérée en France par « la loi d'orientation et de programmation du ministère de l'Intérieur ». En Espagne, en 2014, la « loi de protection des citoyens », appelée à l'époque par ses détracteurs la « loi bâillon », est passée par un processus similaire en établissant un schéma minutieux de sanctions pécuniaires pour différents types de manifestation publique.

[825] Rappelons, potentiellement, la voie du droit étant « révolutionnaire » dans sa productivité.

[826] La force virtuelle des lois et l'interprétation créative qui crée un précédent en changeant le futur.

[827] Fisher renvoie probablement à la vision de Burroughs selon laquelle les drogues, comme nous l'avons déjà dit, représentent le modèle de contrôle par excellence : la *participation* au monde implique de « choisir les stimuli désirés » comme s'il s'agissait d'une *nécessité*.

[828] Étant le « prix à payer » pour consommer ce monde, c'est-à-dire, pour y être, devoir participer au système de dettes. *Op cit.* p.25.

responsables de l'autre » ajoute Jason Read[829]. La disposition à l'endettement s'étend ainsi comme logique avec un signe *positif* (productif), comme une « possibilité de s'endetter », que, plus que comme une situation contingente, fait de la dette un rapport constant à ce qui devient *notre temps*. En somme, la dette se présente comme une *punition/bénéfice toujours à venir*[830], comme châtiment *en attente du crime*[831] : l*'homme enfermé* est remplacé (comme dit Deleuze) par un *homme endetté* de la même façon que son double solidaire, l'*homme financé*, contraint par l'autre face du mécanisme, se définit par sa « liberté » d'avoir des dettes[832]. C'est un *homme endetté/financé* qui n'est pas soumis à une obéissance directe, mais que, par l'intériorisation de la « logique du débiteur-addicte » (comme dit Fisher avec peu de gentillesse) *vit* la *dette/financement* comme un moyen de réguler son existence ou même, de se « contrôler ». La seconde caractéristique de la logique du *calcul des dettes* découle d'une généralisation du contrôle, au-delà du système pénal, étend les *mécanismes de préparation* ou de la *gestion d'une dette à vie pour pouvoir vivre*. Et, comme dans l'ordre de la pénalité, cette logique transforme ceux qui sont soumis à elle en « victimes » et « victimaires », en *responsables* de la *modulation de sa propre peine* et donc du *calcul* de ce qui serait convenable : la *prévention par/de la dette* « se molécularise » comme impératif *d'hygiène existentielle et vitale*[833].

Troisièmement, le *calcul de dettes* apparaît, dans son intégration avec le plan historique que le néolibéralisme théorise, comme une *force civilisatrice*[834], comme une force du progrès qui coordonne le jeu d'un marché qui « sélectionne » de bons débiteurs[835]. Si cette logique choisit des gagnants et des perdants, ce sera parce que le « jeu » naturel du marché fonctionne par équifinalité et s'ouvre aux manières créatives ou

---

[829] Read, « Le *PS* comme préface. », *Op. Cit.*, p.6.

[830] L'emprisonnement pour dettes a « disparu », à la suite de différentes luttes, aux États-Unis en 1833 et en France en 1867. C'est précisément la manière dont les dettes contemporaines sont gérées par des organisations financières qui mettent les débiteurs sous tutelle, les soumettant à une relation quasi féodale.

[831] *Cf.* Deleuze et Guattari. *Kafka, pour un littérateur mineur,* Paris : LEDM, 1975.

[832] « (…) des signes de puissance du capital, des flux de financement, un système de coefficients différentiels de production qui témoigne d'une force prospective ou d'une évaluation à long terme, non réalisable *hic et nunc,* et fonctionnant comme une axiomatique des quantités abstraites. » *AO*, p.271.

[833] Comme signale David Graeber, dans une société de la dette, elle devient objet d'un contrôle *vital*, en reprenant Margaret Atwood et de manière comique : « l'endettement est la nouvelle graisse » [Debt is the new fat]. *Op cit,* p.379.

[834] Comme dans notre exemple sur la « Conquête du désert », en comprenant que le « désert » c'est ceux qui y habitent.

[835] Prenons par exemple la proposition d'un « économiste humaniste », Neil Ferguson, cité par Graeber : « La pauvreté n'est pas le résultat de l'exploitation des pauvres par des financiers rapaces. Elle a beaucoup plus à voir avec l'absence d'institutions financières, avec l'absence de banques, et non leur présence. Ce n'est que lorsque les emprunteurs ne peuvent échapper aux griffes des prêteurs que lorsqu'ils ont accès à des réseaux de crédit efficaces (…) » dans Graeber, *op cit.* p.389.

différentes de payer et ils surgissent ainsi dans la *mythologie néolibérale* des héros de la concurrence, des *surfeurs de la dette*, figure paradoxale des anomalies qui confirment le système de *risque/endettement* par leur capacité à « innover » *malgré une dette considérée parfois impayable*. La dernière caractéristique de *calcul de dettes* est que, en plus de se projeter sur la pénalité et sur le temps des possibles individuels, elle se projette aussi comme une sorte de fond *évolutive*, comme un moteur de la production de *différences* comprises comme *capacité d'adaptation*, de *surfer* les *dettes* à l'époque du marché souverain.

Finalement, tant dans le cas du condamné comme de celui qui « ne l'est pas encore », la *dette/*le *financement* est un *flux* qui *régule la vie* et *son temps*, mais, aussi, nous pouvons dire qu'elle configure, *in fine*, un espace des rapports sociaux qui sont aussi comprises comme un *marché de consensus* marqué par la *forme-négociation*. En effet, qu'il s'agisse d'une « dette envers la société », « d'une dette de la société envers une certaine "population" », ou d'une dette toute courte pour pouvoir vivre, sa logique l'établit comme véritable gestionnaire administratif du futur, comme une manière *fonctionnelle* de réguler un « jeu » de *différenciations économico-sécuritaires* qui sont, dans l'espace générale de la société, une traduction asignifiante et réglable des *différences sociales* toutes cortes.

En somme, le *calcul de dettes* et sa logique temporelle incarnent une première présentation des *espaces de contrôle* compris comme un *espace de différenciation* résultante des actions de ce *calcul* qui va de *l'individu à la société*. Comme dans notre développement sur Fisher, la dette se *molécularise* et opère au niveau *subjectivant* en modelant une *forme de vie réaliste* (par opposition à la *croyance/confiance* dans un autre monde[836]) qui borne une existence « détournée par le crédit (…), car il s'agit bien d'une anticipation d'une action à venir dont le résultat ne peut être garanti à l'avance »[837]. Puis, la dette se projette, en plus que sur la dimension *individuelle*, sur un *temps collectif de la prévention* où la *perfectibilité de sa régulation* résonne avec des *utopies du pouvoir* présentées dans le chapitre précédent. En effet, la dette constitue un *espace d'affection*,

[836] Comme dit Lazzarato : « La croyance/confiance ou disposition à agir peut se dire de deux manières différentes. Dans un cas c'est la croyance-habitude et dans l'autre, la croyance-confiance (ou foi) qui provoque l'action. Dans le premier cas, le monde est déterminé, achevé, tout est déjà donné, de sorte que la croyance est la croyance dans des croyances déjà établies. Dans le second cas, celui qui nous intéresse, le monde est en train de se faire. Il est incomplet, indéterminé, et cette incomplétude et cette indétermination font appel à notre puissance d'agir et cette dernière à la confiance. » Lazzarato*, Op cit.*, p.111.

[837] Lazzarato. *Op cit*, p.92.

elle *actualise* et *réactualise* des *possibles* et *encadre* un rapport à ce temps qu'avec violence, bâtit un monde « sans alternative » où, il vaut mieux dire, où *le contrôle de la dette* est une matrice restreinte d'alternatives. Finalement, si la dette configure des rapports sociaux, elle le fait en assignant à qui « l'on doit payer » (comme nous l'avons dit, la dette peut-être envers les ancêtres, l'humanité, la nature), la particularité des *sociétés capitalistes néolibérales* résultant de cette dette « argentique » qui se présente, perfidement, comme une sorte de « droit » ou même, ajoute Graeber, comme une forme d'émancipation [*empowerment*] où la « salvation » surgit d'une « correction » fondée sur une ambiguë « dette envers la société »[838]. Comme s'il s'agissait pour la « société » de *recalculer* ou *administrer* des dettes du *marché de consensus*, la *gestion des dettes* traduit *l'antagonisme*, même, historique, comme problème des *impayés* envers un groupe recalé, comme problème de *refinancement*, comme un rappel à « la réorganisation des dettes » ou à la reconnaissance « d'impayés cachés »[839]. Dans sa limite, ces appels récupèrent la force de la *dette* et la réintroduisent dans son fond historico-social (annulé par le capitalisme et son manque d'histoire), mais aussi, comme *contreformes*, elles s'appuient (souvent) sur un désir de *correction* ne dépassant pas le plan de *l'administration*, de l'argent et sa traduction en *puissance unique*[840].

Quel serait donc le problème de cette récupération ambiguë ? Pourquoi cela nous ramène-t-il finalement (et malgré les torsions) à nouveau au *TINA* ?

Si le lien social est pensé comme *dette* d'une « société » ou des « parties » d'elle envers d'autres, ce lien se configure finalement par une structure des impayés infinis (par exemple, d'une majorité sur une minorité, d'un peuple sur un autre[841]) selon un modèle de réparation et de recalibrage que, dans son devenir, se perpétue comme un système de dettes et de créances administrées par un tiers. Ceux qui aujourd'hui recouvrent leurs impayés peuvent être ceux dont on considère qu'ils ont trop reçu dans un monde où il y

[838] Graeber reformule la dette infini chrétien en termes séculaires ; « Nous commençons avec une dette infinie envers quelque chose appelé "société". » *Op cit*, p.437. C'est le présupposé théologique qui est au cœur du système de la dette et qui traverse les « sociétés » et lui permet de traduire une relation sociale en une relation de dette monétaire dans un système de correction « moral-économique » (comme dit Graeber en citant Auguste Comte).

[839] Graeber cite le discours de Martin Luther King de 1963 (« I have a dream ») et montre comment, même dans les endroits les plus insolites, le crédit et la dette réapparaissent comme les termes d'une action politique : « Nous sommes venus dans la capitale nationale pour encaisser un chèque. (…) L'Amérique a donné aux Noirs un chèque sans provision, un chèque qui est revenu avec la mention "fonds insuffisants". » op cit. p.373.

[840] Il est indéniable que les *contreformes* montrent toujours d'une certaine manière l'opérabilité du pouvoir, elles en émergent comme son inversion

[841] Ce qui parfois, dans un vocabulaire propre à la dette, est conçu comme « privilèges ».

aura, l'on suppose, toujours quelqu'un à recouvrer. Et on *rechute* ainsi dans un monde où l'antagonisme se traduit en un flux qui redevient, à chaque fois, *asignifiante* où *l'inégalité* devient paradoxalement constitutive du système : chacun aura le temps de voir, éventuellement, sa dette recouverte (ou d'obtenir son financement) dans un modèle de perfectibilité qui fonctionne par l'identification et l'administration des « dettes cachées » à côté de « privilèges », des impayés à côté de « trop perçus ».

En somme, la *dette* dans notre société permet une logique opératoire des rapports coordonnée avec sa temporalité et son rêve d'adapter les individus au temps d'un marché au sens ample, le chemin vers la reconnaissance « d'autres dettes » hétérogènes à sa logique constituant une force de résistance qui recode et restitue, mais qui le fait seulement de manière partielle. En effet, si ceci se projette sur l'administration étatique, l'on tombe dans le danger de considérer que le problème est celui d'une redistribution perpétuelle fondée sur une inégalité aussi perpétuelle que, sous la forme « argentique », les gouvernants doivent reconnaitre, gérer et reproduire.

Société de dangers et *calcul des risques*

Les *flux de dettes* et sa régulation, se montrent comme une forme privilégiée de comprendre ce qui permet de *moduler l'existence* des individus dans les *sociétés de contrôle*. Et c'est ainsi que, si nous regardons de près, on trouve un autre visage solidaire au *calcul de dettes* et son implémentation technologique : si l'endettement fonctionne comme résultat ou traduction des possibles en *argent*, ce type de *calcul* se montre comme solidaire à une mesure qui le fonde : le *calcul de risques*, métrique qui rend compte des termes préalables de la *négociation.*

Qu'est-ce que donc le *calcul de risques* et quelle est sa relation avec la *dette* ?

Une première réponse est évidente : comme pour le taux d'intérêt/bénéfices d'un prêt, la *dette* s'empare aux *risques* d'impayés ou pertes. Cependant, afin de voir comment ce sens économique se traduit dans un type de fonctionnement social, il est à nouveau nécessaire de considérer le *risque* du point de vue pénal.

Comme nous avons introduit dans le chapitre précédent, Foucault signale que la gestion de la délinquance par actions punitives se voit remplacée, avec l'introduction des

mécanismes libéro-sécuritaires, par des actions *responsives*[842] et *environnementales* de *prévention* qui font coïncider le *fonctionnalisme pénal*[843] avec l'ordre économique[844]. Et, pour que ces *actions* puissent avoir lieu, le premier suspect pour cette analyse est, comme dit Foucault, plus que le *risque*, le *danger*.

En effet, les mécanismes *libéro-sécuritaires* mesurent des *dangers environnementaux :* le *danger* des quartiers avec « certaines caractéristiques », le *danger* des « certaines populations » (ou de « certains étrangers »), le *danger* des « individus » *par rapport* aux autres. Depuis la naissance de la notion contemporaine *d'ordre public*, la *sécurité* calcule des *dangers* comme traduction technologique de la figure de l'ennemi et agit sur la *population* pour éviter la propagation d'une « maladie sociale » souvent incarnée par un antagoniste interne (par l'immigrant en fonction de son origine ou de sa « race »[845], par l'ennemie politique infiltrée). En somme, les mécanismes sécuritaires établissent des *coefficients de dangerosité*[846] et fonctionnent, du point de vue des « dangereux », à la manière d'une *dette préalable :* l'on doit prouver, quand l'on vient de *ces quartiers* ou *ces pays* (quand l'on porte certains traits physiques ou quand l'on est *dans une certaine situation*) que finalement *on n'est pas si endetté par le danger qu'on porte*.

Néanmoins, la notion de *danger* est plutôt un résultat ou même, une forme « idéel » qui précède un *calcul* qui se présente plus clairement dans la notion du *risque*. En effet, si la *dangerosité* suppose des catégories d'*individus probablement dangereux*, le *risque* se projette sur des probabilités issues d'un « jeu » qui relève de la *population*

---

[842] « (…) toutes les distinctions qu'il y avait, qu'on a pu introduire entre criminels nés, criminels d'occasion, pervers et pas pervers, récidivistes, ceci n'a aucune importance. On doit pouvoir admettre que de toute façon, aussi pathologique, si l'on veut, que soit le sujet à un certain niveau et vu sous un certain angle, ce sujet est jusqu'à un certain point, dans une certaine mesure "responsive" à ces changements dans les gains et les pertes, c'est-à-dire que l'action pénale doit être une action sur le jeu des gains et des pertes possibles, c'est-à-dire une action environnementale. » *NB*, p.264.

[843] La loi trouve son fondement dans ses « effets » sur l'ensemble de la société (elle est fonctionnelle) : comme le montrent les discours de la sociologie du droit de l'après-guerre. Nous pouvons le résumer avec la formulation ironique de Foucault sur ce que Gary Becker considère un crime : « (…) j'appelle crime, toute action qui fait courir à un individu le risque d'être condamné à une peine. » *NB*, p.256.

[844] Bien que la prison classique n'ait pas évidemment et encore disparu, privatisée dans plusieurs pays pour optimiser son coût : outre les États-Unis, où elle est un phénomène omniprésent, on peut citer la France et l'Amérique latine, où la privatisation est généralisée depuis les années 1980s.

[845] Par exemple au sens du positivisme lombrosien et darwiniste du XIXe siècle ; c'est ainsi qu'ont été conçues les règles d'immigration contre l'anarchisme en Argentine en 1902 (loi de résidence des immigrants) et 1910 (loi de sécurité sociale).

[846] Qui s'emparent de la naissance même de la discipline d'État et de la police comme force de contrôle statistique qui décrit Foucault dans *STP*. C'est aussi ce que souligne Armand Mattelart pour qui « l'homme moyen » défini par les statistiques comme un « homme calculable » : « prolégomènes des débats sur l''homme délinquant' et l'irruption dans la cité des foules et des publics ». Mattelart, Armand. *L'invention de la communication*, Paris : La découverte, 1994, p.11.

dans son ensemble et des *corrélations possibles*[847] : le *risque dérive d'une modélisation* de la *société* qui précède *l'identification individualisante* ou même, *un danger spécifique*. Comme indique Robert Castel le *calcul des risques* « (…) s'agit moins d'affronter une situation déjà dangereuse que d'anticiper toutes les figures possibles de l'irruption du danger »[848]. La notion de *risque* ne peut pas ainsi se résumer à des « dangers » taxonomisées, mais, plutôt, elle est le noyau à partir duquel il se produit le répertoire prolifératif des « dangers probables » : comme nous l'avons dit le danger est un résultat probable, tandis que le *risque* est une *modalité de mesure*. C'est pourquoi, sur le plan *gouvernemental*, le passage de la criminologie compris comme étude de la déviation rapportée à une *norme* à la notion du *risque extensif* et *impersonnelle* apparaît comme une forme qui habilite des actions considérées souvent *discrétionnaires* (ou, comme signalent plusieurs auteurs, *illiberales*) : comme un principe productif des lois, décrets, ordonnances, ou, dans un sens plus ample technologies dissuasives *d'intimidation*[849] selon un *risque* qui s'ouvre pleinement à la contingence et à la reformulation plastique[850]. En somme, le *calcul des risques*, différemment d'une gestion des *dangers* fonctionne comme un principe « virtuel » et proprement productif qui configure une *société des risques* tant positifs comme négatifs : *tout* peut se présenter comme un *danger* et, si l'on parle encore de *criminalité* ou *délinquance*, ceci n'est pas compris à partir des *réglementations identificatrices* sinon grâce à ce calcul dynamique où les figures ambiguës du *crime possible* se multiplient.

Une fois de plus, nous nous trouvons sur le plan d'une *modulation* comme source d'un ordre, à la limite, pénal : un ordre ancré à des *risques variables* qui font que *nous soyons tous déjà coupables*[851], « l'atermoiement illimité » de la logique de la dette, ressurgissant dans le *calcul des risques* et rappelant aux parcours ubuesques des

---

[847] « Ce calcul des risques montre aussitôt qu'ils ne sont pas les mêmes pour tous les individus, à tous les âges, dans toutes les conditions, dans tous les Lieux ou milieux. Il y a donc des risques différentiels qui font apparaître, en quelque sorte, des zones de plus haut risque et des zones, au contraire, de risque moins élevé, plus bas en quelque sorte. C'est-à-dire qu'on peut ainsi repérer ce qui est dangereux. Il est dangereux [par rapport à] la variole, d'avoir moins de trois ans. ll est plus dangereux [par rapport au] risque de variole, d'habiter dans une ville qu'à la campagne. » *STP*, p.111.

[848] *Ibidem*, p.78.

[849] Dans son sens étymologique assez transparente : « introduire de la peur » à partir d'*in* et *timere*, dérivé en « temor » (crainte) ou « timorato » (timide, qui craint d'agir) en espagnol.

[850] La notion de *risque* lie son aspect éminemment sécuritaire à l'aspect productif économique, et il n'est donc pas étonnant, comme nous l'avons dit, que la libéralisation économique s'accompagne alors d'une tendance à obérer le principe libéral de « moins d'intervention de l'État ».

[851] On peut penser, par exemple, à la figure ambiguë du « radicalisé » appréhendé avant le crime. La figure laisse la question de ce qui est effectivement « radical ». Plutôt que la paresse journalistique ou policière, cela répond à la logique du *risque indéfini*.

personnages de Kafka[852]. La différence ici est qu'il ne s'agit plus de l'arbitraire de la bureaucratie, de la norme ou de l'autorité, mais de l'arbitraire d'un *modèle* qui n'a pas plus de lois que sa capacité de *calcul asignifiant*, des « lois » obscures et difficiles d'identifier, car sujettes au changement. La figure du criminel, se généralise ainsi dans les *sociétés de contrôle*, le *risque* devenant une *traduction pénale* de la *mesure du temps de la dette* que nous devons tous négocier à chaque moment[853]. Et, comme nous ne le verrons plus loin ni le *calcul de dettes* ni celui *de risques* ne se limitera pas à l'ordre pénal mais qu'il sera également présent dans d'autres institutions, notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation.

Risque, santé et gestion de la population : maladie et statistique

Le calcul dynamique de *dettes* et de *risques* se présente comme un mécanisme concret de *contrôle*, de *modulation de l'existence*, de *mise en forme* des *espaces*, la gestion pénale sécuritaire étant capable de rendre compte d'un modèle d'exclusion qui dirige la vie de ceux qui sont « inclus ». Et, comme pour la prison, nous pouvons penser que ces mécanismes se prolongent dans une continuité à cet ordre qui divise (bien que, différemment au modèle binaire), dans une société, entre *le normal et l'anormal* afin de corriger des « pathologies sociales ».

Comment donc articuler la notion de *dette* et de *risque* avec les institutions ?

Après avoir partiellement analysé la pénalité, nous pouvons penser à la santé, le domaine propre du « pathologique ». Une première réponse est ainsi évidente : notre *société* privilégie la *gestion préventive,* car elle est considérée plus *optimale* que les soins. En effet, en basant les actions sur un calcul des *malades probables*, dans la gestion en santé, la « production » d'un *stock* de médecins ou des équipes est remplacée par un *flux modulable* accordé au nombre des *patients futurs à risque* afin d'économiser les coûts des interventions possibles[854]. Puis, dans l'ordre de la santé mentale, depuis les années 70s,

---

[852] Et au système de jugement de *précrimes* qui décrit Phillip K. Dick dans « The Minority Report » de 1956.

[853] Foucault analyse comment l'évaluation du risque économique et individuel incarne, en effet, une logique générale : « Le criminel, c'est toute personne, enfin il n'est traité que comme n'importe quelle autre personne qui investit dans une action, qui en attend du profit et qui accepte le risque d'une perte. Le criminel, de ce point de vue-là, n'est rien d'autre et doit ne rester rien d'autre que cela. Dans cette mesure-là, vous voyez que ce dont le système pénal aura à s'occuper, ce n'est plus cette réalité dédoublée du crime et du criminel. C'est une conduite ; c'est une série de conduites qui produisent des actions, lesquelles actions, dont les acteurs attendent un profit, sont affectées d'un risque spécial qui n'est pas simplement celui de la perte économique, mais celui du risque pénal ou encore de cette perte économique qui est infligée par un système pénal. » *NB*, p.258.

[854] De la démocratie en pandémie : santé, recherche, éducation. Paris : Gallimard, 2021, p.18.

les asiles psychiatriques sont remplacés par des cliniques de secteur[855] que, soumises aussi à une *gestion prévisionnelle*, doivent fonctionner par un calcul des *malades probables*, afin de calibrer les moyens des cliniques, son nombre, sa localisation, ses ressources[856]. En somme, la gestion de la santé se guide par un principe *d'efficacité préventive* pour lequel le *calcul des risques* est la technologie de prédilection.

Néanmoins, comme pour la pénalité, cette première dimension s'accompagne d'une mutation de la notion de santé introduite par l'extension du *temps du risque* : par une nouvelle configuration du *malade et du sain*, du *normal et de l'anormal*. En effet, comme propose Robert Castel[857], à partir de la fin des années 60s, le « mouvement de desenfermément de la psychiatrie » a paradoxalement dérivé[858] en un *quadrillage total de la population*[859] dont le résultat à conduit à une extension de la *normalisation* et à de nouvelles pratiques *d'hygiène moléculaires* selon un mouvement qui peut être compris à partir de trois points : le développement d'une *gestion provisionnelle* guidé par des « experts administratifs », l'extension des *mécanismes sécuritaires* et, finalement, l'émergence d'une *thérapie pour les normaux* d'inspiration *assurantielle*.

Commençons par le phénomène plus évident. Castel souligne, d'abord, que la *gestion provisionnelle* de la santé mentale opère par une séparation entre l'organe bureaucratique qui calcule les *risques* et ceux qui réalisent la pratique thérapeutique. En effet, le fonctionnalisme couronne la figure de l'expert en prévision, avant que les professionnels « sur le terrain » les décisions à prendre. Dans les mots de Castel « la médecine mentale assume désormais une fonction d'auxiliaire par rapport à une politique

---

[855] Répartis en différents centres capables d'apporter des réponses différentes (centres de crise, centres psychologiques, hôpitaux de jour, etc.) selon la situation et répartis pour agir (en 2022) sur une population de 70 000 habitants. C'est, à nouveau, une observation de Deleuze dans son *PS* : « Par exemple dans la crise de l'hôpital comme milieu d'enfermement, la sectorisation, les hôpitaux de jour, les soins à domicile ont pu marquer d'abord de nouvelles libertés, mais participer aussi à des mécanismes de contrôle qui rivalisent avec les plus durs enfermements. » *op cit,* p.273.

[856] *PS*, p. 244. Il faut préciser que nous ne nions nullement les bénéfices que cela peut apporter aux personnes isolées dans des asiles psychiatriques : le phénomène décrit une tendance intégrée à la logique du *contrôle*, sans que cela soit, parce que les *sociétés* ne se mesurent pas à l'aune de la morale, quelque chose de préjudiciable.

[857] Cité tant par Foucault comme par Deleuze.

[858] À partir d'une série de changements que Castel résume à partir de 3 points : « (…) le retour à l'objectivisme médical et au positivisme scientifique [la] promotion de nouvelles technologies de gestion des "populations à problèmes" (…) [et le] développement de techniques d'intensification psychologique au-delà de la coupure du normal et du pathologique. » *Op cit*, p.238.

[859] « Projetées sur un même plan, la gestion administrative et la gestion sociale se chevauchent : combien de cliniques sont nécessaires pour gérer le nombre estimé d'une population à *risque* ? Combien d'acteurs doivent être impliqués et à quelle fréquence ? » *Ibidem*. Nous répétons : cela ne signifie pas, bien sûr, que les institutions fermées des siècles précédents soient plus souhaitables (en tout cas pas selon leur fonctionnement ancien) ni que le desenfermément n'a pas conduit à une amélioration du traitement des patients, mais l'on peut dire qu'au niveau de la « réponse », le devenir de la psychiatrie s'intègre dans un modèle, arrivé plus tard pour la criminalité, selon lequel le « calcul » devient l'outil d'une *gestion optimale,* tant sur le plan administratif que social.

administrative complètement définie par des exigences de gestion »[860]. Comme pour la criminalité, le *fonctionnalisme économico-sécuritaire* conçoit le *risque* comme un élément qui appartient *déjà à la gestion*, mais, spécifiquement (dans le domaine de la santé), le statut de la « cure » change parce qu'elle dérive du *calcul*. En effet, si la maladie a toujours eu un aspect indexé à l'économie (au moins, depuis l'aube de mécanismes *biopolitiques* au XVIIIe siècle), dès qu'elle passe à s'inscrire pleinement dans le cadre néolibéral (l'économie devenant, tel qu'on a dit, plus qu'un fond de projection, une *réalité*), elle passe à occuper la place de ce qui définit la nécessité de l'action et donc, *la maladie elle-même*. Autrement dit, la définition des malades, de leur gravité, de la nécessité du traitement, est *littéralement économique* : si l'économie ne définit pas strictement la maladie dans un sens biologique, elle définit *fonctionnellement* la *cure* dans son aspect effectif. Ainsi, si d'une part, ce qui est sain et malade sort d'un schéma *normatif* pour se projeter sur un *continuum* plus souple, d'autre part, les pathologies « fonctionnels » se multiplient[861] : certaines « maladies » disparaissent, car elles sortent d'un cadre de la « normalité » qui les considère inoffensives pour l'ordre économico-sécuritaire, tant que d'autres surgissent ou deviennent relatives à des « devenirs probables » sur lesquels il est moins couteux d'agir avant. Dans l'ordre préventif des coûts, les dispositifs médicaux de correction et de prévention (à l'école, au travail, dans les quartiers) passent ainsi à remplacer la logique de la maladie/du soin par une gestion dont l'efficacité ne peut apparaître qu'à travers une action constante de la prévention de « nouvelles pathologies » effectivement pertinentes pour le calcul. En somme, la première caractéristique du *calcul de risques* surgit de ce mouvement de *médicalisation par le risque* qui accompagne l'abandon d'une notion de maladie/cure (parfois trop coûteuse pour la gestion) en couronnant l'effacement d'un *droit à la cure* remplacé par un « droit » ambigu à *l'accès*, ce qui change la notion du pathologique toute en produisant de « nouvelles pathologies »[862], justement, parce que certains comportements deviennent problématiques pour la gestion libéro-sécuritaire ou économique.

---

[860] Castel, *op. cit*. p.130.

[861] Des troubles liés au travail, à l'apprentissage, au développement de projets, bref, à la *fonctionnalité* dans cette société.

[862] On parlera même de « pathologies communicationnelles ». Ceci est développé dans la deuxième partie de cet article : l'identification des « pathologies de la communication » ne concerne pas seulement l'ordre économique (celui d'une société d'échange constant d'informations pour se réguler, selon le modèle de l'équilibre négocié), mais aussi toute une thérapeutique de la communication qui, du *double bind* à l'alcoolisme, suppose que la guérison s'encadre dans la création *d'espaces de communication correcteurs*. En somme, ce qui est mauvais pour l'économie, c'est le manque de paramètres de communication des malades, qui sont malades précisément parce qu'ils ne respectent pas ces paramètres.

Deuxièmement, Castel illustre comment le *calcul des risques* introduit un *quadrillage administratif total*[863] comme extension de l'asile. En effet, la *médecine préventive* fait du *calcul des risques* ce qui doit balayer la société entière pour, justement, calculer la contribution de chaque « facteur » à l'équation du *risque global épidémiologique*. Et, si cela n'est pas nouveau (là encore, ce calcul est né avec la *biopolitique*), sa nouveauté réside dans le fait qu'il s'enracine dans une psychiatrie et une sociologie[864] qui passent à opérer, au moins dans son visage gouvernemental, en tant que disciplines avec un visage éminemment *sécuritaire*[865]. En effet, comme dit Castel, dirigés vers le *contrôle des risques*, ces disciplines vont opérer par *modélisation*, en construisant des « profils » sur des « comportements » possibles issus d'une masse de données en corrélation. Dans ces mots :

> Un risque ne résulte pas de la présence d'un danger précis, porté par une personne ou un groupe d'individus, mais de la mise en relation de données générales impersonnelles ou facteurs (de risques) qui rendent plus ou moins probable l'avènement de comportements indésirables. Il peut y avoir des associations de risques, c'est-à-dire des corrélations de facteurs indépendants : être né, par exemple, d'une mère célibataire qui est aussi femme de ménage (ou sans profession, étrangère, étudiante, salariée agricole…), de moins de dix-sept ans (ou de plus de quarante), ayant eu un nombre de grossesses supérieur au taux moyen selon l'âge, etc.[866]

L'exemple de Castel montre comment les différentes données ou *profils* que ces données construisent[867] configurent des sortes de préavenirs[868] par des mécanismes que bien que motivés par un élan de *desenfermément* aboutissent à un contrôle plus étroit sans la participation de ces « malades possibles ». Si les sujets « participent » il ne sera pas à la construction de l'équation de cet « avenir calculé » ni au débat relatif aux réponses qui doivent être mises en place : le *calcul des risques* s'exerce *avant que l'intervention ait lieu*. Castel présent ainsi un soupçon pessimiste que (comme celui qui entête cette

---

[863] Foucault fait également référence à Castel et à son livre précédent, *La Société psychiatrique avancée* (1978) dans *NB* (p.274). Dans ce cas, Foucault cite l'auteur par rapport à la projection de la théorie néolibérale du comportement économique (et fondamentalement à Gary Becker) dans la psychiatrie. En résumé, et comme nous y reviendrons dans la deuxième partie, le comportementalisme et l'interactionnisme considèrent tous deux les situations sociales comme un jeu. Cela peut être, comme dans le cas de Skinner, mécanique, des actions et des réactions, ou plus compliqué dans l'interactionnisme, comme un théâtre soumis à un cadre culturel, mais, qui finalement se mesure par un « gain » ou une « perte ».

[864] Dans la longue quête positiviste des deux savoirs pour devenir une science que Foucault décrit dans *MC*.

[865] Comme Deleuze, Castel identifie son problème à celui du « contrôle social ». Cette expression utilisée à toutes les sauces (le contrôle social est la définition même de toute société) prend une forme spécifique chez les auteurs à travers l'hypothèse des *sociétés de contrôle*.

[866] Castel, *op cit.* 1981, p. 146.

[867] Bien qu'ils puissent changer si l'on change le principe d'extraction ou de construction des données.

[868] Le risque est issu « d'une combinatoire systématique de tous les groupements possibles susceptibles de produire du risque » : Castel montre ainsi comment les interventions en soi sont séparées du calcul des interventions nécessaires et du lieu où elles doivent être réalisées. *Op. Cit*., p.234.

section), rend compte de la possibilité d'extension de ce mode de fonctionnement biopolitique et sécuritaire étendu :

> (…) avec l'informatique, il devient possible de constituer des flux de population selon n'importe quel critère de différenciation, en particulier les anomalies physiques ou psychiques, les risques dus à l'environnement, les carences familiales, le niveau d'efficience sociale, etc. Il suffit de rassembler deux conditions : disposer d'un système de codage assez rigoureux pour objectiver ces différences ; se donner les moyens d'inventorier systématiquement tous les sujets qui composent une population donnée.[869]

La seconde caractéristique de l'extension du *calcul du risque* dans l'ordre de la santé, outre l'économisme, résulte de e *quadrillage total épidémiologique* qui produit des effets aussi variables que discrétionnaires et qui est issu d'un vaste rêve sécuritaire. Puis, elle résulte de l'alliance avec des *savoirs* identificateurs des pathologies possibles (une certaine forme de la psychiatrie et sociologie) que sur le plan dynamique du *contrôle environnemental* devient science auxiliaire du gouvernement voué à concevoir de « politiques » du contrôle des risques, mais aussi, ce qui les nourrit en retour « objectivement » en tant que *savoir proprement sécuritaire* dans sa définition de la « maladie ».

Finalement, le dernier élément que l'on peut abstraire du *calcul des risques* se fonde sur un mouvement de *molécularisation*. Comme nous avons vu, la *sécurité* et la *prévention* inaugurent une logique *assurantielle*[870] incarnée par des mécanismes censés à *veiller* sur la *société* : un *pouvoir gouvernemental* qui anticipe pour « faire vivre » (et « laisser mourir ») selon la formule célèbre d'*Il faut défendre la société*[871]. Ainsi, bien que l'on puisse tracer cette logique jusqu'à l'origine de la *biopolitique* (en passant par un moment d'essor dans les *Welfare states*[872]) la particularité de notre société, néolibérale, est que ces mécanismes dérivent aussi en technologies à *portée individuelle*. En effet, comme dans le cas des techniques *d'hygiène de la dette,* les techniques de *calcul des*

---

[869] *Ibidem*, p.135.

[870] « (…) toute une série de mécanismes qui sont, au contraire, des mécanismes régularisateurs, qui portent sur la population en tant que telle, et qui permettent, qui induisent des conduites d'épargne, par exemple, qui sont liées à l'habitat, à la location de l'habitat et éventuellement à son achat. Des systèmes d'assurance-maladie ou d'assurance-vieillesse ; des règles d'hygiène qui assurent la longévité optimale de la population ; des pressions que l'organisation même de la ville fait jouer sur la sexualité, donc sur la procréation ; les pressions qu'on exerce sur l'hygiène des familles ; les soins apportés aux enfants ; la scolarité, etc. Donc, vous avez [des] mécanismes disciplinaires et [des] mécanismes régularisâtes. » *NB*, p.222.

[871] P.72.

[872] Armand Mattelart résume avec clarté ce phénomène introduit par Foucault : « (…) le principe de base du futur État-providence est la matérialisation institutionnelle de l'idée de solidarité et d'interdépendance calculées. Les valeurs moyennes que la technologie du risque permet d'extraire de la distribution des séries statistiques (sur le mouvement de la population, la criminalité, le suicide et autres "faits sociaux") deviennent des normes de gouvernement. » Mattelart, *Histoire de la société d'information*, p. 23.

risques (à partir des années 70s) se « démocratisent » comme des formes thérapeutiques (des *technologies du so*i) pour s'assurer ou « s'optimiser », ce que Castel nomme « thérapie pour les normaux »[873]. En somme, à côté de *l'hygiène financière* que l'on attend de chaque individu, ils surgissent des formes *d'hygiène vitale*, *psychologique* ou *relationnelles* telles que le *coaching*[874] ou la *psychologie positive*, des techniques pour lesquels il y a un risque « bénéfique », mais aussi, qui imposent des mécanismes de réduction de tout *risque* qui ne serait pas strictement « rentable » pour soi ou la société. À côté du *risque improductif*, le rêve d'une société sans risques s'empare à une forme productive en configurant une *société de risques* que (de même qu'une société de dettes fonctionne grâce à la production constante de dettes) fonctionne par la production constante de risques à gérer.

En résumé, le *calcul du risque* dans l'ordre de la santé configure des logiques institutionnelles, mais aussi des *sujets du risque* et *à risque* par la production d'une vie *à risque* et *risquée*, *à assurer*. Comme dans le cas de *l'enfermement disciplinaire*, le *risque* compose dans son opérativité des « espaces ouverts » et des *sujets-objets* susceptibles d'être *modulées* par des *flux* variables dépendantes d'une *modélisation* des futurs qui, à l'instar des « contrôles aléatoires » (qu'on ne sait jamais s'ils le sont vraiment) gèrent dynamiquement quand et dans quelle mesure on *est déjà* un *sujet du risque*.

Ce qui a l'avant-dernière réponse est ainsi la technologie de *modélisation libéro-sécurité*, tandis que la réponse ultime est toujours le *marché* : le *calcul de dettes/risques* occupe l'espace intermédiaire d'une équation qui lie le marché à une prospection, un espace indéfini qui permet de choisir dans quelle mesure laisser libre une courbe, tant que le *risque* ne dépasse pas certaines limites. Tout ce que le marché permet sera donc hors de portée de la *sécurité* et rien de ce qu'il n'interdit pas ne sera alors sujet à une punition, jusqu'à ce qu'un nouveau *modèle* fasse de ce paramètre un nouveau type de *risque* à contrôler.

---

[873] Cette expression, liée à la psychanalyse, fait place au *coaching*, à l'optimisation personnelle et aux techniques de développement personnel, sur lesquelles je reviendrai dans la dernière partie de cette thèse.

[874] Comme étudié par Alvaro, Daniel ed. *Vidas diseñadas*. Buenos Aires : Ubu ediciones, 2021. Nous reviendrons plus en détail sur ce sujet dans la prochaine section.

Le risque inversé : le *parcours optimal*

Reste à penser une dernière *mutation* des *espaces* jadis *disciplinaires* : celle qui a lieu dans une école dont la logique ne se réduit pas au *calcul des risques négatifs*, mais analogues à la « […] nouvelle modalité du travail psychologique qui vise l'intensification des capacités du sujet »[875] qui intègre un *calcul* de *potentiels*. En effet, si dans la santé l'on attribue à chaque secteur les intrants « nécessaires » pour gérer des *malades probables*, dans l'enseignement, le *calcul des risques* prend le sens d'une correction en *temps réel* pour calibrer la « matrice » de *puissances futures* selon les *besoins* du marché, souvent, face à des pratiques ou contenus pédagogiques considérés (à la Lippmann) comme toujours « en retard »[876]. Pour pallier son « retard » l'école doit ainsi « s'ouvrir » et devenir *adaptative* et *adapté*, ce que parfois apparait sous le nom d'une « ouverture » ou une *mise à jour* qui trafique un deuxième terme : l'école doit « s'ouvrir » aux « nouveaux savoirs » (et au « monde de l'entreprise »[877]), à la flexibilité pour multiplication des « talents » (et à la production d'*entrepreneurs*[878]), à une scolarité à la carte par *crédits* ou *unités de valeur*[879] (et à la *spécialisation* comme *mot d'ordre*), contre des examens de passage ou diplômes de confirmation, elle doit « s'ouvrir » aux *contrats* par *projets* et à l'évaluation par *compétences* ou *résolution des problèmes*[880] (et aux *résultats* que ces *projets* demandent) et, contre le modèle « fermé » dépendant exclusivement des maîtres, elle doit finalement « s'ouvrir » à l'intervention *de différents acteurs* ou à son intégration *dans un écosystème*[881] (et au marché comme seule forme de *sélection*). En somme, par cet impératif « d'adaptation » ou *modulation* souvent compris comme « ouverture », l'école doit *s'optimiser.* Mais aussi, nous pouvons penser cette transformation comme un devenir *espace préventif* de l'école, une hypothèse que nous pouvons résumer à partir de trois exemples : l'implémentation du *contrôle continu*,

---

[875] Où « chaque individu possède un "potentiel" qui lui est propre et qu'il faut maximiser par des techniques psychologiques » Castel, *op cit*, p.14.

[876] L'école du XIXe siècle n'est pas dépourvu de ce mouvement (disciplinaire) d'être une « pré-usine », la différence réside dans un changement de la modalité (ne plus centrer sur le moulage à un espace général de normes) selon laquelle cette fin est recherchée.

[877] Deleuze dit de manière plus incendiaire : « livrer l'école à l'entreprise ».

[878] Comme indique Christopher Granger, elle devient une *antichambre des ressources humaines*. *La destruction de l'université française*. Paris : La fabrique, p.83.

[879] Comme le souligne François Dosse dans sa brève histoire de Vincennes, l'expression a été choisie précisément pour ne pas « calquer » les crédits des États-Unis à l'heure d'implémenter le même système.

[880] Ce sont de termes calqués de la rhétorique du *management.*

[881] Disons dans une liste inspirée par des réformes de l'enseignement supérieur en France : la loi Faure de 2007, la loi de programmation pluriannuelle de la recherche de 2017, puis celle de 2021.

l'impératif organisationnel d'*interdisciplinarité* et le maquettage dynamique des *parcours par compétences*. Comme nous verrons, il s'agit de trois technologies dont la mise en place effective (ce qui est inséparable de ce qu'elles *sont*) rend compte d'un mouvement vers une homochronie dans le temps de l'enseignement, un nouveau temps unique qui prive l'école de certaines stratégies de variation dérivées, paradoxalement, de son ancien caractère *moulante*. En effet, cette *souplesse* qu'elle acquiert (fixé par le deuxième terme de nos exemples) étouffe la possibilité des *contreformes* qui tordent *son temps*[882] et, surtout, étouffe la possibilité d'une *pluralité des points de vue* comme condition de *l'autonomie* du processus éducative.

Commençons par la *formation* et le *contrôle continu*. Revendiquée par des étudiants et parfois des enseignants, il est introduit dans les programmes à partir de la fin des années 1960s[883] (en particulier, dans l'enseignement supérieur, suivant les réformes d'Edgard Faure en 1968[884]) pour répondre à certains problèmes du modèle des évaluations de passage[885] considéré injuste pour mesurer le niveau d'un étudiant en une seule instance, dangereux parce qu'il motive un apprentissage par cœur et finalement, inefficace, car l'on peut pas reformuler un programme sur la base du retour réel des étudiants[886]. Le *contrôle continu* surgit ainsi comme une *technologie* où le processus d'enseignement serait adapté à un suivi proche du parcours réel d'apprentissage : sa temporalité s'appuierait sur les états intermédiaires et l'enseignant serait capable de s'approcher aux processus éducatifs, justement, dans son caractère de *processus*. Puis, le *contrôle continu* tiendrait à ce qu'il y a de *métamorphique*[887] dans l'enseignement : il s'étendrait à la différenciation interne et à la « vitesse » de chaque étudiant. Finalement,

---

[882] En ce sens, les logiques disciplinaires permettaient, pourrait-on dire, une certaine opacité dérivée d'une autonomie segmentaire, soumise à des torsions possibles (à des contreformes, à des pratiques différentes grâce à l'enfermement) : les murs des espaces d'enfermement protègent également de l'extérieur ce qui cause souvent des soupçons. À cet égard Granger en (parlant d l'Université) et ces réformes constate : « Ce qui se défaite, c'est *le principe de temps à part* dans l'existence et qui plaçait la raison d'être de l'Université dans le fait d'être séparée des enjeux économiques, sociaux ou politiques. » *Op cit*, p.83.

[883] *Cf.* Beaupied, Annabel « L'évaluation par les compétences », Idées économiques et sociales, 2009/1 (N° 155), p. 71-77. DOI : 10.3917/idee.155.0071. URL : https://www.cairn.info/revue-idees-economiques-et-sociales-2009-1-page-71.htm.

[884] Le *contrôle continu* est l'une des revendications du Centre expérimental de Vincennes (Paris VIII). Dosse, *Op cit*, p.45.

[885] Que ce soient des examens pour établir un classement, des examens d'évaluation de capacités acquises ou non acquises ou des auxquels on rapporte une note chiffrée ou toute combinaison possible de ces modèles.

[886] Généralement rattachée à une « évaluation formative » [formative assessment], c'est-à-dire donnée pour évaluer l'évaluation elle-même.

[887] Dans le sens de correspondre aux changements possibles chez l'étudiant et pas de le guider l'apprenant vers un « passage » unique.

afin de corriger les injustices des examens de qualification[888] et le caractère discrétionnaire d'une note classificatrice, le *contrôle continu* serait capable de saisir des « compétences cachées »[889] et de prendre en compte un « CV invisible »[890]. En somme, le *contrôle continu* rendrait intelligibles d'autres temps ou puissances non mesurables selon la validation homogène et homogénéisante de l'examen, pour s'approximer à un modèle plus proche de l'autonomie et donc plus proche de la *puissance indéterminée* des étudiants.

Néanmoins, bien que tous ces arguments servent plus ou moins à le défendre en tant que modèle destiné à corriger les misères des *mécanismes disciplinaires*, comme nous l'avons dit, une technologie ne se définit pas par sa conception mais par une implémentation qui la rend effective. Ainsi, façonné par les logiques néolibérales, sa mise en forme technologique pointe, d'abord, à adapter la pratique pédagogique selon un modèle procédural des *progressions* et un temps unique méta-évaluatif dirigeant la cadence de l'enseignement : l'on doit définir la progression d'un cours à l'autre et de chaque étudiant par rapport à soi-même *selon une même mesure* et finalement, d'une séquence dans une période d'enseignement[891] rapporté à *l'efficacité des résultats*. Puis, le *contrôle continu* se rapporte souvent à un modèle d'évaluation des trajectoires des étudiants à l'intérieur d'un *parcours scolaire*[892] considéré selon une valeur « évolutive » qui s'ancre encore à l'efficacité, afin de rendre plus économique la gestion de *flux des étudiantes*[893]. Et c'est ainsi qu'à la manière d'un *audit constitutif* de l'école (comme dans

---

[888] *Cf.* Merle, Pierre « L'école française et l'invention de la note. Un éclairage historique sur les polémiques contemporaines », Revue française de pédagogie, 193 | 2015, 77-88. Cette perception du *contrôle continu* est fortement influencée par la conception bourdieusienne de l'examen comme technologie (terme étranger au sociologue) qui est injuste parce qu'elle se présente comme une modalité qui mesure, en partie, un capital culturel préalable et une forme d'organisation temporelle (également dérivés d'habitudes acquises) spécifiques à une classe.

[889] Celles qui découlent de la continuité du processus ou de différentes manières de mesurer les connaissances qu'un test spécifique, en raison de sa limitation dans le temps, ne peut pas mesurer.

[890] Terme issu de la pédagogie des états unis [hidden curriculum] qui s'entremêle (de manière assouplie) avec les développements de Bourdieu : le c*urriculum caché* répond à la série de déterminations que l'élève « porte » en lui, à la manière du coefficient de risque : un certain *capital culturel*, un rapport au genre, un environnement qu'il porte avec lui, etc. Comme le risque lui-même, ce qui se « caché » peut potentiellement être « tout » ce que nous établissons comme détermination sociale.

[891] Le *contrôle continu* doit être pensé comme un élan bienfaisant plutôt que comme fait établi dans le sens ample du terme : c'est le cas dans les documents pédagogiques que dans la pratique de la plupart des institutions où il apparaît souvent énoncé comme un euphémisme pour dire qu'il faut faire des examens sur de différentes modalités, plus courtes et plus fréquentes.

[892] Considérons le cas automatisé de *Parcoursup* ou considérons le système des « majeures et mineures » qui mesurent, dans différentes disciplines, le potentiel global de l'étudiant : un projet majeur peut être suivi si les notes dans la mineure sont bonnes, car ils n'évaluent pas la connaissance d'un sujet, mais la possibilité d'apprendre en soi.

[893] L'élimination des redoublements s'inscrit dans ce cadre, qui fait passer les économies pour une mesure moins disciplinaire.

le cas de formes de gestion de la santé) le *contrôle continu* implémenté change son temps, mais aussi, ses objectifs. En effet, ces évaluations « non sommatives » conforment une temporalité linéaire et, surtout, *synchronisant*, le *design* des parcours s'approchant du *temps réel du calcul des risques* et d'un impératif de *modulation*[894] voué à « orienter » les étudiants vers une supposée *parcours optimal* défini par *l'optimisation des futurs dans le marché*. Ainsi, si l'objectif était de produire une forme d'évaluation ouverte à la *virtualité* créatrice de chemins multiples, ceux-ci se ferment par la projection sur la direction d'une *modélisation préalable* : comme véritable « dépassement » des anciennes technologies de confirmation et de classification, le *contrôle continu* se déploie comme une forme d'évaluation plus directrice, la *continuité* qu'il introduit obligeant à choisir de plus en plus rapidement ces « parcours » dits *cohérentes* sur le principe d'un *optimum* défini. En tant que mécanisme fondé sur la *mesure du risque*, il se déplie pour évaluer/produire certains *potentiels* au détriment de certaines déficiences « sans issue » qui seront classées comme irréversibles ou trop coûteuses[895]. En somme, le *contrôle continu* se déploie pour contrôler le « potentiel » (compris à partir des *actes* prédéfinis : le modèle évalue, à la limite, la *préparation constante pour la modulation* ou la *préparation constante pour une sélection* et crée des *sujets responsifs* (y compris l'enseignant qui doit répondre aux variations du barème de mesure) et soumises à une « sélection différentielle », à un ajustement « évolutive » ou même, sécuritaire[896] des étudiants pour le marché ou les « objectifs » du jour.

En deuxième lieu, dans l'enseignement supérieur, le *disciplinaire* a cédé la place à *l'interdisciplinaire*, ou même des études hybrides[897], justement, au moment où le mot d'ordre semble être *se spécialiser* et nous pouvons penser que plus qu'à une tension, le mouvement rend compte d'un nœud formé au même moment[898]. L'appel à *l'interdisciplinarité* se présente, en effet, dès son origine avec certaines contradictions,

---

[894] Capable d'être modifié selon les besoins à tout moment et sur tout « parcours futur » donné.

[895] Que montre-t-il à l'élève à chaque instant, que peut-il être, vaut-il la peine de passer un examen ou vaut-il la peine d'orienter l'élève vers un autre type d'enseignement avec plus de « pratique » ?

[896] La loi sur l'immigration de 2023 contenait par exemple le contrôle de la « cohérence » des parcours des étudiants, ainsi que de leurs résultats comme critère d'approbation des visas, reformulant dans une logique de risque/optimisation l'ancienne logique de sélection des immigrés par leur « potentiel racial » ou leur capacité « culturelle » d'intégration, en vogue dans la première moitié du siècle dernier.

[897] Selon le modèle des États-Unis de *major* et *minor* qui semble être bâti comme une sorte d'investissement diversifié.

[898] En termes historiques, comme le *contrôle continu*, l'ouverture à la possibilité de recherches ou de cours *interdisciplinaires* (pluridisciplinaires, transdisciplinaires, etc.) s'affirme en France comme corollaire du 68, pour sortir d'un modèle qui enferme les étudiants, les enseignants et les chercheurs dans des disciplines, dont les programmes, sont fixés par ses mandarins.

particulièrement pour les *humanités* et son histoire : la conception des savoirs sans frontières claires n'est pas étrangère au savoir antique, médiéval, à la renaissance ou au romantisme[899] (que ce soit à travers la philosophie, la théologie, l'art, la littérature ou de l'encyclopédisme[900]), la « discipline », dans son sens étymologique, s'identifiant jusqu'au XXe siècle à l'instruction des « disciples »[901], comme une catégorie hiérarchique dans un art d'apprendre ou d'enseigner donnée par l'expérience et son exemple maîtrisé. La version entendue comme « un domaine » est ainsi née presque au même temps que *l'interdisciplinaire* avec l'autonomisation des sciences opérée par le *positivisme* (et puis par le *néopositivisme*) de manière parallèle à une reformulation de la *division du travail* face à la « complexification » des tâches. En effet, du côté *management*, *l'interdisciplinaire*[902] surgit au début du XXe siècle comme réponse à la recherche savoir pragmatique que, dans l'usine, serait capable de s'occuper d'un problème naturellement polymorphe : l'humain, sa relation avec d'autres et avec des machines. Puis, dans les universités des États-Unis, il y aura un mouvement similaire : face à la supposition (auto-imposé) que chaque science se constitue comme *Einzelwissencshaft* [savoir sur une seule chose[903]], le modèle des départements spécialisés aura besoin, pour aborder de « problèmes complexes », d'une réponse *organisationnelle* pour « résoudre » *l'incommunication* des départements.

Tel que le montre Roberta Frank,[904] le terme s'impose ainsi autour des années 1930s sur le fond d'un programme *bureaucratique, cybernétique, mais aussi,*

---

899 On peut penser aux projets romantiques de connaissance comme « points de vue », à l'encyclopédie de Diderot et D'Alembert, à la littérature comme « miroir du monde ».

900 Même si, justement, l'organisation des sciences et de ses « frontières » a été sujette à un long processus que Foucault décrit dans *MC*.

901 *Cf.* Oustinoff, Michaël. « (In)discipline et interdisciplinarité : des mots aux choses », *Hermès, La Revue,* 2013/3 (n° 67), p. 21-24. DOI : 10.4267/2042/51866. et Frank, Roberta. « Interdisciplinary : The First Half Century. » Issues in Integrative Studies 6 (1988): 139-151. Frank commence son article en citant *Louis Lambert* de Balzac et son projet de « raconter la vie et les aventures d'un mot ». L'auteur fait référence à son propre travail (les aventures du mot « interdiscipline »), mais la même citation fait référence au monde entier dans un mot, dans un roman, dans une vie donnée. La belle cite en question est la suivante : « Quel beau livre ne composerait-on pas en racontant la vie et les aventures d'un mot ? sans doute il a reçu diverses impressions des événements auxquels il a servi ; selon les lieux il a réveillé des idées différentes ; mais n'est-il pas plus grand encore à considérer sous le triple aspect de l'âme, du corps et du mouvement ? ». *Louis Lambert*, disponible dans *wikisource*.

902 L'ouvrage de Taylor de 1911 n'utilise pas ce terme, mais son appel à « saisir le plus de données possible » pour créer une « science grise », sa volonté de mettre fin aux anciennes pratiques hiérarchiques, et son pragmatisme qui fait du management une science hybride s'approche. Nous revenons à Taylor dans la prochaine section

903 *Cf.* Oustinoff, Michaël, « (In)discipline et interdisciplinarité : des mots aux choses », Hermès, La Revue, 2013/3 (n° 67), p. 21-24. DOI : 10.4267/2042/51866. URL : https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2013-3-page-21.htm

904 Frank, Roberta. « Interdisciplinary': The First Half Century. » dans *Issues in Integrative Studies*, N° 6 (1988), pp. 139-151.

guerrière[905] afin de concevoir le parcours des étudiants en *sociologie* et *psychologie.* En effet, dans certaines universités[906] suivant des cursus disciplinaires au sens néo-positiviste, les « sciences humaines » se questionnent et son questionnés par rapport à la spécificité de son « objet » : reconstruire l'humain à partir du *modélisable* et du *mesurable* n'est pas une tâche simple si l'on ne veut pas tomber dans des « pseudo-affirmations » de la philosophie ou de l'art. Le programme *interdisciplinaire* surgit ainsi comme voué à créer des « boîtes à outils » pour aller d'une discipline à une autre, mais, surtout, pour produire un nouveau cadre organisationnel centré sur comment les sciences peuvent se « communiquer » entre eux pour résoudre des « problèmes » plus facilement. En somme, *l'interdisciplinarité* surgit dans un moment historique où elle est déjà présente dans des « savoirs gris » comme le *management*, mais aussi comme un résultat d'une *théorie de la communication* qui propose des approches « systémiques » pour des objets complexes et, finalement comme une nécessité spécifique de *gestion* qui suppose que les *problèmes* (comprises comme objets définis du *savoir*) ont besoin de « s'organiser » différemment afin de les « résoudre ».

Comment, dès lors, considérer *l'interdisciplinarité* dans son effectivité dans les institutions de recherche et enseignement ?

Comme nous avons dit, l*'interdisciplinarité* découle d'un programme dérivé de l'organisation des universités de l'Amérique du Nord et représente, historiquement parlant, plus qu'une « ouverture des sciences » le résultat d'un mouvement achevé vers sa fermeture. Elle émerge, dans cette histoire, comme un mécanisme d'encadrement pour la « résolution de problèmes » en fonction « d'objets » (à l'occasion : « l'homme », « l'individu », la « société ») selon le rêve de *disciplines communiquées,* mais supposées déjà *isolés*. Franck remarque ainsi que, comme continuation de ce mouvement, les variantes de *l'interdisciplinaire* prolifèrent dans les années 1970s et confirment qu'un savoir serait défini par sa tendance à l'isolement, phénomène auquel il s'ajoute l'obligation d'établir des liens avec d'autres comme une sorte de modalité compensatrice, promesse d'efficacité ou amortissement possible d'un investissement dans plusieurs marchés. Les *disciplines* entrent ainsi pleinement dans un *cadre communicationnel* qui

[905] Frank cite un certain nombre d'auteurs qui ont effectivement participé au projet cybernétique, sinon au berceau, du moins au champ d'extension du concept. *Ibidem*, p.133.

[906] C'est ce mouvement qui dérivera dans la création du *MIT*. *Cf.* Frank, *op. cit.* p.142.

adopte, par besoin de nouveauté, tous les préfixes possibles,[907] car le maintien du mot *interdisciplinaire* (et de ses variantes) se présente plutôt comme *mode de gestion et sélection* (ou même, de *marketing*) que comme une question véritablement *épistémologique*. Dans les mots de Franck :

> Le terme « interdisciplinaire » est toujours porteur de bonnes promesses. Les candidats aux bourses utilisent ce mot pour faire allusion à la nature innovatrice, axée sur la résolution de problèmes et engagée socialement de leur recherche (digne d'être soutenue). Lorsqu'il est utilisé par l'organisme subventionnaire, l'expression « développer des intérêts interdisciplinaires » semble si naturelle, si inévitable, comme la « volonté d'obtenir un soutien ». Naturel, si inévitable, comme la « volonté de se développer ». (…) Contrairement à ses plus proches rivaux « frontalier », « interdépartemental », « coopératif », « coordonné » — « interdisciplinaire » a de quoi plaire à tout le monde. Sa base, la discipline, est désuète et antiseptique ; son préfixe, inter, est poilu [hairy[908]] et amical.[909]

En somme, le terme *interdisciplinaire* subsiste comme une sorte de *captatio benevolentiae* du côté du chercheur face l'impératif de *modulation* des *disciplines* par rapport au « problème » que l'organisme qui fait « l'appel aux projets » détermine, plutôt que comme un modèle de pensée en commun ou le résultat d'un véritable souci de communauté entre chercheurs. C'est une « solution organisationnelle » aux dérives *néopositivistes* de la *division du travail intellectuel*, mais, aussi, à un mouvement qui s'inscrit dans une série d'impératifs « formels » (disons bureaucratiques) précisément parce que le mouvement *épistémique de compartimentalisation a déjà eu lieu*. Autrement dit, l*'interdisciplinarité* et son omniprésence ne fonctionnent pas à partir d'une « croyance » des chercheurs ni même à partir d'une rupture épistémologique dans un champ scientifique, mais à partir des pratiques répétées qui ont, néanmoins, des effets bien réels. L'apparente contradiction dont nous partons est ainsi un *mode de fonctionnement de l'enseignement supérieur* dans lequel *l'interdisciplinarité* est convoquée comme un sort de *dispositif* pour que le chercheur puisse « répondre »[910].

Comment alors penser l'impératif *d'interdisciplinarité* dans son *fonctionnement* ?

Dans la pratique et en reprenant son origine[911], la scène la plus courante de *l'interdisciplinarité* est celle d'un conseil d'experts dont chacun « contribue » à partir de

---

[907] Méta-disciplinaire, extra-disciplinaire, multi-disciplinaire, pluri-disciplinaire, trans-disciplinaire, non-disciplinaire, adisciplinaire, poly-disciplinaire, etc.

[908] Le terme peut se référer à sa gentillesse au toucher (comme dans véoluté) ainsi qu'au fait qu'il introduit des problèmes à étudier (par opposition à anti-sceptique).

[909] Frank, *op. cit*. p.149.

[910] Comme indique Deleuze avec ironie, il s'agit de produire « (…) des états de perpétuelle métastabilité qui passent par des *challenges*, concours et colloques extrêmement comiques » *PS*, p.272.

[911] Celui de penser des problèmes complexes et stratégies : souvent la guerre dans le cas du MIT.

« son domaine », d'un « conseil de guerre » dont chacun discute de « solutions » face à des « problèmes complexes » et cette « ouverture » communicationnelle du savoir trafique à nouveau une capture temporelle : au goût des « objectives » (marchands, politiques, techno-industrielles, guerriers), l'impératif de « communication » entre sciences permet de recalibrer ou combiner des *modules*[912] et configurer un véritable *régime des savoirs*[913]. En somme, *l'interdisciplinarité* est inséparable de la *spécialisation* et se présente comme signe d'un *impératif* qui n'a rien, finalement, de paradoxale, et qui emporte la recherche sur *un point de vue* qui prend la forme des « problèmes » déjà posés dont la finalité est « le résoudre ». Plus qu'une rencontre harmonieuse ou litigieuse entre *perspectives* (plus qu'un « processus qui change les disciplines »[914]), les appels institutionnels à augmenter *l'interdisciplinarité* incarnent une annulation des *perspectives* ou disons (avec Kant) du conflit entre les *Facultés*[915] et ses modes hétéronomes de penser, justement, *quels sont les problèmes*[916]. *L'interdisciplinarité* résume le *fonctionnement* d'un *dispositif* (tant discursif comme organisationnel) voué à agir sur le plan d'une *division du travail intellectuel* perçue, dans les années 30s, comme inefficace pour résoudre des « problèmes complexes » : c'est un mécanisme de *synchronisation fonctionnelle* des savoirs dans une *seul perspective*, mais, surtout, *un seul modalité du temps*. Encore, le temps de l'enseignement et du savoir s'homogénéise à partir de l'organisation de la recherche, les héritages historiques des litiges entrent « disciplines », les objets hétéronomes à étudier pour chacune, les *Facultés* ou ses « perspectives » et la force perturbatrice de son antagonisme s'avérant suspectes par le soutient d'un « problème » hors la logique de la « solution ».

Nous arrivons ainsi, après cette brève analyse, au dernier élément capable de donner des aperçus sur la mise en forme technologique de l'éducation dans les *sociétés de contrôle* : à côté du *contrôle continu* et son temps homogène, à côté de l'impératif à la *communication* des savoirs « encloisonnées », ce que l'on évalue dans la pratique ne peut

---

[912] Ainsi, de nouvelles catégories disciplinaires ou interdisciplinaires apparaissent chaque année dans les « sciences humaines » sous le syntagme (dans les académies anglo-saxonnes) « quelque chose *studies* ».

[913] En effet, on ne peut pas dire que les penseurs de la Renaissance étaient « interdisciplinaires ».

[914] Pour reprendre les mots optimistes de René Scherer à Vincennes. Dosse, *Op cit.* p. 58.

[915] Rappelons le texte de Kant sur les conflits entre la faculté de droit et la faculté de philosophie.

[916] L'*interdisciplinarité* apparaît comme une non-solution à un non-problème (à un problème spécifique aux pays dont les traditions universitaires ont été lacérées par le positivisme et le positivisme logique) : elle est le résultat d'un néo-positivisme qui cherche à résoudre son encloisonnement sans regarder les conditions ontologiques de sa propre formulation.

plus être le « passage » ou la « maitrise ». Ils surgissent ainsi (à la place des *capacités*[917] ou même des *connaissances*[918]) des *compétences* que, comme nouvelles unités d'évaluation *variables*[919], se distribuent selon deux mouvements complémentaires et un résultat. D'abord, elles adoptent une multiplication par « objets » (encore, bien « choisis »), puis elles se réunissent dans des « des actions » possibles de « l'apprenant » et, finalement, les verbes et les actions passent à être combinés en grilles ou *bilans*[920]. Dans son abstraction concrétisée, une *compétence* peut ainsi à être projetée vers tout verbe[921] et tout objet (un texte, les numéros complexes, un article, des polynômes, l'Amérique latine, *MS Excel*, etc.)[922], l'évaluation par *compétences* « s'ouvrant » à une plasticité qui cache encore une forme de fermeture. En effet : comment expliquer la plasticité de ce qui est évalué dans un système qui vise, comme nous l'avons vu, à l'homogénéisation des temps et au contrôle (bien que, dynamique) des résultats ?

Nous pouvons penser que le substrat pour ce modèle d'évaluation contradictoire surgit d'une sorte de *compétence des compétences* supposé que l'on peut lire à partir de deux caractéristiques : d'abord, comme compétence de compétences sous la forme d'une « capacité de réagir » (une forme d'être *enactive*) souvent appelé *apprendre à apprendre*[923] et, puis, comme *innovation*[924], mot qui incarne le nouveau point optimal unique des *coefficients de différence optimisés* au détriment de *l'invention* ou la

---

[917] Rappelons que Foucault définit la discipline comme une force qui transforme les « aptitudes » en « capacités » (*SP*, p.140), ces mêmes capacités étant régulées par une économie énergétique, alors que les compétences, du côté encore potentiel des aptitudes, ne sont pas la capacité de faire quelque chose de prédéfini, mais la capacité de pouvoir développer une capacité.

[918] Dans le sens de « savoir quelque chose » : savoir les mathématiques, la littérature ou l'histoire, ce qui veut dire viens savoir faire des choses : savoir écrire ou lire, savoir faire des additions ou des divisions, savoir calculer.

[919] Même compris comme une limite, ce que quelqu'un est capable de faire, ce pour quoi il est compétent. La particularité de la compétence est qu'elle définit, comme au sens aristotélicien, la puissance sur la base d'un acte préalable. Il s'agit de ce que l'élève « peut faire » et donc de ce qu'il « ne peut pas faire ». Cette projection sur l'action radicalise la différence entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, la transformant en ceux qui « peuvent et ne peuvent pas ».

[920] En effet, plusieurs entreprises proposent des services de mesure (en une seule journée et grâce à des experts) pour produire un « bilan de compétences » comme s'il s'agissait d'un test sanguin ou d'un rapport financier.

[921] « Chercher », « définir », « identifier », « communiquer », « questionner », « résoudre », etc.

[922] Cette observation vient de ma pratique en tant qu'enseignant : j'ai eu à remplir des formulaires absurdes où les *compétences* doivent être expliquées à partir d'un ensemble de verbes et d'objets de ces verbes du type : l'élève sera capable « d'analyser/décrire/communiquer/résoudre » des « problèmes/textes/idées/situations ». Elle a également été réalisée, en parallèle, par Alma Bolon.

[923] *Cf.* « Sobre la nueva reforma de la educación en Uruguay », site de la Red filosófica del Uruguay, 2015. « Cuando adaptarse es perecer ». La diaria, Juin, 2017. « Anéptico y catastrofico » dans Brecha, 3 Janvier 2020.

[924] Dans son sens étymologique : ce qui « réintroduit le nouveau », reformulons dans un pléonasme heuristique le paradoxe du *contrôle* : ce qui « renouvelle le nouveau » dans un monde où le progrès et son « nouveau vieux » a, justement, « trop vieillit ».

création[925]. En premier lieu, *apprendre à apprendre* déplace le centre de l'enseignement vers la dimension du *modulable* : comme si lire, écrire ou faire des opérations n'était pas déjà « apprendre » (ou comme si le verbe « lire » ne supposait pas toujours quelque chose qui est lu) les *compétences* conçues comme « capacités d'agir » se mettent à la place des « textes » (par exemple) transmisses et discutés, l'astuce consistant à faire passer une figure supposée « première » de l'apprentissage comme une orientation « plus ouverte » face aux « objets » qui n'arrivent jamais à exister comme tels, parce que, justement, ils ne peuvent pas se présenter comme centre d'un litige dans l'apprentissage[926]. Autrement dit, si « apprendre à lire » au sens ample signifie lire n'importe quoi (choisir de lire des choses précises ou de le faire d'une manière sauvage, disputer une lecture) ou si, écrire signifie créer à chaque fois l'écriture par rapport à l'écriture précédant, ce que ce distille de l'enseignement « d'apprendre à apprendre » comme compétence maître, capture ces verbes sous la forme des « taches » abstraites. Mais, on choisit bien le type de « capacité » cherchée par cette « abstraction » : de manière analogue à la « résolution de problèmes » (variante de « l'apprendre à apprendre »), la lecture/écriture homogénéise l'activité sur un plan *informationnel* intégrable à la grande machine *à résoudre des problèmes* nommée « apprentissage ». Par exemple, dans le cas des langues (champ qui nous est le plus familier), habituées à devoir « résoudre un problème », les étudiants se concentrent davantage sur la transmission des informations recherchées, sur la *communication* (sur la *compréhension* et la *transmission* de *réponses*) plus que sur *parler*[927]. En somme, le premier effet de l'évaluation par *compétences* est qu'elle renvoie, par cet apprentissage orienté vers des « tâches », à une temporalité dont le but et moins d'agir sur « ce qui est transmis » que sur *le but de transmettre* : à une dimension capable *d'informer* au service de la combinatoire (des « actions » plus que des objets) que *ce monde* (et sa vitesse) pourrait demander. Il s'agit d'un type « d'apprentissage » proche du conditionnement

[925] Bien que ces dernières fassent également partie d'un jargon programmatique *perfide*.

[926] Comme l'a souligné la récente lettre de plusieurs enseignants contre l'évaluation basée sur les compétences : « L'approche par compétences fait fond sur un oubli du monde. Le but de l'enseignement est tout autre. Et il est double : car l'enseignement n'a pas seulement pour but de munir un individu de ce qui possiblement lui manquerait (pour vivre ou survivre) en un milieu et en un monde ; le but de l'enseignement est de donner le monde à l'élève ; et de continuer à faire exister ce monde (qui est fragile) (qui disparaît, s'il n'est transmis). La pédagogie de la compétence destitue l'intentionnalité de l'enseignement. En cela, elle est contraire à tout enseignement. » *Appel des enseignantes et des enseignants à lutter contre l'entrée de l'approche par compétences dans les écoles — de la maternelle à l'université*, Janvier, 2024.

[927] Ce phénomène est peut-être particulièrement visible dans l'enseignement des langues, car il est impossible de séparer la « compétence » de l'objet : la langue elle-même. L'approche communicative coupe précisément cette évidence en supposant qu'il y a quelque chose au-delà de la langue proprement dite, qu'il y a des actions dans l'expression orale qui vont au-delà de l'expression orale : en bref, que l'information « sur le monde » est indépendante de la langue.

comportemental lié moins à un processus qu'à une capacité de réaction et d'adaptation (parfois appelé *deutéro-apprentissage*), concept issu, comme nous le verrons, de la cybernétique[928].

Deuxièmement, comme nous l'avons dit, la « compétence des compétences », ou plutôt son résultat se présentent comme *innovation*. Le *travail par projets* (issu d'une *rationalité managériale* comme nous le verrons) cherche à opérer une sélection, parfois explicite, des moyens de « résoudre un problème » nouveaux et, dans le cas de l'enseignement des sciences, il se rapproche d'une ingénierie voire platement à l'entrepreneuriat : il faut résoudre des problèmes « réels », à faire descendre les mathématiques ou la physique « dans le monde ». En revanche, dans le cas problématique de l'enseignement de la littérature, des langues, de l'histoire ou de la philosophie, si ces disciplines ne sont pas considérées (comme c'est le cas dans de nombreux plans éducatifs) comme superflues, *l'innovation* (par opposition à la création ou à l'invention) devient problématique par son manque d'ancrage à une réalité préalable, sa valeur devant donc être projetée à un niveau des résultats plus modestes. Ce qui reste est la capacité procédurale[929], seule mesure objectivable d'une compétence transversale dont l'excellence se définit, de plus en plus, par le degré de *communicabilité*, sinon de projection pure et simple sur les « questions sociales », c'est-à-dire, comme appui pour les « sciences humaines » destinées à « résoudre les problèmes de la société ». En somme, soit en raison de la capacité à faire des compétences presque tout ce qui est recherché, soit en raison d'une *compétence de compétences* entendue comme *innovation*, ce mode d'évaluation apparemment plus personnalisé ou rationnel est présenté comme une sorte d'audit propre au monde productif, mais plutôt, directement, comme une évaluation directe de la solution entrepreneuriale à « un problème ».

Nous pouvons ainsi, pour conclure cette section, tirer quelques conclusions de l'éducation au sein des *sociétés de contrôle*.

D'abord, les changements dans les institutions d'enseignement montrent que si *le calcul de risques* traite des tendances « négatives » (contraignantes ou excluantes), il se projeter aussi comme une force productive vouée à augmenter des « potentiels » afin de

[928] A travers Bateson. *Cf*. Lafontaine, *Op cit*. pos 1023.

[929] Ou ce mot terrible, le « méthodologique ».

préfigurer des *parcours optimaux*[930], point fondamental pour comprendre comment, dans les *sociétés de contrôle*, il ne s'agit pas effectivement de *mouler* de possibles, mais, de les piloter dynamiquement : *optimiser* est le nom de l'étrange forme *d'enfermement du contrôle*. Deuxièmement, si l'objectif de l'école ne doit pas être évidemment moraliser ou *mouler* mais, générer un espace de décision, de discussion ou de litige, celle-ci peut seulement avoir lu à partir des *points de vue* et des « objets » choisis : par exemple, dans le domaine de la littérature, par le pouvoir de l'ambiguïté mystérieuse et accumulée des grands œuvres. L'évacuation des « objets » concrets et l'abstraction de « compétences » fait ainsi obstacle à l'apparition de l'autonomie décisionnelle et du litige qui en surgit. Le processus de choix est *déjà* encadré dans un d'impératif supérieur : l'urgence du marché ou du sécuritaire, l'acquisition d'une *compétence de réagir*, de la *capacité de moduler* ou, comme nous l'avons vu, de *communiquer*. Troisièmement, la prééminence que l'école donne à la *productivité* du *calcul du risque* montre comment le *fonctionnement* des *contrôlats* répond à un modèle dont la « crise » est un élément constitutif, justement, parce que ce *risque* doit être introduit pour permettre une *sélection*. En effet, les « réformes constantes de l'école » appliquent le principe néolibéral selon lequel y a toujours *une potentialité dans le risque et un risque dans la potentialité* et si « les institutions sont en crise », sa duration résulte de cette maxime banale propre à la mythologie capitaliste. Pour concevoir les institutions comme *modulantes* et faire d'elles des *modulateurs variables*, la « crise » est un *mode de fonctionnement* des institutions parce que, dans le passage d'un espace à l'autre (d'un *espace préventif* à l'autre), de l'école à la *négociation* d'une dette ou d'une peine, elle prépare les individus pour une vie vouée à *l'assurance de son futur* : elle prépare pour *s'optimiser*, mais aussi, pour stabiliser la *panique* en réduisant le « risque » de l'inadaptation. Finalement, nous pouvons dire que réduire*/réduire des risques/dettes* limite, spécifiquement dans l'enseignement, l'expérience *différentiante autonome*. Il y a toujours un *risque optimal* et un *risque dangereux*, un risque indexé sur le marché qui permet des risques acceptables (des crises constantes que l'on peut se permettre) et en bloque d'autres : ceux de l'art comme pari (opposé comme dit Deleuze à

[930] Castel préfigure ces *dispositifs* (privés) qu'aujourd'hui existent effectivement pour les étudiants qualifiés (parfois d'une manière très douteuse) de « haut potentiel » : « Il n'est pas absurde d'envisager d'autres profils différentiels auxquels correspondraient des séries homogènes d'assignations sociales programmables à l'avance. Les "surdoués", par exemple, présentent en positif exactement les mêmes caractéristiques objectives que les handicapés. » Castel, *op. Cit.,* p.141.

la *communication*), ceux de l'autonomie soupçonneuse, ceux d'un temps laissé libre à des possibles impossibles ou même, dangereusement créateurs.

Espaces *assurantiels* et de *probation*

Que nous jouions le jeu ou non, nous le jouons, car le jeu nous joue[931]

Pour conclure cette section, nous pouvons résumer les caractéristiques de *contrôlats* comprises à travers la *dette* et le *risque* sur la base des exemples présentés. D'abord, les mécanismes de gestion de la *dette* et du *risque* encadrent les actions sur le plan d'une *négociation obligatoire* dont la forme pénale, comme dit Olivier Razac, constitue un « régime dans lequel l'individu est volontaire pour faire la preuve de sa capacité à respecter la loi en échange d'un allégement de ces contraintes »[932]. C'est un régime que par analogie avec la « capacité » de payer une « dette » gère *l'existence* dans un monde où *dette* et *risques* sont déjà conçus comme fondement *réel* des *puissances*. Les « milieux ouverts » du *contrôle* peuvent ainsi être pensés comme des *espaces de probation* (l'expression est de Razac) : « l'ouverture » des *contrôlats* et leur capacité de *modulation par contrôle continu* découlent de l'extension des systèmes *fonctionnalistes* qui marchent par une *prévention* et la *participation* voué à être constante, plutôt que par *mise en ordre* et *châtiment*. En somme, « l'ouverture » face aux « règles » et face aux « segments d'enfermement » se transforme en *espace de communication-participation-contrôle continue* où « l'on » peut effectivement *demander* des actions constantes de correction de la part des individus s'ils veulent continuer à *jouer*. Le dehors du contrôle n'existe pas comme ce qui essaye d'échapper au plan du *visible* mais, plutôt, comme *ce qui ne participe pas activement* : plus que comme ce qui « ne serait pas codifiable » (dans un mouvement voué à rendre tout codifiable) ou, comme ce qui existe « hors la loi » (la notion de risque projetant une loi préventive sur tous les individus et tous les actes), comme ce qui *brouille l'interface* par *piratage* (comme dirait Burroughs ou Deleuze)[933].

Deuxièmement, à un niveau *intérieur*, le *contrôle* se déploie en présentant ses *espaces* et ses *mécanismes* comme « naturels », en concevant la nouvelle « première nature » qu'ils créent comme un *cadre du devenir*. Pour Castel (qui met l'accent sur

---

[931] Anders, *L'obsolescence de l'homme*, tome I, *Op cit*. p.15.

[932] *Op cit.* p.110.

[933] La figure opaque du complot devient ainsi l'horreur du monde du *contrôle participatif*. On peut cependant penser, comme Benjamin le disait de la chiffonnière, que le philosophe peut trouver dans le conspirateur, même dans le plus absurde, quelque chose de lui-même.

l'inégalité que cette conception du « naturel » implique) les *sociétés préventives* ne fonctionnent ainsi pas « par l'exclusion brutale, la ségrégation », sinon en « déconnectant des foyers de décisions et des circuits d'échanges » selon un modèle qui établit « la division entre ceux qui produisent et qui décident d'une part, et ceux qui survivent dans de nouvelles réserves d'Indiens d'autre part »[934]. Nous pouvons ainsi penser le *contrôle*, en suivant le fil de la métaphore, comme un mouvement de *colonisation* constant *et actif* mené par les logiques de la gestion néolibérale vers *l'assurance* d'une *population* à « conserver », une logique qui se soutient dans l'hypothèse de l'*ignorance* (de *l'arrierisme*, de *l'asymétrie*) de cette *population* face aux grandes lois du monde : les lois sur les grands nombres, les lois du *calcul*[935]. Razac, en reprenant la même métaphore,[936] compare, comme Castel, notre société avec une « réserve », en ajoutant qu'elle se soutient à partir d'un impératif de colonisation de l'espace vital : « garder les animaux à l'état sauvage » et gérer son comportement par une « mise en *liberté* »[937]. Dans ces mots :

> L'idéal fonctionnel est de boucler le cycle et que l'espace de probation coïncide avec l'espace de surveillance de façon qu'on n'en sorte jamais vraiment. (…) La probation devient le régime normal d'existence dans nos sociétés et elle a besoin des vieilles bastilles. Au niveau de l'application du pouvoir, il n'y a aucune contradiction entre l'ouvert et le fermé. Au contraire, il y a une forte complémentarité. Il s'opère une articulation tout à fait efficace qui, elle, représente effectivement le progrès des dispositifs du biopouvoir. Ce progrès n'est pas politique ou humanitaire, c'est un ajustement des systèmes de mise en ordre, de gestion et de domination de la nature, de l'énergie ou de la vie qui en améliore l'efficacité à tous les niveaux. »[938]

Il s'agit ainsi, pour Razac, d'une stratégie *d'efficacité* pour un nouveau type de « surveillance » sur les *populations* qui suppose que la liberté est sa possibilité[939]. Mais, aussi, dit Razac, cette liberté doit être produite comme « authentique » :

> L'essentiel est que le contrôle exercé par le dispositif se fasse oublier, qu'il soit le plus discret possible. Le spectateur a l'impression de voir des individus en liberté aux comportements authentiques. Mais, parce que ce sont des captifs, il faut les dresser, les diriger, les influencer pour qu'ils agissent comme s'ils étaient libres. Un zoo crée une simil-liberté qui rejoue la vie « sauvage » en fonction de ce que l'on imagine de cette vie selon des critères à la fois utilitaires, typologiques et spectaculaires.[940]

---

[934] *Op cit.*, p.288.

[935] Ce type d'hypothèse éclaire les stratégies biopolitiques telles que le revenu universel de base, qui accorde effectivement des moyens « universels » en séparant ceux qui en dépendent des circuits productifs des propriétaires des milieux de production pour toujours. En synthèse, elle explicite ce modèle dans lequel on cherche à « préserver un minimum d'existence » pour la « réserve humaine ».

[936] D'ailleurs, très deleuzo-guatarienne.

[937] *Op. cit.* p.178.

[938] *Op. cit.* p.178.

[939] La définition du contrôle en soi tel qu'on a vu avec Burroughs.

[940] Ibidem.

La gestion de la *population* gardée « à l'état sauvage authentique » (par le biais de la conception de cette *espace de probation*) est ainsi le résultat finit de l'extension de la sécurité selon le principe de « ne pas intervenir trop » et surtout, de « ne pas intervenir trop à l'avance » : la régulation des *dettes* et de *risques* intervient comme les formes les plus « naturels » de mise en ordre des limites. Mais, on pourrait dire aussi que cette *division* suppose une intervention *toujours à l'avance* parce que les processus *d'adaptation* ou de *prévention* sont considérés *nécessaires* face à la « lenteur » des processus collectifs spontanés ou, même, d'une logique des *droits* qui ne *suit* pas (par définition) les « changements du monde ». Le nouveau cadre de *normativité variable* et de la *modélisation* des futurs « authentiques » doivent ainsi supposer une particulière forme de « naturalité » des individus dans la *société*, ce qui est différent du darwinisme social et biologique libérale classique, justement, parce que le statut d'un « temps du naturel » relève d'un travail des experts en gestion et ce qu'ils considèrent comme un monde « authentique » crée par ces actions (souvent, une « authenticité » fondée sur ce *pessimisme anthropologique* qui caractérise les *modèles* de *gouvernance*).

Troisièmement, et comme dérivé du point précédent, Razac et Castel indiquent que ces logiques *probatoires*, *assurantielles, préventives,* configurent des forces subjectivantes et de *technologies du soi*. Le *risque* et la *dette* opèrent sur l'individu en lui transformant en *agent interactif* d'une *négociation*, en *agent* qui interprète sa « situation » par rapport à ses *risques/dettes* devant la société[941]*,* et, finalement*,* en *agent d'une préparation* et d'une *hygiène* qui fait possible des techniques d'*auto-contrôle* pour (se) gérer dans *ce monde*. En somme, le calcul de *risque/dette*s se *molécularise* et détermine une *relation* spéciale *avec soi* : les *thérapies pour diminuer le risque* (ou *thérapies pour les normaux*) sont accessibles pour tous afin de se mettre au service *de la production des différences optimales*. Elles sont les règles génératives de ce jeu qu'on doit « jouer pour gagner », rapporté, comme nous le verrons, à un nouvel ensemble de techniques concurrentielles pour pouvoir vivre.

Finalement, Razac résume le caractère totalisant de ce « jeu » auquel il faut *participer* « authentiquement » avec des mots lapidaires qui nous permettent de conclure

[941] Fisher souligne, par exemple, que certains toxicomanes, dans des interviews télévisées, cherchent en eux-mêmes les « raisons » de leur dépendance pour justifier devant le public le cout de les aider, souvent à travers la lecture d'une dette passée qui récupère des catégories sociologisantes ou psychologisantes : « mes parents étaient violents », « je viens d'un quartier pauvre », « je suis toxicomane parce que je suis dépressif ». Cette lecture des maux passée est, comme signale Fisher, relative à un cadre proprement utilitariste ou l'on se voit forcé à « justifier sa pathologie ».

cette section par une approche à un des traits les plus redoutables du *contrôle* : cette *participation ou négociation obligatoire*[942]. Dans les mots de Razac, le contrôle ne consiste pas à :

> (…) s'assujettir à une norme centrale, c'est jouer un rôle parmi les multiples individualités compatibles avec les dispositifs. On peut toujours se trouver dans ces panoplies mobiles de personnalités attrayantes. Il suffit d'être soi pour être un bon élément (…) les objectifs d'un dispositif de contrôle tendent à être les mêmes que ceux de ses membres. Les intérêts personnels s'alignent réellement sur les intérêts fonctionnels. Contrairement à la discipline, le pouvoir de contrôle fonctionne plus au plaisir qu'à la peine. Il propose survie, confort et petites jouissances contre une docilité d'autant plus facile qu'elle peut prendre un très grand nombre d'aspects. Dans la mesure où toutes les formes d'existence tendent à dépendre directement des dispositifs de contrôle, il suffit de vouloir survivre pour être un collaborateur.[943]

La *participation* prend ainsi chez Razac pas le sens d'une *obligation*, mais, aussi, d'une *collaboration* : s'agit-il alors d'un jugement *moral* sur les individus ?

L'affirmation de Razac, plus qu'une image de la *mauvaise foi* sartrienne s'approche de la « collaboration » paradoxale des prisonniers interrogés : s'ils ne collaborent pas, ils doivent *payer* une peine/dette plus lourde, parfois, avec la torture, parfois la mort. On ne pourrait pas dire effectivement que le « condamné » participe « volontairement » à ses « peines alternatives », mais plutôt, que *la logique de la négociation de la dette/du risque* présenté comme « bienveillante » est une forme de violence extrême parce qu'elle impose le cadre d'une *décision éthique aberrante* : ceux qui ne jouent pas le jeu seront « laissés à mourir » comme dit Foucault.

Ce qui est évident, c'est que les *sociétés de contrôle* et sa logique du *risque*, de la *dette*, de *l'optimisation* ne divise pas les hommes par le rapport à des *normes fixes* sinon par rapport à une *normativité variable* qui demande de la *participation* et c'est ainsi que les résultats « inattendus » que les hommes peuvent produire au sein du marché sont célébrés de manière publicitaire comme issus de la *contingence*, comme des *d'innovations* qui réaffirment le système en place, justement, à travers de contre-exemples intérieurs. Comme le payement d'une *dette* que la banque avait calculée impayable, les *risques/potentiels* font avancer la *machine*, la « différence » ou « l'authenticité » est louée si elle contribue à un certain mythe de « malgré le risque/la dette » : « malgré avoir été né dans un quartier pauvre, il/elle a réussi », « malgré sa folie il a contribué à la science »,

---

[942] Gunther Anders utilisera l'expression « collaboration au monde conformiste », en comprenant ce dernier terme pas comme forme d'acception passive du de la rationalité instrumentale. C'est d'une certaine manière (on peut se le permettre, les références à Arendt abondent dans les livres d'Anders), se référer à la « banalité d'un mal » contemporaine. *L'obsolescence de l'homme*, tome II, *op cit*, p.222.

[943] *Op* cit, p.102.

« malgré son âge il a pu se reconvertir ». Ce qui implique cette « malgré » c'est la réaffirmation du *calcul des risques/dettes* comme principe « naturel » de *modélisation* de l'avenir : son effet publicitaire réside dans la circularité de la logique qui ne fait qu'une prétendue anomalie (fondée sur une inégalité « naturelle ») se confirme comme correction évolutive (bien qu'inattendue) du *modèle* de calcul. Ce n'est pas, évidemment, la faute d'aucun de ces « héros de la concurrence », pas plus que ce n'est la « faute » du condamné (bien que sur ce point, l'on pourrait s'en douter) qui dénonce ses anciens collaborateurs pour être éligible aux « peines alternatives ». Mais, ces mythes, peut-être grossiers, montrent la circularité des logiques de la *société de contrôle*, une circularité qui la rend dynamique et stable grâce à un contrôle la différenciation qui obture la différence radicale : la *décision individuelle* ou *collective* capable d'échapper aux paramètres asymétriques de la promesse violente de la *gestion*.

1.3.3 *Managérialisation* et *subjectivation entrepreneuriale*

Les pratiques politiques ressemblent aux scientifiques : ce n'est pas la « raison en général » que l'on applique, mais toujours un type très spécifique de rationalité[944]

Être meilleur ensemble, chacun par rapport aux autres[945]

Je me méfie du mot « organisation » : elle figure dans ma liste noire des mots proscrits[946]

Les *sociétés de contrôles* s'éloignent du *panoptisme* : le « passage » d'un *contrôlât* à l'autre est guidé par la fonction *d'optimisation de différences* traduit en gestion des *risques* et des *dettes.* Les « institutions » ne peuvent pas donc être lues à partir d'une histoire qui continuerait celle des *dispositifs disciplinaires*, son fonctionnement, se montrant dans le nouveau *diagramme*, plus proche d'une autre figure modelique : *l'entreprise*.

Qu'est-ce qu'une *entreprise* ? Quelles est la *rationalités* qui la conforme et s'étend vers les institutions, la *société*, les individus ?

D'abord, nous pouvons penser que *l'entreprise* vient à occuper la place d'une « unité », d'une « forme » à « multiplier » au sein de la *gouvernementalité néolibérale*. Puis, elle peut être pensée à partir d'une nouvelle axe de lecture de « l'humain » : une « organisation » qui remplace le « travail » moderne. Finalement, *l'entreprise* peut être abordée par rapport à un *savoir gris* qui la fait fonctionner : le *management*, manière *sui generis* d'appeler le *gouvernement privé* ou, même, nom d'une *nouvelle rationalité* qui fera usage des nouvelles *technologies gouvernementales* étendues, non sans conflits, à toute la société.

L'entreprise comme « grain » de la société

Foucault définit dans *Naissance de la Biopolitique* le *néolibéralisme* comme (par opposition aux *sociétés marchandes*, de *consommation*, *de masse* ou du *spectacle*[947]) comme voué à produire des *sociétés d'entreprises*. Rappelons son analyse : l'enjeu de l'État est d'assurer et d'étendre la concurrence et pour cela faire il est voué à « multiplier

[944] Foucault, « Omnes et singulatim », *op cit*, p.15.

[945] Mots prononcés à l'occasion de l'inauguration de l'année scolaire dans une École de Commerce parisienne.

[946] Anders*, L'obsolescence de l'homme*, tome II. *Op cit*., p.100.

[947] Foucault répond dans *NB* à Marx et à Debord : une critique partant de la « société de masse » (d'après une longue tradition inaugurée par l'œuvre immense de Sombart que Foucault éloge) ne serait pas juste parce qu'elle se concentre sur la marchandise (sur l'image en tant que forme de marchandise fétichisée) alors que les *sociétés d'entreprise* ne cherchent pas à homogénéiser le spectateur ou le consommateur. Foucault identifie, en particulier, la *société de spectacle* au nazisme (*NB*, Leçon du 7 février 1979, p.117) et donc à un antilibéralisme.

la forme "entreprise" à l'intérieur du corps social »[948]. La proposition de Foucault ne se réduit pas ainsi à l'affirmation selon laquelle l'État est « mis au service » des entreprises, mais qu'elle pointe vers un mouvement qui les place comme synonyme de ce que la « société » serait *déjà,* propos que nous pouvons résumer en fonction de trois aspects : d'abord, la place que les entreprises passent à avoir comme *cause finale* (et *efficiente*) de la *fonction* de l'État, puis, l'émergence de la figure de l'*entrepreneur de soi* (en tant qu'*homo oeconomicus*) et, finalement, la synthèse qu'opéré le « capital humain »[949] comme mesure objectivée et objectivable de ce que « l'on gère » [*manage*] dans la *société.* Toutes ces dimensions sont constitutives de la *gouvernementalité néolibérale managériale* et d'un mouvement que, comme pour le marché, *ontologise*.

Commençons par ce qui a été brièvement présenté dans le chapitre précédent : le rôle de l'Etat par rapport aux entreprises. Pour les théoriciens néolibéraux, l'État doit agir sur le « cadre du marché », ce qui se traduit en régulation « libératrice » des différences (concurrentiels) par opposition à l'homogénéisation oppressante des « droits » défendus par les « architectes des utopies collectivistes »[950]. *L'entreprise* devient ainsi, comme dit Foucault, la véritable « puissance informant d'une société (…) indexée non pas sur la marchandise et sur l'uniformité, mais sur la multiplicité et la différenciation »[951]. La particularité des *sociétés d'entreprise* peut être alors comprise à partir des deux mouvements solidaires qui transforment la « souveraineté » des anciens ordres légitimateurs que l'État légitimait pour se « légitimer ». En effet, à partir de l'après-guerre, *l'entreprise* ne surgit pas seulement comme un élément de compréhension du jeu économique (comme un élément entre autres dans le marché[952]), mais comme un espace qui rend compte d'une forme de *synthèse technologique de l'ordre social*. Comme nous avons indiqué dans le chapitre précédent, par opposition au *laisser-faire*, le néolibéralisme conçoit que la tâche de l'État n'est pas de « laisser la place » pour que les individus (possibles propriétaires ou commerçantes) puissent s'embarquer dans des entreprises ou faire partie d'elles : *l'entreprise* fait *déjà partie* de chaque ordre comme si

[948] *NB*, p. 152.

[949] Pour donner un exemple de l'importance du concept, Javier Milei en Argentine en 2023 a fusionné les ministères de l'Éducation, de la Santé et du Développement social en un seul de *Capital humain*.

[950] Même des utopies libérales, comme nous avec Lippmann dans le chapitre précédent.

[951] *NB*, p.154.

[952] Comme le notait Le Texier au 19e siècle « l'entreprise » en tant que concept économique est plutôt un nom pour une entité productive qui, bien qu'elle puisse se multiplier sous différentes formes (entreprise familiale, entreprise commerciale, entreprise d'État), n'apparaît pas comme ayant ses propres lois et va au-delà de sa signification économique. *Cf*, Le texier, *Op cit.* p.131.

elle avait un caractère *ontologiquement supérieur*. Du point de vue du gouvernement *l'entreprise* passe ainsi à être aux deux bouts d'un nouveau type de *légitimité circulaire* : si l'État[953] est « légitimé » par les institutions, services, organes de décision et, finalement, par des individus, dans la mesure où il est voué à promouvoir la « multiplication des entreprises », la corroboration de son « bon fonctionnement » consiste à vérifier qu'il assure sa fonction *en tant qu'entreprise particulière* dont la fonction n'est pas proprement « vérificatrice » (ce qui demanderait une légitimité autonome), mais, plutôt, auxiliaire. Autrement dit, il ne s'agit pas de « rejoindre deux bouts » à travers une gestion « analogue »[954] de l'État et des entreprises, mais de veiller à que cette sorte « entreprise à but légitimateur », créatrice des conditions pour toutes les entreprises soit capable d'assurer la survie des entreprises spécifiques. L'expression *société d'entreprises* peut être comprise, ainsi, comme le résultat de ce double jeu qui réunit ce qui mesure (l'état comme entreprise) avec ce qui est mesuré[955] (la multiplication d'entreprises concrètes).

En somme, le *néolibéralisme* modifie le principe de limitation de l'État et sa nature fonctionnelle : l'État conserve des fonctions « régaliennes », mais, elles réduisent au silence des techniques *libéro-sécuritaires* (d'assurance de la communication, de protection, de prévention), ou, à la limite, à sa capacité de production des « solutions » *ad hoc* (des lois, ordonnances, décrets afin de réagir rapidement[956]) subordonnées à la fonction d'assurer la *différenciation concurrentielle contrôlée* pour qu'elle ne devienne pas incontrôlable. S'il est possible de parler de « légitimité » de l'État, elle ne se situe ni dans la projection d'une *fiction juridique* à un moment d'origine ni dans la projection sur

[953] Véritable « archaïsme à fonction actuelle » comme nous l'avons suggéré en suivant Deleuze et Guattari.

[954] Ce mouvement est devenu pleinement opérationnel dans le *New Public Management* anglais des années 1980s. Ce qui est intéressant dans cette forme de gestion, ce n'est pas seulement le fait qu'elle considère que la gestion des services de l'État devrait être guidée par les principes de gestion des affaires ou des entreprises, mais que sa fonction (celle de répondre aux citoyens) est analogue (que ce soit à perte ou à profit) à celle de traiter avec des clients ou avec des consommateurs. Il ne s'agit plus d'un calcul du gouvernement (*biopolitique*) ou de fictions démocratiques de solidarité mutuelle, mais « d'accès », de « satisfaction », de coût-bénéfice pour la société conçue comme si elle était un groupe d'investisseurs.

[955] L'État se remplit ainsi des incubateurs, des commissions similaires à des départements de *RH*, des experts en marketing étatique pour vendre des réformes et passe à avoir, surtout une fonction d'audit : le tout réuni dans une sorte de grand cabinet de consultation qui parfois engage effectivement ces entreprises pour externaliser la fonction de l'État. Une analyse explicite de cette pratique dans l'État américain se trouve dans Bogdanich et Forsythe. *When McKinsey comme to town*. NY : Anchor Books, 2022.

[956] Alliez et Lazzarato, dans l'une de leurs critiques d'Agamben, soulignent (comme nous le faisons) qu'il s'agit d'une caractéristique constitutive de l'État néolibéral. Les politiques fiscales « d'urgence », par exemple, ne répondent pas à un « état d'urgence » tel qu'on l'entend habituellement, et pourtant leurs effets sur la population peuvent être dévastateurs. La critique d'Agamben perd ainsi un certain sens dans son idéalisme en regardant « l'arbre (du droit) et en occultant la forêt (du pouvoir) ». *Guerres et capital*, *op cit.* p.333.

un ordre souverain (*juridique, national* ou *populaire*, par exemple[957]) ni, non plus, dans un ordre contractuel d'une organisation politique d'individus soutenus dans l'idéal eschatologique (encore fictionnel) du recommencement constante du « contrat » : la légitimité réside dans la *protection de la concurrence* et à la limite, dans le contrôle de la « mauvaise » concurrence, de la concurrence « déloyale » ou « amorale » pour protéger la *différence concurrentielle en puissance*[958].

Mais : que sont *concrètement* ces *entreprises* ? S'agit-il simplement d'une collusion entre le *pouvoir gouvernemental* et les *capitalistes* ?

L'expression *sociétés d'entreprise* ne se limite pas à la compréhension des entreprises au sens habituel : Foucault parle d'une « multiplication de la *forme entreprise* » et c'est à travers cette « forme » que la « légitimité gouvernementale » de l'État néolibéral opère. En effet, *l'entreprise* s'étend sur un plan à portée spéculaire pouvant être compris comme « la famille, la petite communauté, la ville, les individus »[959] et c'est ce dernier élément (l'individu) qui rend compte d'une rupture par rapport au *libéralisme* et son « unité » fictionnelle de gouvernement. En effet, la conception *néolibérale* se heurte avec *l'individu libéral* (et ses restes *de jure*[960]) à partir d'un véritable grand remplacement : le « grain de l'entreprise » prend la place du « grain de l'individu »[961] et c'est grâce à ce changement du *point d'indexation gouvernementale*[962] qui s'active la possibilité « autoritaire » que nous avons introduit dans le chapitre précédent. Le gouvernement peut s'opposer ou modifier, selon la situation, le « cadre » du *sujet des droits* tant qu'il respecte la *nature entrepreneuriale* au nom d'une liberté de concurrence devenue première.

---

[957] On pourrait dire que certaines formes de discours néolibéral réactivent la fiction nationale ou populaire. Cependant, dans un néolibéralisme autoritaire (comme nous le verrons dans quelques pages de l'analyse du nazisme par Johann Chapoutot), sa réactivation est souvent liée à un darwinisme néolibéral de l'efficacité : le national est celui qui travaille, celui qui travaille bien, celui qui ne vit pas aux crochets de l'État.

[958] En ce sens, il est logique que la « légitimité » de l'État repose sur une logique *d'assurance* ou de *gestion* et on peut affirmer que la *science politique* classique est devenue quelque peu obsolète.

[959] *NB*, p.212.

[960] Rappelons : point d'appui et d'opposition aux excès de gouvernement, mais, aussi, des corporations. Les *corporations* anglaises fonctionnent comme une entreprise, mais doivent d'abord être reconnues par le pouvoir politique colonial pour exister légalement comme sociétés marchandes. Cependant, « entreprise », tel que le terme est utilisé aujourd'hui sert pour toute groupe de personnes qui se consacrent conjointement à un objectif commun : cette simple opération montre le changement dont nous parlons.

[961] *Ibidem*, p.247.

[962] Auparavant un *sujet rationnel des intérêts*, un sujet des droits, un *individu* proprement dit comme fondement du gouvernement : ce simple constat va à l'encontre des diagnostics de « l'individualisme néolibéral ».

Mais : comment peut-il être question de l'effacement de l'individu si le néolibéralisme couronne, dit-on souvent, une forme « d'individualisme » ? Comment pourrait-il effacer l'individu si, en son nom, l'on cherche, comme chez Lippmann, à restaurer les « fondements » du libéralisme ?

La « solution » néolibérale passe par concevoir que l'individu est *déjà une entreprise*, ou, comme nous l'avons dit, un *grain de l'entreprise* (un grain du *visible* tel que dans une « image » ou « pixel » du social), quelque chose comme un ADN qui traduit l'individu en *puissance indéterminé d'entreprendre*. Foucault parlera ainsi, des individus comme *entrepreneurs de soi*[963] dont la vie, vu comme *cumule l'informationnel* (ce qui comprend son corps, son temps, son « intelligence », son argent, ses actions) s'indexe au marché. Autrement dit, cet entrepreneur ne se régule pas sur la base d'une conception du travail fondé sur une économie d'énergies mécaniques, comme une force homogène que l'on « vend pour vivre » (les deux termes séparés par un « pour » qui différencie deux types de *vie*) mais sa valeur se coordonne à un investissement/bénéfice spéculatif de ce qui surgit des différentes « informations » potentiellement monétisables[964]. *L'entrepreneur* (*de soi*) introduit ainsi, d'abord, un nouveau plan sur ce qui est *subjectivement* pertinent pour « se gouverner » : la maîtrise des techniques « d'augmentation du potentiel » et de « diminution du risque/dette » (ou, comme nous le verrons, de *techniques du management du soi* ou de gestion des *données*). Puis, cette figure introduit un nouveau plan d'actions gouvernementales pour penser ce qui sera désirable d'implémenter dans une *société d'entrepreneurs*[965]. Finalement, à l'instar de toutes les autres dimensions de l'entreprise (le travail, la famille, la petite communauté, la ville, etc.) cette forme « d'action » sur la société résonne avec la « société participative »[966] où ils entrent dans la scène des *entrepreneurs de la loi*, *de l'écologie*, *artistes*, *de la mémoire*[967] (des *entrepreneurs sociaux* [social

[963] *NB*, p.234.

[964] Cette différence peut se lire comme *information* : une forme de valeur (selon Machlup ou Drucker) latente dans le fait même d'exister.

[965] Des dispositifs pour donner accès aux entrepreneurs de soi.

[966] Introduite dans le chapitre précédent.

[967] Pour parler des collectifs qui exigent de l'État un travail mémoriel et la reconnaissance de leur préjudice. *Cf* Amaya dal Bo, « La reparación a las victimas y los emprendedores de la memoria » dans *La diaria*, Uruguay, juillet 2021. Ce dernier exemple est particulièrement pertinent, au-delà de son utilisation inhabituelle, en raison de la conception d'une histoire collective soumise au contentieux d'un marché du consensus, que les « entrepreneurs de la mémoire » parcourent comme ceux qui colonisent un nouveau territoire. Plus qu'un usage métaphorique, il semblerait que la mémoire soit quelque chose comme un marché, soumis à des publics qu'il faut amener à y participer.

entrepreneurs][968]), prolongement réapproprié d'un « jeu politique » analogue au marché dans lequel la société serait intervenue par la médiation des techniques proprement entrepreneuriales[969]. De la même manière que la *discipline* a produit des formes analogues comme torsions de son ordre (dans lequel les misères de la hiérarchie et de l'interpellation déterminante se répétaient)[970], la *société d'entreprise* produit, comme sorte de variation parodique, des *entrepreneurs du changement* pour lesquels l'action politique est *rendre visible*, *communiquer*, *investir* dans le *marché de consensus*[971]. En résumé, l'émergence de *l'entrepreneur de soi* incarne ce qui devient « l'individu » au sens large dans une *société d'entreprise* qui généralise un type de travail « sur soi » comme optimisation pour un monde concurrentiel, mais, aussi, un rapport général d'actions « éthico-politiques »[972] : c'est une codification générale d'une *ontologie entrepreneuriale* dans une *réalité* où *tout est (comme) une entreprise*.

Finalement, si tout est indexé sur le *grain de l'entreprise*, il doit y avoir un mécanisme pour mesurer la *différence-valeur-puissance* comprise comme « cout » de l'*optimisation* rapportée à la diversité des *entrepreneurs/travailleurs* : comme une forme *d'arbitrage* pour prendre des décisions tant du point de vue des *entrepreneurs* qui « investissent » en « eux-mêmes » comme de l'État qui investit en eux. Foucault introduit ainsi le concept de *capital humain*[973], théorisation de Théodore Schultz et de Gary

---

[968] Le concept *d'entrepreneuriat social* a été développé par Howard R. Bowen (économiste américain qui a étudié à la *London School of economics*) dans *Social responsibilities of the business man* en 1953. Si les propositions de Bowen correspondent bien à ce que l'on appelle aujourd'hui la RSE (responsabilité sociale des entreprises) dans le cadre d'abord du keynésianisme puis de la « révolution organisationnelle » (deux termes sur lesquels nous reviendrons), le concept lui-même s'est autonomisé et déplacé au centre des « organisations » dont l'esprit d'entreprise est purement « social ». *Cf.* Acquier, A., Gond, J.-P., & Pasquero, J. (2011). Rediscovering Howard R. Bowen's Legacy: The Unachieved Agenda and Continuing Relevance of Social Responsibilities of the Businessman. Business & Society, 50(4), 607-646. https://doi.org/10.1177/0007650311419251

[969] Le jeu de participation que nous avons essayé de présenter dans le chapitre précédent.

[970] Par exemple, des *hommes* « différemment » *disciplinés* (selon les « nouveaux » valeurs d'un « nouvel homme » à *mouler*).

[971] Prenons un exemple : lors d'un examen dans un des établissements où je travaille, un étudiant a affirmé avec confiance que Banksi en Ukraine faisait des graffitis pour « rendre visible » la guerre. Cette conception de la « visibilité » comme forme étrange d'action politique souhaitable est omniprésente aujourd'hui, et l'on peut douter, justement, de son énorme visibilité, traduite presque en un impératif de « participation » nécessaire à des problèmes, par définition, très connus.

[972] Selon une position très éloignée de ce que propose Foucault, il convient de préciser.

[973] *NB*, Leçon du 14 mars de 1979. Le concept de *capital humain*, conçu par Becker dans son ouvrage éponyme de 1964, étend le concept de « moyen de production » à la machine humaine. La différence est précisément que le capital humain, contrairement aux machines physiques ou les moyens de production au sens marxiste, n'est pas transférable comme l'on transfère une machine : il dépend d'un contexte d'activation. Cela permet de concevoir la « machine humaine » effectivement comme un « châssis » génétique *modulable* sur la base d'un évolutionnisme artificiel (une sélection) des compétences. La « force de travail » comprise comme une variable énergétique s'efface face à une conception informationnelle. L'entreprise encourage ainsi, les exemples sont dans notre quotidienne, le développement de cette *différence* projetée sur le marché : *soyez vous-même, découvrez ce que vous pouvez faire chez nous*.

Becker[974] que l'on peut lire comme variation di *calcul technologique* du *risque* ou des *dettes*. Becker cherche à mesurer la *productivité* à partir d'une variable économique rapportée à l'éducation des travailleurs : le *capital humain* est la traduction de l'investissement « technologique » dans la *machine informationnelle humaine*[975], introduit pour penser ce qu'il faut faire pour augmenter la *différence-devenir-productivité-valeur* des individus. Puis, ce « capital » se calcule comme un investissement en son corps et son esprit (en sa santé, sa stabilité émotionnelle) aussi qu'en « accès » aux innovations technologiques ou en formations utiles. En somme, il s'agit d'un calcul sur l'investissement en (*in)formation*[976] comme *moyen de production d'entrepreneurs*, afin d'équilibrer un marché qui se présente souvent comme asymétrique et désynchronisé. Le versant évidant (ou même « bienveillant ») de la notion de « capital humain » se résume, d'abord, comme une rencontre entre services publics, « éducation » et *néolibéralisme*, lu à partir de la nécessité de créer un espace de concurrence idéale que l'on veut achever par « l'accès » aux « outils » et par un investissement calculé en fonction des taux de rendement « optimales » des individus pour réduire les asymétries du marché[977].

Mais, la théorie du *capital humain* prend un sens plus perfide lorsqu'elle se projette sur un autre résultat de son calcul : un *homo oeconomicus*[978] qui « choisit » comment faire usage de cet « accès » et d'un temps conçu comme temps de préparation pour le marché. Becker (à partir des théories *managériales*) considère qu'à partir de son « châssis génétique » (un sort de capital fixe initiale[979]) l'individu calcule sa « marge de bénéfices » par projection de la valeur des futurs de son investissement : le *capital humain* est sujet au *risque* de l'investissement (« volontaire » et « rationnel », dit Becker) dans l'ensemble des « compétences » qu'il pourrait acquérir dans le temps. En d'autres termes,

---

[974] Schultz en 1961 dans son article « Investment in human capital » et Becker en 1964 dans *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education* (Harvard University Press).

[975] Citons, par exemple, le cas récupéré par Foucault : « On sait parfaitement que le nombre d'heures passées par une mère de famille à côté de son enfant, lorsqu'il est encore au berceau, va être très important pour la constitution d'une compétence-machine, ou si vous voulez pour la constitution d'un capital humain, et que l'enfant sera beaucoup plus adaptatif si, effectivement, ses parents ou sa mère lui ont consacré tant d'heures que s'ils lui en ont consacré beaucoup moins. » *NB*. P.255.

[976] L'asymétrie d'information étant, rappelons-le, un des grands problèmes qui déstabilise le marché et que le néolibéralisme veut corriger

[977] On peut ainsi voir chez Schultz une impulsion analogue à Bourdieu (celle-ci, bien sûr, est centrée sur une autre capital bien connue), recherchant le développement du capital humain (dans le milieu agricole) comme moyen de générer l'égalité.

[978] Le Texier parle d'un *homo managerialis*, au sens où c'est précisément la « gestion de sa vie » qui est mise en avant. Il ne s'agit pas d'une opposition de termes, mais d'un changement dans la notion de ce qui est « géré » au sens économique : de la force ou du salaire, on passe à la « satisfaction ».

[979] Du moins jusqu'à l'avènement de l'optimisation génétique.

l'individu gère un « capital variable » selon un calcul de « gains » et des « pertes » possibles et cet aspect « rationnel » semblable à un *homo oeconomicus utilitariste* cache une autre articulation qui résonne avec les paramètres du *néolibéralisme* et un individu dont la « rationalité » n'est issue d'un calcul relatif aux *besoins* au sens moderne, mais, plutôt, à une mise en forme du *désir*. En effet, le « revenu » que l'individu « choisit » est soumis, en accord avec la *consommation* et la *théorie de l'utilité marginale*, à une *satisfaction subjective* (lu par exemple, par rapport à la « reconnaissance », à la « responsabilité », au « prestige », à la possibilité de monter dans l'entreprise[980]) et le « calcul » d'investissement entre dans une matrice de choix qui n'est plus relatif à un salaire comme énergie-temps de travail-rémunération, mais à un « revenu psychique »[981] comme s'il s'agissait d'un investissement sur une *satisfaction relative* qui régule le « prix du travail ». En d'autres termes, la « valorisation du capital des individus » apparaît comme un investissement auquel l'offre de travail est elle-même soumise, « l'individualité » du travailleur incarné par une concurrence pour le *revenu psychique* et sa *gestion*. Le calcul du nouvel *homo oeconomicus* devient ainsi, dit Foucault, un *principe de réalité*[982] sous la base d'une *économie libidinale* (c'est le résultat du désir « libre » face à la *réalité* du marché, à son adéquation, sans la médiation d'une autorité) qui suppose ce « désir » *satisfaisable* par *un travail* accordé à la *jouissance*. En somme, le concept de *capital humain* englobe, d'abord, ce qui devient, dans le néolibéralisme « capital » *dans* « l'humain » (il redéfinit économiquement « l'homme » et le divise, comme le fera Maslow, d'un point de vue anthropologique-managérial), mais aussi, il s'inscrit dans la logique du *capital-désir* pour un nouveau type *d'homme qui travaille en accord avec son*

---

[980] Selon une étude de 1959, le salaire apparaît comme le « sixième facteur » de motivation ou de satisfaction. Frederick Herzberg, Barbara Bloch Snyderman et Bernard Mausner, *The Motivation to Work:* New York, John Wiley and Sons, 1959, p. 60. Dans *Le texier*, op cit. p.149

[981] *NB*, p.249. Cette expression de Foucault découle de l'analyse du néolibéralisme et de ses opérations de « (…) déchiffrement en termes économiques de comportements sociaux traditionnellement non économiques. » (*NB*, p.251). Elle ressemble à la « motivation psychologique » de l'esprit capitaliste protestant de Weber (tel qu'introduits par Boltanski et Chiappello). L'interchangeabilité des termes chez Foucault est particulièrement intéressante : alors que la « motivation » correspond à une dimension propre à un type *d'assujettissement social* qui fait du travail coïncider avec le bien public pour la collectivité, le *revenu* est individuel et il se projette sur un nouveau plan mesurable similaire aux indices de « qualité de vie », des classements qui mesurent « le bonheur », la « qualité du travail » ou même « la marque employeur » comme forme de *consommation du travail*. Mais, encore, contrairement à un salaire, un « revenu » est déjà le résultat d'un capital : dans ce cas, il s'agit du capital produit par le travailleur conçu comme « capital humain » qu'il investisse. En somme, il s'agit de la *théorie de l'utilité marginale* projetée sur la consommation du travail de l'individu qui « choisit » de travailler.

[982] « Becker dit : l'analyse économique, au fond, peut parfaitement trouver ses points d'ancrage et son efficacité si seulement la conduite d'un individu répond à cette clause, que la réaction de cette conduite ne sera pas aléatoire par rapport au réel. C'est-à-dire : toute conduite qui va répondre de façon systématique à des modifications dans les variables du milieu doit pouvoir relever d'une analyse économique, autrement dit toute conduite, comme dit Becker, « qui accepte la réalité ». *NB*, p.273

désir. Analogue aux logiques du *risque* et la *dette*, pour les individus il se conforme un monde où « l'on » mesure ce qui « vaut » le temps et comment il doit être investi selon ce nouveau *principe de réalité*. En tant que *mesure*, le *capital humain*, son développement par des politiques effectivement en place pour *l'optimiser*, le *gérer*, le *réguler*[983], incarne ainsi une manière de *produire* des individus par la promesse de *jouissance* en les « responsabilisant » pour ses mauvais choix ou même, ses « mauvais désirs ». L*'entreprise* et *le devenir entrepreneur* se présentent comme espaces ou formes du devenir qui définissent *ce qu'il est (im)possible de faire avec ce que l'on a* et la *réalité* (capitaliste) de *l'homo oeconomicus néolibéral* resurgit, encore, avec une forme de violence structurée par la transformation du calcul en impératif : on devrait être joyeux de travailler. Comme pour la *dette*, le *capital humain*, son *optimisation* ou la gestion de son investissement enferment l'individu dans un *mode d'existence* particulière : il est toujours en « dette envers lui-même », il doit toujours *optimiser son capital futur* selon un *travail vital* qui recommence toujours, un travail impossible, mais nécessaire, récursif comme la *satisfaction* promise. Le *capital humain* et *l'entrepreneur de soi* configurent, en somme, une *temporalité subjective oscillante* où l'exclusion résulte du fait que nous étions tous « déjà responsables » de ne pas « nous optimiser », ou, par extension, de ne pas avoir bien investi son temps et bien calibré ses *demandes*. En somme, il surgit, à côté de cette synthèse technologique opéré par le *néolibéralisme*, une sorte *d'éthique* propre à la *société d'entreprise*.

« L'âme de l'entreprise » : *management et marketing (management du désir, « identités fluctuantes »)*

> *Il y a deux façons de penser l'identité : comme un stock ou comme un flux. Tant que nous l'avons pensée comme un stock, nous avons piétiné. Ce n'est que lorsque nous l'avons pensée comme un flux que nous avons commencé à progresser*[984]
>
> *Lorsque la philosophie aborde enfin le sujet [l'entreprise], c'est souvent de la pire manière, en régurgitant un discours indigent sur l'éthique des affaires ou la responsabilité sociale produit dans les Business schools. La philosophie comme servante non plus de la théologie, mais du management*[985]

---

[983] Comme le souligne Le Texier, il s'agit d'une sorte de conséquence théorique du management lui-même et de son désir d'attirer les « meilleurs » : « En un sens, si les individus obéissaient systématiquement à l'aiguillon du profit, les gouverner serait un jeu d'enfant. Le management industriel s'est justement développé, car la nature humaine n'est pas aussi rudimentaire que le supposaient les économistes classiques. » Le Texier, *op cit*. p. 138.

[984] Bouchihki et Kimberli, « Faut-il prendre au sérieux l'âme de l'entreprise ? », Le journal de l'école de Paris du management, 2009/1 (N° 75), p. 8-16. DOI : 10.3917/jepam.075.0008. URL: https://www.cairn.info/revue-le-journal-de-l-ecole-de-paris-du-management-2009-1-page-8.htm

[985] Chamayou. *La société ingouvernable*. Paris : La Fabrique, 2018, p.11.

Dans son *PS* Deleuze introduit un diagnostic courant sur le capitalisme contemporain après le *tournant néolibéral* : les États se subsument à un « marché universel »[986], sa matrice productive devient des services[987], les usines se délocalisent et la production se « toyotise ». Puis Deleuze dit que la surproduction configure un capitalisme « plus que pour la production, pour le produit (…) pour la vente ou pour le marché »[988], constat qui peut être lu, encore, sous le signe d'un contraste entre *sociétés de contrôle* et *sociétés disciplinaires industrielles modernes*, en particulier, par rapport au nouvel acteur duquel il est question dans cette section : *l'entreprise*. En effet, si *l'usine* comme centre du travail et de la production était un espace marqué par le contrôle d'un corps dont les forces devaient être amenées à un point d'équilibre (le plus haut possible pour la production, le plus bas possible pour les salaires), le sens de cette « production » et « l'efficacité » passe à être guidé dans les entreprises contemporaines par un nouveau type *d'optimum* introduit par la *production de demande* et par le devenir première de « l'organisation », mouvement que Deleuze identifie avec l'arrivée de l'*âme de l'entreprise*[989].

Comment comprendre ce contraste ? Qu'est-ce que serait *l'âme de l'entreprise* ?

D'abord, un changement sur le plan du « travail » surgit de l'extension du modèle de *modulation variable* du revenu[990] : si dans le travail artisanal l'on gagne par unité de

---

[986] Le marché devient l'espace privilégié de la guerre entre états sous l'argument libéral d'éviter la destruction des guerres classiques. Alliez et Lazzarato citent Benjamin Constant, penseur libéral du XVIIIe siècle qui, déjà à l'aube du libéralisme, place le marché comme le théâtre d'une guerre sans guerre, ou plutôt d'une guerre qui se déroule par d'autres moyens : « Nous sommes arrivés à l'époque du commerce, époque qui doit nécessairement remplacer celle de la guerre, comme celle de la guerre a dû nécessairement la précéder. » *Op cit.,* p .123.

[987] Ce qui est en grande partie le nom de la gestion de l'exploitation de la production *toyotiste* dans un cadre d'asymétrie : les « services » financiers cachent les dividendes dans les pays du tiers-monde, les services de logistique (au sens ample) permettent de produire dans un pays et vendre dans d'autres.

[988] Foucault comprend les sociétés d'entreprise (contre ce que l'on affirme couramment) comme opposées à une société de consommation ou un gouvernement « pour le marché » (cette dernière « autonome » par rapport à la société). Deleuze, dans son *PS* ajoutera *:* « ce n'est plus un capitalisme pour la production, mais pour le produit, c'est-à-dire pour la vente ou pour le marché. » *PS*, p. 243. Les deux propositions ne s'opposent pas : les entreprises existent dans le cadre de ce « capitalisme pour le produit » (et donc, pour la consommation) ou « pour le marché », sans s'épuiser lui-même à l'existence d'une société qui l'excède, mais qui en fonctionnant imbriqué au capitalisme, apparaît non pas comme l'une de ses causes ou conséquences, mais comme un mode (parmi d'autres) de fonctionnement du capitalisme. Comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, le capitalisme peut fonctionner dans différentes sociétés, tout comme des caractéristiques de notre société capitaliste peuvent survivre dans d'autres modèles économiques : la difficulté est toujours de ne pas lier une chose à l'autre *pour toujours* tout en reconnaissant leur effet de synergie, leur point d'assemblage déterminant un certain *fonctionnement*.

[989] *PS*, *op cit*, p. 243. Si Stafford Beer parlait du « cerveau de l'entreprise » en 1972, l'expression « âme de l'entreprise » a eu plus de succès, par exemple avec la publication du livre d'Alain Etchegoyen (*Les entreprises ont-elles une âme ?* François Buran : Paris, 1994.). Aujourd'hui, l'expression continue à être récupéré, on parle encore de *The soul of the firm* (Pollard, 1996) ou de *L'âme de la corporation* (Bouhichki et Kimberly, 2007).

[990] Ainsi dit Deleuze avec ironie : « (…) l'entreprise s'efforce plus profondément d'imposer une modulation de chaque salaire, dans des états de perpétuelle métastabilité qui passent par des challenges, concours et colloques extrêmement comiques » *PS*, p.238.

production et dans le travail salarié par *productivité*, le travail par des *projets* met en valeur la capacité *d'adaptation constante* dans une course pour « faire la différence »[991]. L'unité de mesure du travail se rapporte à un ordre concurrentiel qui recommence à chaque fois et rétablit les règles du jeu : les salariés deviennent des *entrepreneurs de son salaire* (par rapport à chaque « objectif ») ou de travailleurs « libres » dépendants de l'entreprise que, comme si elle était un sort de lord féodal, passe à être un intermédiaire pour « accéder au marché »[992]. Mais, le *PS* propose (et, c'est plus intéressant) que la *mutation* passe, plutôt, par la place centrale qu'acquièrent les départements de *marketing*[993] et les techniques de *management*, véritables composants de « l'âme de l'entreprise »[994].

Commençons par le *marketing* : si sa base est l'étude du marché et de l'ensemble de techniques pour placer des marchandises[995], dans un monde marqué par une capacité industrielle accrue (face à de consommateurs qui ne se reproduisent pas à la même vitesse)[996], la variable à contrôler doit s'orienter vers la création d'un type de valeur différentielle : une « valeur subjective »[997]. Autrement dit, l'*entreprise* doit être compétitive au-delà du ratio de productivité identifié avec la réduction des couts de la production dans un marché global où la concurrence s'accélère et arrive souvent à l'équilibre : c'est un mouvement inscrit au cœur du capitalisme et de son besoin d'élargir la sphère de la *consommation* (et du *temps disponible pour consommer*), nécessaire pour se survivance. Et, c'est justement à partir de ce mouvement que le *marketing* devient le problème de la *production de la demandé* traduit, comme production d'un lien subjectivant avec les produits. En effet, si la réponse (néo)libérale *mythique* au problème

---

[991] Cette façon de travailler est déjà préfigurée par Taylor dans son article « A piece-rate system » de 1880. Dans son analyse, Taylor envisage un système de primes pour l'augmentation de la productivité, également projeté en tant que contribution à l'étude de productivité elle-même, afin d'améliorer l'ensemble du système de production : il s'agit d'un système de primes qui ne fonctionne pas par « pièce », mais par primes pour l'invention. *Cf* Le texier, *op cit*. p.138.

[992] Souvent par le biais de ce qu'on appelle une « plateforme » comme dans le cas des travailleurs ubérisés.

[993] « Maintenant l'instrument du contrôle social, et forme la race impudente de nos maîtres ». *Ibidem.* Les études marketing les plus récentes reprennent cette lecture et vont même jusqu'à penser les stratégies de guerre et de la guerre asymétrique ou non conventionnelle pour penser les stratégies marketing. En ce sens, la compétition pour les marchés et pour la production de la demande entretient un lien direct avec le « rêve politique » de la guerre seulement commerciale.

[994] Jusqu'au point où il peut y avoir des entreprises qui ne font que cela, du marketing vendu aux autres entreprises.

[995] L'étude des conditions de production, du cycle de vie des produits, des formes de vente indexées sur un prix relevant du coût de production, des « besoins », des marchés « ouverts » par la vente.

[996] Curieusement, le marketing (comme souligne Le Texier) s'est développé dans la période post-crise de 1929, précisément en raison de la réduction de l'offre.

[997] En accord avec l'extension de la théorie de l'utilité marginale et la *théorie du capital humain*. Une plaisanterie formulable comme « le problème de la main invisible de Smith est qu'il l'a lui-même dévoilée, en soumettant les marchés aux techniques du marketing afin de les modifier ».

de la stagnation du profit passerait par *l'accélération* de la *destruction créatrice* (par des innovations ou « disruptions »), dans de marchés de plus en plus saturés (où l'investissement en « innovation » devient très couteux), l'*efficacité* du point de vue du profit doit se concentrer sur un encadrement d'un « désir » : le « capitalisme pour le produit » peut être lu comme ce mouvement qui existe depuis l'origine de la production en masse, mais s'accélère tendanciellement et se solidifie avec le *management scientifique du désir* ou *main visible du marché*[998]. Et, ce en quoi les développements du *marketing* innovent, à partir du milieu du XXe siècle, dérive du travail effectif pour la *production de consommateurs* compris comme le contrôle d'un lien pérenne entre *individus* et *produits* pas exactement du point de vue vente[999] : à côté du travail (connu) de « segmentation » des marchés pour la vente visée[1000], le *marketing* se centrera sur comment créer et maintenir des *rapports rétroactifs d'interface* entre tout *consommateur* potentiel et la *représentation affective* du produit[1001] opérant, comme une sorte de *phénoménologie des produits*[1002].

---

[998] Dérivation de la « gestion de l'opinion », théorisée par Bernays dans les années 1920 du côté des relations publiques et par le management des travailleurs du côté de la productivité. L'expression « main visible du marché » est de Thibault le Texier dans son livre éponyme. Tout travail sur le « désir » est modulateur (puisqu'il ne prend jamais une forme spécifique), mais son « moulage aux besoins » est perçu comme moins plastique et plus proche de l'humain comme animal. Le travail du *marketing* centré sur les biens dont le prix est plus élastique : si dans la modernité tout devient élastique (de la santé à l'éducation), certaines marchandises sont encore présentées sur la base de leurs avantages « objectifs » (les biens de consommation nécessaires aliments de base, énergie, eau), les développements postérieurs du marketing concentré en transformer de manière plus cabale ces biens (ou ce qui reste en eux de « besoins ») en marchandises.

[999] Le Texier voit dans ce phénomène une « scientifisation » de la vente en tant que technique : « Tandis que se développe l'économie de la consommation, la logique managériale moderne est appliquée à la vente et à la distribution. Ainsi naît le marketing. Selon cet entendement, la standardisation des biens facilite celle de leur vente, des produits uniformes étant moins sujets aux marchandages et aux accommodements personnels. La vente peut ainsi passer de plus en plus par des arrangements matériels et normatifs tels que les emballages, les marques et les publicités, qui permettent aux entreprises de moins dépendre de leurs employés, et notamment du bon vouloir des vendeurs, tout en conservant une relation personnalisée avec leurs clients (…) Dans les années 1930, les ingénieurs de la consommation entendent gérer non seulement tout ce qui stimule la vente, mais aussi le consommateur lui-même. (…) Dans un article publié en 1940 par la Harvard Business Review, l'un des pères fondateurs de la théorie des organisations se propose parmi les premiers « d'appliquer aux consommateurs les méthodes utilisées pour s'assurer les services des employés, afin de démontrer qu'ils constituent des morceaux d'organisation essentiellement similaires ». Car il ne fait plus de doute que « les consommateurs doivent être supervisés et contrôlés tout autant que les employés ». *Op cit.* p.141 — 142

[1000] Fondé sur des types sociaux, psychologiques, des classes sociales et « culturelles ». Pour reprendre la métaphore du « gaz », les techniques d'étude du *marketing* partagent plusieurs traits avec la thermodynamique : pas besoin de savoir où se trouve chaque particule pour connaître le comportement d'ensemble, pas besoin d'individualiser les consommateurs ou les travailleurs potentiels pour comprendre les *comportements* des marchés ni l'image publique de l'entreprise. Le marketing contemporain est l'héritier de Bernays, mais aussi des sociologues et psychologues interactionnistes : il fonctionne dans un laboratoire universel guidé par la loi supérieure (celle qui vérifie le savoir) du marché sous la forme d'une psychologie et une sociologie en action, soumise à la concurrence et perfectionnée par elle.

[1001] Le Texier, *La main visible des marchés*. Paris, La découverte, 2022, p.12.

[1002] Dans le sens d'une focalisation sur « l'expérience » vis-à-vis du produit, la situation dans laquelle il est vu, perçu, choisi ou rejeté, l'univers relationnel et social dans lequel un produit émerge comme désirable et un autre comme indésirable. *Ibidem*, p.15.

Comment est-il possible de générer ces liens pour une activité qui est par définition, éphémère (la *consommation*) ? Comment penser le *produit* et *l'entreprise* par rapport à un lien avec les consommateurs ou, même, les travailleurs, *pérenne* ?

C'est le grand secret du *marketing*, mais, à titre d'exemple, nous pouvons rendre compte de l'une de ses armes proches de *l'âme de l'entreprise* comprise comme une essence propre : la création « d'identités »[1003], un espace singulier d'appartenance affective ou désirant[1004] qui va de l'entreprise, en passant par le produit, à l'individu ou, même jusqu'à la société. En effet, d'abord, la tâche de créer des *identités* apparaît comme un moyen des entreprises pour se différencier des autres, dans un marché de *consommation* qui inclut le *travail* : le *revenu psychique* s'incorpore, par la médiation de *l'identité d'entreprise*, à une « marque employeur » en concurrence. Mais, aussi, ce type de sociologie et de psychologie des « marques » revient aux *consommateurs* comme fondement de la pérennité du lien avec ce que le marché offre pour « faire société » : le modèle de « choix de consommation » est compris comme une « choix identitaire » (même si ces « identités » sont, comme disent les *managers* « un flux ») qui arrive (comme chez Lippmann) jusqu'à être une théorie sur la *démocratie du marché* parce que les individus « choisissent » l'entreprise (ou ses produits) comme médiatrice légitime du futur de la communauté[1005]. Sur le plan de la différenciation des entreprises, de leur adaptation à « l'identité organisationnelle » du fait de leur diversification et du produit comme incarnation d'un « choix », le *marketing* s'incorpore ainsi sur le plan d'une légitimité gouvernementale en tant que médiateur des « modèles de production » pour répondre à la « communauté » par la « satisfaction » ; un mouvement qui fait coïncider *marché de consensus*, *marché libidinal* et *marché* tout court. Puis, le *marketing* se pose aussi comme un espace de *modulation de la demande/désir* dont le cadre de choix « d'identités » surgit comme résultat d'une interpellation qu'*à contrario* de l'identité fixe

[1003] C'est ce qu'on comprend comme *branding* ou *emotional branding*.

[1004] C'est le sens de la proposition que Deleuze semble reprendre d'Etchegoyen, cette dimension de « l'identité de l'entreprise » est abordée dans la sous-section suivante consacrée au *management*.

[1005] Par la consommation ou directement, par les impôts, par la subvention. Prenons, par exemple, l'interview de Bouchihki et Kimberly (inspirée par le livre Etchegoyen) : « Son identité interne peut être un actif majeur pour l'entreprise. Elle peut susciter la fidélité et l'engagement, favoriser la coopération, constituer un guide pour la résolution des problèmes ou la prise de décision. La légitimité qu'elle peut conférer n'est pas la moindre de ses vertus, car l'identité comprise et partagée d'une organisation fonde aussi la légitimité de ses dirigeants. (..) Managers, la manière spécifique dont vous devez prendre en compte le tissu social, c'est de protéger, cultiver et célébrer l'âme de l'entreprise que vous dirigez ; en d'autres termes, vous auriez le plus souvent intérêt à faire de votre entreprise une institution pérenne, une communauté à laquelle salariés et clients se sentiront appartenir ». Bouchihki et Kimberly *Op cit*. p,6.

ou assignée *disciplinaire* (binaire, *moulante*)[1006] présuppose une *adéquation* entre *désir*, *demandes* et *choix*. Contrairement à la force du « tu n'es plus », de la binarité et à la peur de « ne pas/plus être »[1007], *le désir se libère par sa capture* et la « peur » (liée à l'identité/identification) se transforme en peur de ne pas trouver l'entreprise correspondante (auquel cas il faudrait, la créer ou la *demander*). « L'identité »[1008] relative à l'entreprise se définit, en somme, par son inscription dans un jeu de satisfaction, d'insatisfaction, ou même, de *privation*[1009], toutes des formes *d'affection adaptables* selon le modèle d'*offre de la demande*. De manière analogue à ce que nous avons introduit avec Núñez, le *marketing* et ses « identités » supposent un espace *ergonomique du désir*[1010] où *tout le monde serait satisfait dans ce monde* parce que la production peut *répondre* à la *fantaisie de coïncidence* entre *ce qui est donné*, ce que *l'on est* et ce *que l'on désire* : la *demande* est conçue comme déjà sujette à la *médiation* et à la *gestion* de ce *désir* comme une *prothèse* pour cette *nouvelle chair* modifiée.

L'articulation technologique des besoins et désirs à travers le *marketing* est ainsi un type particulier de réponse que l'on pourrait appeler *prothésique*, d'abord, parce qu'elle n'est pas effectivement une « réponse » à quelque chose qui était déjà là, mais la création d'une *interface* avec « un besoin » surgit d'une *médiation* devenue première. C'est ce que Gunther Anders[1011] considère comme un *appareil technique*[1012] au sens général : un *instrument* que plus que dirigé à surmonter le « besoins » ou les « désirs » les *agence* d'une manière particulière : ce ne sont « pas des moyennes, mais des "décisions prises à l'avance" (…) avant même la possibilité de décider »[1013]. Autrement dit, *l'appareil*, selon Anders donne une « réponse » possible aux « besoins » et, en

---

[1006] Dans les mots de Negri et Hardt : « À mesure que les murs qui définissaient et isolaient les effets des institutions modernes s'effondrent progressivement, les subjectivités tendent à être produites simultanément par de nombreuses institutions dans des combinaisons et des doses différentes. Certes, dans la société disciplinaire, chaque individu avait plusieurs identités, mais dans une certaine mesure, ces différentes identités étaient définies par différents lieux et différents moments de la vie : on était mère ou père à la maison, ouvrier à l'usine, étudiant à l'école, détenu en prison et malade mental à l'asile. Dans la société de contrôle, ce sont précisément ces lieux, ces sites discrets d'applicabilité, qui tendent à perdre leur définition et leurs délimitations. » *Empire*, *op cit,* p.458.

[1007] Tel que formulé dans notre premier chapitre, dans la logique de *l'usine*

[1008] Comme nous l'avons dit au chapitre deux, un concept proprement policier, en excluant l'identité comme défense provisoire.

[1009] La *non-consommation* comme « action politique » surgit comme une sorte de forme *négative de la consommation.*

[1010] Comme nous l'avons vu à la fin de la section 1.2.2.

[1011] Sur lequel nous reviendrons plus en détail à la fin de ce chapitre.

[1012] Compris, pour Anders, (à différence de « l'instrument ») comme ce qui a une « prédétermination des usages attendus ». L'instrument est une extension du corps et donc des puissances proprement humaines, tant que *l'appareil* peut fonctionner de manière autonome en faisant des hommes des pièces de son fonctionnement.

[1013] *L'obsolescence de l'homme*, tome I, p.16

particulière, dans le monde des *marchandises*, ses « réponses-besoins » deviennent infinies. Les *appareils* transforment ainsi le *monde* et nous-mêmes : nous le voyons comme directement lié à un « besoin » originel, mais ils sont le *résultat* d'un *pouvoir-besoins*[1014] qui fait que ces « besoins » deviennent effectivement « originels » *à posteriori* et par son action. Anders indique ainsi que c'est par ce processus que les *appareils* obturent la capacité première de création du monde : *l'appareil* bâti un « monde de fins »[1015] comme s'il s'agissait d'une « réponse directe » aux « besoins ». L*'appareil atrophie* ainsi les possibles parce que sa « solution » bâtit un *monde donné*[1016] que, en termes marxistes, Anders perçoit comme *aliénant du point de vue de la consommation* : la *technologie* ou la *médiation* sont *prothèsiques* mais elles peuvent se présenter comme « premiers » *ad libitum*, tant que la *politique*[1017]*,* ajoute Anders, doit venir toujours d'après coup comme travail de traverser le monde de ces *appareils-besoins* pour restituer, une version des « besoins » ou du « désir » relatif, plutôt, à un *manque*[1018]. La façon dont le *marketing* construit un système des produits pour « répondre à un désir » est ainsi analogue à une forme de gestion de la *société* du *pouvoir-besoins*. Mais, aussi, le *marketing* lui-même peut être compris comme un *appareil de capture et production et mise en forme du besoin/désirs*, comme un *gouvernement du désir* au sens propre, qui se projette, au niveau social, comme système de « réponses aux demandes » devenu un *principe de réalité*[1019]. Les « identités », le *flux* que le marketing doit « gérer » apparaissent comme des formes partielles, différenciatrices, comme les produits finaux d'un lien pérenne et changeant de « demandes » gérées, un curieux phénomène qui va de « l'identité de marque », en passant par « l'identité d'entreprise », jusqu'à une sorte

---

[1014] *Ibidem*.

[1015] Définie, justement, comme animal qui agence un monde. *Cf.* Jolly. *Op cit*, p.13.

[1016] Dans les mots du philosophe : « La maitrise d'un besoin équivaut à celle de l'expérience qui actualise la liberté dans le processus de sa résolution » Anders, *Visite dans l'Hadès*. Paris : Le bord de l'eau, 2014, p.15. Cité dans Jolly, *op cit*, p.17.

[1017] Anders reprend, dans son humanisme Arendt mis, spécifiquement Protagoras pour qui Prométhée a condamné l'homme, justement, en ayant remplacé la *politique* par la *technique*, le travail politique devant être fait, après l'arrivée du feu, *d'après coup*. *Ibidem*, p.15

[1018] Comme résume le philosophe : dans le monde des appareils « ce qui manque c'est le manque ». *L'obsolescence de l'homme*, tome II, *op cit.* p.18.

[1019] Qu'Anders identifie avec un *totalitarisme des appareils* : « Le mécanisme totalitaire d'expansion, d'occupation et d'intégration des machines : leur tendance à étendre leur pouvoir sur tout (et aussi sur nous), à transmettre leur manière d'être à tout (également à nous). Avait alors émergé l'image eschatologique d'espoir que ces pulsions obscures des machines poursuivaient comme idéal : I « image de la machine universelle, où, d'une part, toutes machines s'engrenant ensemble fonctionneraient comme des rouages et où, d'autre part, il n'existerait plus rien d'autre que des pièces de machines — bref : la situation dans laquelle l'équation « monde = appareil » serait réalisée. » Anders, *Le rêve des machines*. Paris : Allia, p.97.

d'autoidentification basée sur des paramètres, parfois très étranges : les pratiques, l'origine, la choix de consommation.

En somme, au-delà de la banalité d'une science sur ce qui nous fait acheter un produit au supermarché, le *marketing* suppose que les demandes peuvent être *produites/gères/satisfaites dans les termes de cette société*, le travail du marketing et des « identités » (ce type « d'identités ») pouvant être comprises à partir de la technologie et même, d'un gouvernement qui les régule. C'est la technique de « la race impudente de nos maîtres »[1020], dit Deleuze, qui veulent « marquer » l'espace du désir (de s'approprier, mais aussi, étymologiquement, d'établir une frontière), de gérer sa production aussi que celle « d'identités » relatives aux entreprises, véritables opération qui va de « l'âme » d'une entreprise, à « l'âme » désirant du consommateur qui la choisit. Le « capitalisme pour le produit » ne se révèle pas, ainsi, comme seulement producteur des *produits* ou des *ouvriers/prolétaires* (comme on dirait de l'usine) ou même, comme quelque chose dépendant d'un *marché* au sens *d'espace de besoins*[1021], sinon comme centré sur cette *production de demande*[1022] et de *consommateurs* (la consommation passe à être, le « moyen de production » première de la *demande*[1023]) et finalement, une forme de *gouvernement technologique du désir*. Comme le résume Le Texier : « comme le manager multiplie les médiations entre lui-même et le travailleur, et entre le travailleur et son produit, l'expert en marketing multiplie les médiations entre les individus et le réel »[1024].

Il reste alors à penser comment ce type particulier de *management du désir* retrouve son origine[1025] dans le *management* en soi. En effet, à côté du *marketing*, l'entreprise doit concentrer ses efforts sur une dimension « organisatrice » d'où émergent des *techniques gouvernementales* étendues à chaque « fragment » de la société : si l'activité de l'entreprise se projette sur une *production de demande*, elle doit « s'organiser » afin de se différencier des concurrents. Ainsi, en plus que ce travail de

---

[1020] *PS*, p.243.

[1021] À différence de ce qu'on peut penser dans une analyse économique politique classique et même à partir de la correction les modèles « robinsoniennes » tel que dans l'analyse de Marx sur la marchandise que nous avons déjà visitée brièvement.

[1022] Cette idée a été pleinement développée par la *théorie critique*. Il ne s'agit pas, comme on pourrait le penser, d'une « production de besoins », de besoins artificiels ou de désirs extravagants (tel que dans le marché de luxe) : la production de la demande peut prendre des formes classiques, comme dans la sous-production de certaines marchandises (un vieux phénomène typique des monopoles), mais elle prend une importance particulière dans les économies de surproduction,

[1023] Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Tome I, *op cit*, p.7.

[1024] Le Texier, *op cit*, p.143

[1025] Rappelons-le, sens que semble viser Deleuze avec sa référence à Etchegoyen lorsqu'il parle de *l'âme de l'entreprise*.

marketing, la « race impudente de nos maîtres », la race de « médiateurs » que Deleuze dénonce est celle de *managers* et sa « science », sorte de « savoir gris » et *théorie privée du gouvernement* qui ne corresponde pas exactement avec la *gouvernementalité néolibérale*. En effet, si l'on parle souvent de la façon dont « l'État devient une entreprise », c'est plus pertinent de penser comment l'entreprise hérite et maintient active une forme de « théorie politique », comment les entreprises « font société » face à un État que, relégué à sa fonction sécuritaire et guerrière, prendra appui, afin de « multiplier la forme entreprise » en des « théories de l'organisation »[1026]. Si une critique de l'État libéral capitaliste moderne était qu'il était « libéral » jusqu'à la porte de l'usine (ou la prison), une critique analogue du monde néolibéral peut être que le *management* rentre dans toutes les portes, y compris, comme nous l'avons vu, ceux du *désir*, ceux de « la communauté » et ceux de « l'âme ».

Management moderne : discipline du travail et du temps

Pensez-y : quand on vous offre une montre, on vous offre un petit enfer fleuri, un donjon d'air[1027]

Le mot *management* concerne une série de techniques dont le champ d'inscription change au cours de l'histoire. Si d'abord, il surgit comme des discours et des techniques sur le *contrôle rationnel* du *temps productif* et son administration, à partir de son autonomisation « scientifique », il deviendra un savoir qui conçoit des modèles *d'organisation* pour rendre toutes les « activités humaines » *plus efficaces*[1028]. Puis, le *management* concerne une forme de *rapport managérial* avec « soi » médié par une *technologie du soi* ou par un *manager de vie* appelé, souvent, *coach*. En somme, conformément à son étymologie[1029], le *management* peut se résumer comme un champ

[1026] En effet, on parlera plutôt *d'organisations* (à but variable). Par coïncidence, l'étymologie même de ce terme face à état ou institutions rend compte d'un changement : institution provient de la racine indo-européenne « st » (ce qui a donné stabilité, être, institution, institut, instituteur, état) en tant qu'organisation vient de l'organum/organon (instrument, outil, moyen). Ainsi, comme signale le Texier dans son étude de la littérature managériale : « organiser, c'est faire société, à chaque instant, au moyen d'un agencement rationnel d'artefacts, d'individus et de normes. Une organisation n'est pas une institution, au sens où elle est sans fondements constitutifs ni permanence. Elle se recrée continuellement et elle est vouée à disparaître. Elle ne fait sens que par rapport à l'horizon en devenir de ses composantes et de ses finalités, et non en référence à un passé fondateur ou à un ordre transcendant, immémorial et immuable. Le management n'assure pas la perpétuation d'un groupe en organisant ses activités productives ; il assure la perpétuation d'activités productives en organisant les groupes chargés de les accomplir. » *Op cit.*, p.200. En ce sens, parler d'institutions est en soi une contre-proposition au monde actuel, mais, en même temps, évoquer le pouvoir changeant de « l'institution » perd de son sens, y compris celle de la capacité d'innovation de l'institution en tant qu'espace de normes sujettes à de changements de *statut* dans un monde d'organisations malléables.

[1027] Julio Cortazar, *Instrucciones para dar cuerda a un reloj.* Madrid : Sudamericana, 2007.

[1028] Pour Texier, les axes de la gestion sont la *rationalisation*, *l'efficacité*, *l'organisation* et le *contrôle*, ce dernier étant compris comme un « audit » rétroactif pour l'amélioration de tous les autres éléments. Le Texier, *op cit*, p.274.

[1029] *Management* peut être compris avant que comme « gestion » comme « conduction ». Son étymologie est le sujet de quelques discussions sur de mots voisins qui prennent leur forme actuelle de l'anglais mais proviennent des langues

de *rationalisation* qui produit de *technologies* pour rendre plus efficaces les individus et les groupes à travers de modèles portant sur la « conduction » des hommes et son arrangement à partir de plusieurs variables : le temps, les machines et espaces physiques, la communication entre travailleurs, ses désirs et ses émotions et les marges de liberté permises par les différents types de normes ou formes de créer des normes. Pour expliquer chacun de ces points, nous pouvons commencer par une présentation du *management moderne* et sa place dans la *société disciplinaire*, pour revenir après aux *sociétés de contrôle*.

Proche de l'administration et de l'économie d'une exploitation ou un foyer, la première forme du *management* de la fin du XVIIIe siècle et début du XIXe n'a pas beaucoup à avoir avec la « science » contemporaine centrée sur la *efficacité* et la *gouvernance* que l'on peut étudier dans les programmes des *Business Schools* ou des « Sciences politiques ». Le *management moderne* est un savoir sur la gestion d'espaces d'activités concrets, qui lie des règles du « travail » humain avec celles de la « vie ». Matériellement, il se présente ainsi dans des manuels sur l'organisation des activités et du temps selon une portée très étendue : c'est un *management* des enfants à l'école, du foyer ou de l'exploitation agricole ou, encore, de « son temps »[1030]. L'on peut ainsi lire les débuts du *management moderne* à partir de ce qu'au sein de l'ensemble *discipline-capitalisme-société industrielle* apparait comme des conditions de possibilité devenues matière à administrer : l'avènement d'un « temps universel » (qui débloque une forme d'homogénéisation), la *standardisation* et *rationalisation* des *activités* et, finalement, une *morale* centrée sur « l'effort » comme obligation sociale soutenu et assuré par la police[1031] (mais aussi, répandu par les « manuels d'administration »). Toutes ces dimensions

---

romances. En Anglais, on lui attribue (par exemple, dans l'Oxford) une origine française à partir de « ménager », mais aussi de « manège ». L'Oxford et le Larousse s'accordent à dire que la seconde étymologie est la plus probable, « manège » (et donc « manéger ») provenant de l'italien « maneggio » (conduire un cheval avec la main, aujourd'hui également ayant le sens d'administration). En espagnol, bien que « manejar » ne soit pas utilisé dans ce sens (on parle plutôt de « gestion »), le verbe conserve son sens de « conduction ». En allemand on utilise le terme *management*, mais on trouve comme synonyme à côté de « leitung », « fuhrung » ou « Geschäftsführung », ce qui sert à la base de l'étude de Johann Chapoutot (sur le *Menchenfuhrung*) que nous verrons dans quelques pages. Curieusement, « coaching », terme plus tardif, dérive également d'une image équestre : guider le cheval qui tire une charrette.

[1030] Le Texier donne énormément d'exemples de ce phénomène des manuels de *management* : « La plupart des ouvrages de gestion des enfants décrivent minutieusement les différents stades de leur croissance ainsi que le programme quotidien devant la garantir. Nombre de manuels de management domestique proposent aussi des modèles d'emplois du temps, planifiant l'exécution des tâches ménagères d'heure en heure, voire au quart d'heure près. Les almanachs assurent également la régulation de l'usage du temps, à la ferme comme au foyer, et les opérations agricoles obéissent à des calendriers et à des motifs chronologiques fixés de plus en plus rigoureusement. » *Op cit*. p.112.

[1031] En effet, comme le souligne Foucault dans *STP*, le savoir policier (sur lequel nous reviendrons dans la section suivante) doit être déployé pour que les hommes ne soient pas des oisifs, voire pour trouver une place où chacun d'entre eux peut être utile à l'État, ce qui dans le cadre de la mythologie libérale se traduira par le « bien public ». *STP*, p.332.

s'inscrivent dans une théorie générale du « travail » comme élément gouvernemental (appelé au sens moderne, *ergonomie*) et de sa perfectibilité sociale : du sens simple d'administrer son temps, le *management* se projette jusqu'à une *utopie vitaliste du travail* qui trouvera tant une continuité qu'une rupture dans ces formes plus récentes.

Le premier composant du discours du *management moderne* surgit d'une nouvelle *grammaire temporelle*[1032] introduite par *l'horloge*[1033], ou, plutôt, par *les horloges mécaniques standardisées* et *cordonnées* qui remplacent (comme le fera plus tard de la lumière électrique permettant de travailler la nuit) les temps ancrés à la nature[1034] pour augmenter l'efficacité, mais aussi, qui permette, comme tout *dispositif*, de nouvelles formes de « jouer » avec le temps. Dans l'industrie et comme nouveau mécanisme « producteur des minutes »[1035], le temps des horloges coordonne la production des marchandises par l'introduction d'un chronomètre qui guide la course entre tous les hommes et de chaque homme contre soi[1036]. Du point de vue de la *discipline* et de la *fonction panoptique* (ordonner, concentrer et distribuer) ce temps se projette ainsi comme *rationalisation normative* selon une mesure objective d'indexation : le temps industriel permet une *normalisation temporelle* qu'accompagne la *normalisation* auxquels sont voués les *espaces disciplinaires* pour coordonner et stabiliser la société. Foucault parle ainsi[1037] de certaines *institutions disciplinaires* (dont l'objectif concret de poursuivre le vagabondage et la bohème) comme de *dispositifs de séquestration temporelle* concentrés (selon la lecture d'Alliez et Lazzarato) : « (…) moins [sur] l'espace par fixation dans un système fermé que [sur] le temps par encadrement de l'existence (…) la séquestration capture les individus de façon que leur vie soit toujours soumise au temps homogénéisant

[1032] « Un emploi du temps est à une école ce qu'une grammaire est à une langue » cité dans le Texier, *Ibidem*.

[1033] Comme signale Mumford, la machine la plus perturbatrice dans l'ordre des *sociétés* : « L'horloge, et non la machine à vapeur, est la machine-clé de l'ère industrielle moderne. À chaque phase de son développement, l'horloge est à la fois le fait marquant et le symbole typique de la machine : aujourd'hui encore, aucune autre machine n'est aussi omniprésente ». *Technics and Civilization*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1934, p.14.

[1034] Dépendantes du soleil, des marées, du climat et du temps de la récolte, des processus chimiques et physiques, ou, même, de la cuisine : Mumford en donne plusieurs exemples tel que « le temps de la cuisson du riz ». *Op cit*. p, 115. On pourrait objecter que certaines formes antiques de mesure du temps, tel que les cadrans solaires sont universels dans leur relation au temps cosmique, mais c'est différent à l'horloge parce que chaque cadran solaire rend compte du temps localisé dans un endroit.

[1035] « L'horloge, en outre, est une machine motrice dont le "produit" est la seconde et la minute : par sa nature essentielle, elle dissocie le temps des événements humains et contribue à créer la croyance en un monde indéfini de séquences mathématiquement mesurables » Mumford, *op cit.* p.43

[1036] Comme dans la belle et terrible métaphore de Cortázar, en lui enfermant dans un « donjon d'air » dont la curiosité est qu'elle est aussi individuelle que collective par synchronisation.

[1037] Comme beaucoup d'autres théoriciens, tels que Edward P. Thompson dans son article déjà cité.

du capital, et qu'elle soit en conséquence de part en part socialisée »[1038]. Le *management* du temps (à la maison, à l'usine, dans l'exploitation ou à l'école) s'inscrit dans un grand mouvement *d'hygiénisme* propre au capitalisme industriel dans l'usine, mais aussi dans son extérieur : l'horloge introduit un « temps-monnaie » ou un « temps-marchandise »[1039] qui devient le signe d'une *économie du temps*, d'un mouvement de réglementation des *rythmes de vie*[1040]. Un de ces « rythmes », par exemple, est marqué par possibilité de *synchronisation*[1041] : si la chorégraphie de l'atelier ou même les processus industriels mécaniques ont toujours existé, l'horloge « abstrait » élargit le pouvoir de rapporter le temps à un même chronomètre qui sert *d'audit* de toutes les activités, un processus qui fait que *le rythme de l'usine devient social*. En somme, la force du temps industriel se traduit en *dispositifs chronodisciplinaires*[1042] qui s'étendent à l'ensemble de la société en *colonisant le temps*[1043] (la « séquestration temporelle » peut être lue, en effet, comme une « séquestration » de la multiplicité des temps anciens par la nouvelle *normativité temporelle*). Mais, aussi, comme nous l'avons dit au début, ce nouveau *dispositif* propice aussi de contre-conduites : si le « temps-argent-puissance » se présente parfois traduit en argent au sens littéral[1044], les ouvriers peuvent modifier les horloges où faire un « mauvais usage du temps ».

[1038] *Op cit*. p.131. Les auteurs consacrent le cinquième chapitre de *Guerres et capital* à ce type de *dispositif*.

[1039] Dans les mots de Mumford : « L'économie de temps est devenue une partie importante de l'économie de travail. Et au fur et à mesure que le temps s'accumulait, il était réinvesti, comme le capital-argent, dans de nouvelles formes d'exploitation (…) *Le temps, en bref, était une marchandise* au sens où l'argent était devenu une marchandise. Le temps en tant que durée pure, le temps consacré à la contemplation et à la rêverie, le temps séparé des opérations mécaniques, était traité comme un odieux gaspillage » Mumford, *op cit.* p.197.

[1040] Ce qui est compris, si l'on veut encore revenir sur le terme, comme une forme de biopolitique centrée sur le temps : « (…) Il y aurait ainsi une « continuité de l'horloge de l'atelier, le chronomètre de la chaîne et le calendrier de la prison » dont le temps au service de la disciplinarisation biopolitique sert, à « contrôler, intégrer, normaliser et moraliser tous les rythmes de la vie. (…) Pour contraindre aux "temps de travail", il faut discipliner le temps de la "vie", de la naissance à la mort. Pour imposer les rythmes de la production, il faut contrôler, intégrer, normaliser et moraliser tous les rythmes de la vie. » Alliez et Lazzarato, *Ibidem*, p.140.

[1041] *Cf.* Edward P. Thompson. *Temps et discipline du travail*. Paris : La fabrique, 2004 [1993].

[1042] Terme utilisé par Grégoire Chamayou repris de Michel de Certeau : face à l'impératif d'accélération de la production, les ouvriers indisciplinés prennent la forme de « voleurs du temps ». Chamayou, *Op cit,* p.13.

[1043] Comme le soulignent Thompson ou Crary*,* les usines « étaient aussi des lieux d'entraînement, de normalisation et d'accumulation de savoir sur ceux qui y étaient enfermés ou employés. Mais, en dépit de la description que fait Foucault des institutions disciplinaires comme un "continuum carcéral" couvrant la société tout entière, l'un des éléments clés de cette période historique est l'existence parallèle de temps et d'espaces non régulés, non organisés et non supervisés. La notion problématique de "vie quotidienne" — aussi insaisissable soit-elle — est précieuse pour caractériser de façon générale l'agrégat changeant et imprécis de temps, de comportements et de lieux qui correspondaient dans les faits aux couches d'une vie non administrée — une vie au moins partiellement détachée d'impératifs disciplinaires ». Crary, *Op cit. Pos 456.* Crary verra ainsi une disparition de ce « dehors temporel » qui existait encore dans les *sociétés disciplinaires* dans les *sociétés de contrôle*.

[1044] Les modes de « vol de temps » des premiers « contrôleurs d'horloge », qui ne sont liés qu'au sens fondamental de la mesure, où ce qui compte c'est « plus de temps » consacré à la tâche, synonyme de plus de production. Comme note Mumford : « les premiers employeurs paléothécniques [l'époque des machines industrielles au charbon] volaient même du temps à leurs ouvriers en faisant retentir le sifflet de l'usine un quart d'heure plus tôt le matin, ou en déplaçant les

Deuxièmement, le *management* moderne s'inscrit dans un mouvement de *rationalisation* compris comme *standardisation* des *processus industriels* et des marchandises, mais aussi, des méthodes ou d'*activités* au sens général. La première forme de cette *standardisation* dérive d'un cas paradigmatique du monde *disciplinaire* et industriel, mais d'un type spécifique d'industrie : l'armée professionnelle[1045], première « usine » de production en masse. La production de soldats[1046] accompagne le besoin de production des uniformes et d'armes[1047] dans une armée que pour produire « des corps-machines ou corps-armes »[1048] produit aussi « une armée de purs consommateurs »[1049] et l'on pourrait ajouter, *une armée des purs travailleurs*. La *standardisation* (qui parraine l'aliénation en termes marxistes) suit ainsi un jeu que grâce à de nouvelles *machines énergétiques*[1050] projette la *rationalité mécanique* sur une « matière humaine » capable de se *standardiser* par *interchangeabilité*, par une universalité des mécanismes qui composent des produits et des individus autant interchangeables que les soldats sur le front. En tant que série de techniques *rationalisées* de production, le *management* comme discours étend ainsi la *standardisation* dans le corps social et la vie quotidienne (tant du point de vue du travail que de la *consommation*) et, s'il s'agit encore d'un caractère initial, il inclut un composant embryonnaire d'une *rationalisation perfectible* qui accompagnera une histoire amenant vers « une seule manière de faire » comme dira Taylor. En effet, si la *standardisation* est entendue comme un problème technique rapporté à la vitesse de production[1051] et pas à des *normes* extérieures, le *management* pourra fonctionner en ouvrant son champ à une théorie abstraite que les entreprises, les *managers* ou les *coachs* penseront davantage en termes *d'équifinalité* et *efficacité*. En résumé, le *management* inclut une tendance à la *rationalisation* et à la *standardisation* des *activités* qui change le

aiguilles de l'horloge plus rapidement pendant la pause déjeuner : lorsque la profession le permettait, l'ouvrier rendait souvent la pareille à l'employeur lorsque celui-ci avait le dos tourné. » *Mumford,* op cit. Cette lutte pour le contrôle de l'horloge a également été décrite par Thompson avec elegance.

[1045] On peut cependant affirmer qu'un processus similaire a eu lieu dans les *factorias* romaines, même si, évidemment, il n'y a pas eu la standardisation qui n'est possible qu'avec des machines énergiques. De l'armée d'hoplites aux grandes usines militaires, il est évident que l'armée est le modèle d'homogénéisation par excellence.

[1046] Le premier « produit » moderne, dit Mumford.

[1047] « L'*enrégimentation* et la production en masse de soldats, dans le but de fabriquer un produit bon marché, standardisé et remplaçable, a été la grande contribution de l'esprit militaire au processus de la machine. Cette "régimentation" intérieure s'accompagna d'une "régimentation" extérieure qui eut un effet supplémentaire sur le système de production : le développement de l'uniforme militaire lui-même. » Mumford, *Op cit*, p.92.

[1048] Expression de Foucault citée dans le Chapitre 1.

[1049] « An army is a body of pure consumers. » Mumford, *Ibidem*, p.92.

[1050] De charbon et vapeur, « paléothécniques » dans les termes Mumford.

[1051] C'est le fondement même de la guerre totale concentrée à faire de chaque individu, le plus rapidement, un combattant.

sens du « travail », qui, en termes marxistes classiques, *réifie* les travailleurs[1052] et qui conduira, éventuellement, vers la « seule bonne manière » (rationnel) de Taylor.

Troisièmement, le *management moderne* peut être lu du point de vue d'une morale industrielle relative à son impératif de production : c'est son versant souvent considéré idéologique[1053], mais que, s'il est compris uniquement de ce point de vue, il exclut sa force normative et ses variantes. En effet, le processus par lequel le *contrôle du temps* devient *moral* ne se résume pas à un effet d'emprise relative à faire « travailler plus pour exploiter plus » car cette *morale* se concentre sur un plan plus équivoque : *l'effort* ou *l'industrialité*. Appliqué à « sa vie » le temps est un élément organisationnel premier à rendre productif, mais, il s'agit plutôt de ne pas le « gaspiller »[1054], de ne pas être oisif afin que *l'effort* puisse porter ses fruits. Ainsi, si dans l'industrie ce que nous entendons par *management industriel* dérive de l'administration pour la production, son premier sens lié à « la vie » et au « travail » relève d'un aspect solidaire, mais plus que centré sur les profits pécuniaires, projetés parfois en « salut », « intérêts », « besoins », ou même, le « bien public »[1055]. Comme argumente Le Texier[1056] : « le rêve social de l'effort ne cherche pas davantage que le rendement et l'opulence ; ce qui est recherché bien souvent, dans la Grande-Bretagne et l'Amérique des XVIIIe et XIXe siècles, c'est une qualité de vie générale, l'autosuffisance et une harmonie paisible. Le membre de la communauté "doit se montrer industrieux, mais pas forcément efficace" »[1057]. En somme, la morale de l'industrie s'installe dans la *société industrielle disciplinaire* et *capitaliste* mais ne se

---

[1052] Anders, par exemple, considère que cette *rationalisation* s'oppose au travail au sens ample, du travail de *l'homo faber* : c'est, en termes marxistes, une forme *d'aliénation*.

[1053] C'est une interprétation marxiste classique dont nous pouvons citer l'exemple de Armand Mattelart : « La rationalisation du système de production réalise la jonction entre l'usine et la société, entre la vie privée et la vie publique. La surveillance managériale du travail intensif à la chaîne se combine avec l'encadrement idéologique "dans" et "de" la vie privée. L'une est impensable sans l'autre. La coercition se conjugue avec la conviction » *Op cit.* p.78.

[1054] Comme dans la fameuse lettre de Franklin où l'industrie se mêle à la providence (ce qui sert comme exemple de la thèse connu de Weber) : « En bref, le chemin de la richesse, si vous le désirez, est aussi simple que le chemin du marché. Il dépend principalement de deux mots : industrie et frugalité, c'est-à-dire qu'il ne faut gaspiller ni son temps ni son argent, mais faire le meilleur usage de l'un et de l'autre. Celui qui obtient honnêtement tout ce qu'il peut et économise tout ce qu'il obtient (à l'exception des dépenses nécessaires) deviendra certainement riche, si l'Être qui gouverne le monde, vers lequel tous devraient se tourner pour obtenir une bénédiction sur leurs efforts honnêtes, n'en décide pas autrement dans sa sage Providence. » Benjamin Franklin, *op cit*.

[1055] Le Texier introduit comme exemple l'œuvre de Marion Talbot et Sophonisba Breckinridge affirmant à la suite de Taylor (comme tant de manuels auquel l'auteur fait référence) que « les bénéfices d'une gestion scientifique de la maison doivent aussi s'exprimer en termes de confort, de satisfaction, de plaisirs, de croissance, d'éducation ainsi que d'efficacité individuelle et collective »., *The Modern Household*. Boston : Whitcomb & Barrows, 1912, p. 47. Cité dans Le Texier, *op cit.* p.145.

[1056] Inspiré par Weber.

[1057] Le Texier, *op cit.* p.122.

résume pas à son aspect « pécuniaire », une caractéristique que, comme nous le verrons, accompagne les développements ultérieurs du *management scientifique*.

Finalement, le *management* se croise avec une autre « science » moderne coordonnée avec la *morale de l'industrie* et la question du « bien public » : *l'ergonomie*[1058], « science du travail » dont le sens actuel dérive des développements du XXe siècle (plus proches de la guerre et d'une ingénierie sur l'interface homme-machine), mais dont le sens initial, présenté dans l'*Esquisse de l'ergonomie ou la science du travail fondée sur les vérités de la science de la nature*[1059] de l'ingénieur polonais Wojciech Jastrzębowski, résume ce fond sur lequel le *management* surgit comme, *in fine*, une technique *utopiste*. Dans son article, Jastrzębowski souligne le caractère *théologique* du travail (« mère de tous les biens »[1060]), argumente par la suite, que l'homme travaille pour réaliser le projet de Dieu et donc, que pour le faire bien, ce « travail » doit être en accord avec la « Nature ». Pour *l'animal humain*, le *travail* est une forme d'augmenter la « félicité » et la « joie »[1061], non seulement par le biais de la production en tant que tâche individuelle, mais en se projetant dans la société au sens large. Le « travail » doit être, en effet, coordonné pour le *bien public*[1062] et, en conséquence, les conditions de travail saines sont nécessaires. Comme dit l'ingénieur : « de même que le corps d'un homme souffre et subit des pertes du fait de l'affection, de l'oisiveté ou du mauvais fonctionnement d'un seul de ses membres, de même le corps de la société souffre et doit subir des préjudices si une seule de ses parties se trouve dans un état similaire »[1063]. Définie le travail comme

---

[1058] Composition d'*ergon* et *nomos*, cousin conceptuelle *d'économie*. La racine du mot « ergonomie », le préfixe *erg* (liés aux mots grecs (*ergon* - ἔργον-*, energon* et *energeia*) a donné le *work* anglais et le *Werk* (œuvre) allemand (en français : « action », « travail » ou « ouvrage ») et elle ainsi revoit le jour recodifié et vidée du sens polysémique qu'elle portait dans le grec ancien dans *l'ergonomie* (en particulier dans l'œuvre d'Aristote où ἐνέργεια est un « néologisme » que le philosophe qualifie une des formes de l'être en acte). Le terme apparaît pour la première fois en français en 1867 dans le *Traité théorique d'économie politique* de Jean Gustave Courcelle-Seneuil comme un « art qui recherche les moyens généraux d'augmenter la richesse des sociétés et individus » (p.1) dont le but et « s'efforcer d'obtenir le plus de richesse possible au prix du moindre travail possible » (p.22). Cependant, son sens est encore spécifique à la direction d'une entreprise, et c'est donc l'ingénieur polonais qui a inauguré (pour les manuels d'ergonomie eux-mêmes) son sens actuel.

[1059] Article publié en 1857 par Jastrzębowski dans la revue *Nature et Travail*. Originale en polonais : *Rys ergonomji czyli nauki o pracy, opartej na prawdach poczerpniętych z Nauki Przyrody.* Une traduction en français est inexistante, nous avons pris donc comme source la traduction en anglais : Karwoski comp. *L'encyclopédie d'ergonomie*. Londres : 2001, P.129 — 141). L'article accompagne souvent dans les histoires de l'ergonomie que nous avons consultées l'explication de l'ascendant grecque du terme dans les différentes présentations historisantes de la discipline en prenant la place d'une origine perdue et redécouverte (par exemple chez Lasalle, Falzon, Bridger, ou Karwoski).

[1060] *Op cit,* p.129.

[1061] Dans le cas de chaque individu, la « joie », la « félicitée » apparaissent comme la projection du travail bien fait de chacun.

[1062] Contre un travail dégénératif qui produit le « le mal public » : « Ce que mille hommes de bien gagnent en mille ans de travail, un seul homme méchant et paresseux peut le détruire en un jour » dit l'ingénieur. *Ibidem*, p.127.

[1063] *Ibidem*, p.129.

noyau de la *société*, l'ingénieur propose ainsi qu'il trouve sa source dans des *forces vitales*[1064] avec différentes modalités (« physique, esthétique, rationnel et morale »[1065]) et différents composés (« le travail [moteur, physique], le divertissement, le raisonnement et le dévouement »[1066]) qui contribuent, tous, à la grande œuvre d'un « Homme » (et même, des animaux[1067]) guidé par « le labeur, le plaisir, la réflexion et l'amour du bien commun »[1068]. *L'ergonomie* se définit ainsi comme *rationalisation* de toutes ces composantes afin de surpasser le travail compris seulement dans son sens « moteur »[1069]. et le but de cette nouvelle « science du travail », en tant que savoir anthropologique, serait d'achever le progrès et l'harmonie humaine et sociale. En somme, l'auteur, fort de son assise théologique et d'un humanisme proche des *utopies du travail* du XIXe siècle[1070], propose d'étudier le travail à « l'âge de l'action »[1071] pour qu'il soit enfin « organique et harmonique », rationnel et ancré dans la « Nature » et, pour cela faire, il veut créer « une nouvelle discipline (…) pour rendre notre vie aussi généreuse que possible, avec le moins de travail possible et le plus grand contentement intérieur, en produisant des fruits pour nous-mêmes et pour le bien commun, pour être finalement jugés par les autres et par notre propre conscience, avec toute l'équité requise[1072] ».

[10641064] Vie + travail, l'ergonomie naît de la rencontre de ces deux axes quasi-transcendantaux.

[1065] *Ibidem*, p.130.

[1066] *Ibidem*.

[1067] « L'importance de l'exercice correct de nos forces vitales décrites ici, l'importance de notre travail, par lequel nous devons amener et encourager d'autres choses, et d'autres créatures *semblables à nous ou non*, *à travailler, c'est-à-dire à exercer leurs propres forces vitales pour leur propre bien* » *Ibidem*.

[1068] *Ibidem*, p.132.

[1069]« De peur que cette science du travail, entendue comme le travail au sens global et intégral, ne se limite pas à sa partie qui est le travail physique ou le labeur, mais soit un travail physique, esthétique, rationnel et moral, c'est-à-dire un travail, un divertissement, un raisonnement et un dévouement, c'est-à-dire le travail qui doit être accompli par toutes les forces qui nous sont assignées par notre Créateur et qui doit se rapporter à tous les buts de notre existence, tels qu'ils sont définis par une religion pure et un sens intact de la dignité personnelle (…) Grâce à l'éducation et au gouvernement appropriés des êtres humains, c'est-à-dire grâce à la promotion et à la gestion des forces vitales de l'homme par lui-même, ces forces vitales se révèlent d'une valeur incomparablement plus élevée et manifestent une plus grande aptitude à servir le bien commun susmentionné que la valeur et l'aptitude correspondantes chez d'autres personnes qui ne sont pas organisées de la sorte : le travail, le plaisir, la pensée et l'amour du bien commun » *Ibidem.*

[1070] L'auteur considère en effet l'ergonomie comme une voie vers l'utopie par le biais de l'amélioration : « (…) ce perfectionnement des personnes et des choses, qui consiste à les faire passer d'une condition nuisible ou indifférente, ou d'une condition de faible utilité, à l'état dans lequel elles sont le plus utiles et le plus aptes à servir le bien commun ; si nous les amenons ainsi à cet état où ils portent les traits de la Félicité suprême et de sa créature la plus parfaite. » *Ibidem*, p. 139. Ce type d'utopie de l'organisation du travail résonne à la fois avec les « socialistes utopiques » (Saint-Simon en particulier) et avec le marxisme et les projections utopiques de son *ergontologie* (terme de Werner Hamacher cité par Daniel Alvaro).

[1071] *Ibidem*, p.133. C'est l'âge qui remplacera celle de la guerre.

[1072] *Ibidem*, p.138.

Comme tâche à laquelle l'ingénieur s'est consacré concrètement[1073], la *rationalisation* moderne du travail par *l'ergonomie* montre ainsi comment la *théorie du travail moderne* (où le *management moderne* a fait sa niche) s'ancre sur une compréhension spécifique de l'homme (et de ses axes d'existence : la *vie* et le *travail*) qui ne doit pas seulement être lu comme un mouvement centré, seulement, sur la *productivité* ou *l'exploitation*. C'est, en effet, un mouvement qui aura même des versions « philanthropiques » dans les villes imaginées des « utopistes »[1074], mais aussi des grands industriels qui ont cherché à participer au « perfectionnement moral » de leurs employés en dehors de l'usine.[1075] Puis, *l'ergonomie* se présente déjà comme un savoir qui se veut anthropologique, ce qui accompagnera les développements du *management* au fur et à mesure qu'il deviendra *autonome* et s'étendra aux domaines des *sciences humaines et post-humaines* : à la psychologie, à la sociologie, aux théories sur la communication, à la cybernétique. Pour penser le problème du travail, de l'homme et son activité, *ergonomie* et *management* opèreront effectivement sur un nouveau champ, la *relation* : entre les outils, les espaces et les travailleurs, le but sera d'arranger le système du point de vue des « facteurs humains ». En tant que technique *interdisciplinaire*[1076], les deux savoirs se montreront comme des sciences centrés sur la totalité vivante et non vivante et sa relation pour la production[1077]. En somme, les deux savoirs se penseront comme une *théorie des*

[1073] En travaillant, par exemple, à la prévention des accidents des bûcherons. C'est pour cette raison que, au détriment des autres origines du terme, il est considéré comme le père de la discipline.

[1074] Comme le souligne Le Texier pour établir un contraste avec le management tayloriste, que nous présentons dans la sous-section suivante : « Robert Owen observe en 1817 que, "à la suite de l'expérience des effets bénéfiques attribuables au soin et à l'attention appropriés portés aux appareils mécaniques, il devint aisé à un esprit réfléchi d'en conclure que des avantages au moins aussi égaux proviendraient de l'application d'un soin et d'une attention similaires portés aux instruments vivants". S'il considère les travailleurs comme des "machines vivantes" pouvant "être facilement formées et dirigées de manière à produire un accroissement conséquent des gains pécuniaires", le soin et la morale restent les points cardinaux de sa conception du gouvernement des usines. Ainsi est-il plus proche du patriarcat que du taylorisme. Les travailleurs restent à ses yeux des enfants devant être proprement nourris, soignés, logés, vêtus, éduqués et catéchisés. » *Le Texier,* p.223.

[1075] En d'autres termes, des entrepreneurs proprement modernes, guidés par « l'honnêteté » et la « moralité », tenteront d'améliorer (Le Texier cite plusieurs exemples, notamment Robert Owen au début du XIXe siècle) la vie des prolétaires en construisant des « villes utopiques ». Un cas curieux est celui de George Pullman (célèbre pour les voitures qui portent encore son nom), qui a créé à la fin du 19e siècle une ville pour ses ouvriers selon ce qu'il considérait comme des paramètres utopiques de la vie ouvrière. Sa ville a succombé aux grèves de 1894 au cours desquelles 34 ouvriers ont trouvé la mort.

[1076] Médicale dans son rapport à l'anthropométrie et la physiologie ; psychologique dans son étude de la cognition, du comportement et des groupes ; informationnelle et mathématique dans le cadre d'une théorie de l'organisation et des systèmes et esthétique dans le cadre du design.

[1077] L'ergonomie fait coïncider, en tant que théorie de la vie, du travail et de la représentation des deux, les trois champs *quasi transcendantaux* de la formation de la figure de l'homme moderne proposé par Foucault (qui vit travaille et parle). L'on on peut supposer, ou, au moins, soupçonner, que dans la formulation large d'étudier « le travail humain », surgit dans un monde encore libéral et newtonien comme celui du XIXe siècle, il y a aussi quelque chose comme un signe de la transition, ou plutôt de la superposition, entre les logiques disciplinaires du XIX et ce qui seront les *sociétés de contrôle*. La définition actuelle *d'ergonomie* selon le Larousse rend compte de toutes ces « dimensions » : « Ergonomie : Étude quantitative et qualitative du travail dans l'entreprise, visant à améliorer les conditions de travail

rapports (l'une plus concentrée sur une « physique » et l'autre sur l'aspect « organisationnel ») de l'homme à son activité, à des milieux ou à d'autres hommes. Si *l'ergonomie* peut être projetée dans son sens historique comme un savoir propre à un moment *biopolitique*[1078] (en y comprenant, même, ce qui dérivera, à côté de ces *utopies*, en *darwinisme social*[1079]) ces paramètres de projection du « travail », du « vivant », de « l'humain » dans son aspect relationnel sont une composante qui persistera dans les développements futurs du *management* pensés plus proches d'une version *ergonomique* de contrôle que d'une *utopie disciplinaire*. Autrement dit, dépourvu de théologie ou à partir d'un changement de la notion de « vie » ou « nature », le *management/ergonomie* n'abandonnera la tendance *d'adaptation entre homme et machine* ni ses autres axes d'inscription initiaux : le temps homogène introduit par *l'horloge*, la *rationalisation* des *activités* et une *morale du travail*. Mais, comme nous le verrons, ces éléments seront reformulés dans l'histoire du *management* lorsque le taylorisme et *l'efficacité autonomisé* passeront au premier plan.

Une « science » autonome de *l'efficacité*

Le *management moderne* concerne par de discours et techniques sur l'organisation du temps et résonne avec une *morale* de *l'industrialité*. Le paramètre de mesure de la dépense du temps s'ancre à la production-temps-argent, mais, aussi, comme nous l'avons vu avec l'ergonomie, il reste proche (dans la théorie et le management domestique ou des écoles) des *lois* et des *normes* de la « Nature ». Puis, nous pouvons dire, avec Le Texier, que dans le cas de la gestion des travailleurs, le schéma du *management moderne* maintient une structure *patriarcal*, basé sur le contrôle direct des employés : un schéma dans lequel le « propriétaire doit être comme un père », ou comme un « général » qui contrôle les soldats.[1080] La gestion n'apparaît pas comme une méthode ou une science proprement autonomisée, mais, plutôt comme savoir *sui generis*.

---

et à accroître la productivité. Le but de cette science est de tenter d'adapter le travail à l'homme en analysant notamment les différentes étapes du travail industriel, leur perception par celui qui exécute, la transmission de l'information et, de façon parallèle, l'apprentissage de l'homme qui doit s'adapter aux contraintes technologiques. » Dictionnaire Larousse, édition 2020.

[1078] Le calcul de Jastrzębowski peut être compris comme la projection générale de l'utilisation rationnelle des forces d'une population, précisément, selon une efficacité comprise sur un plan large qui prend en compte sa « vie » au sens ample.

[1079] Si le travail « productif » par opposition au travail « destructif » (dans les termes de l'ingénieur) est la mesure de la vie, cela exclut, dans une veine moins aimable que celle de Jastrzębowski, les personnes « mal conçues » pour le travail. En bref, il s'agit de la tension du libéralisme et de ses points d'ancrage, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre.

[1080] Le Texier, *op* cit, p.196.

L*'efficacité* d'ingénierie comme principe ultime pour lequel il est connu n'est pas dans le *management* moderne un problème relatif à une seule mesure : utiliser le temps de manière conforme à des *normes* ou, platement, obéir, ne consiste pas à réduire la « dépense » ou augmenter la « vitesse » au sens absolu, de la même manière que l'objectif pécuniaire de produire plus ou gagner plus, ne consiste pas, pour une entreprise, à le faire d'une manière « efficace » tel qu'on le comprend aujourd'hui[1081].

L'*efficacité* comme mot d'ordre lié à la quantité, à la moins de dépense d'énergies et ressources et à la vitesse surgit avec Taylor et le *management scientifique*[1082] et, bien que l'ingénieur conserve les paramètres du *management moderne* (*contrôle du temps*, *rationalisation* et *standardisation*) c'est sur la base des « principes » impersonnels que le *management* va acquérir une certaine force d'abstraction qui lui permettra s'étendre à d'autres domaines.

Qu'est-ce que ce *management* « débloque » dans son devenir « science de l'efficacité » ?

L'ingénieur se propose, d'abord, de créer une *science autonome* opposée au contrôle du travail laissé libre à chaque travailleur, aux petits chefs, au propriétaires ou aux règlements guidés par ce qu'il considère de « normes artificielles » ascientifiques ou a-empiriques. Corrompu par l'ingérence des règlements, par les propriétaires-pères et ses désistions arbitraires, par l'habitude, par les impositions des syndicats, le travail n'aurait jamais été pensé de manière isolée du point de vue d'une ingénierie. Taylor essaye ainsi de penser une forme *d'efficacité* indépendante, des formes de commandement traditionnel et de la morale (du point de vue d'une objectivité de « l'organisation »), de la génération des profits[1083] (souhaité, plutôt, par les propriétaires ou actionnaires) et centré (comme

[1081] Comme le souligne Mumford, « l'efficacité » des modernes (compris comme la machinisation à tout prix) est sujette à des contradictions par rapport à « l'efficacité » au sens social : « Le fait qu'une grande partie du temps ainsi économisé ait été gaspillée en production désordonnée, en arrêts de travail dus à la faiblesse des institutions sociales qui accompagnaient l'usine, et en chômage, est un fait qui a diminué l'efficacité supposée du nouveau régime. Vastes ont été les travaux accomplis par la machine à vapeur et ses accessoires ; mais vastes aussi ont été les pertes qui les ont accompagnés. Mesurés à l'aune du travail effectif, c'est-à-dire de l'effort humain transformé en subsistance directe ou en œuvres d'art et techniques durables, les gains relatifs de la nouvelle industrie étaient pitoyablement faibles. D'autres civilisations, avec une production d'énergie plus faible et une dépense de temps plus importante, avaient égalé et peut-être dépassé la période paléo-technique en termes d'efficacité réelle. » Mumford, *op. cit.* p.196.

[1082] Méthode que Ford implémentera en 1913, curieusement le livre de Taylor se publie l'année où l'heure alignée sur Greenwich et les fuseaux horaires deviennent « universels ».

[1083] Comme le résume Le Texier : « Les profits que doivent engendrer ses méthodes ne sont pas strictement pécuniaires : les employeurs doivent profiter d'une productivité accrue, les employés d'une moindre fatigue, les consommateurs de biens plus abondants, et tous de la pacification des relations industrielles. Henry Ford ne pense pas autrement : « On a cru que les affaires existaient pour le profit. C'est faux. Les affaires existent pour rendre service. » Pour lui, « l'argent n'est qu'un instrument des affaires. C'est juste une pièce de la machine ». *Op cit.* p.40. Rappelons toutefois que la

l'ergonomie) sur la relation entre travailleurs, machines et activités, car « réduire la fatigue » de ce « équipement » ou adapter les machines aux taches des travailleurs peut augmenter *l'efficacité* au sens large[1084]. Finalement, sa *méthode* où il y a une seule « meilleure manière » [*one best way*] a une portée sociale et même civilisationnelle. Comme le définit un disciple de Taylor, il s'agit « d'une nouvelle science des affaires (…) que l'on pourrait appeler la science de l'efficacité. L'efficacité est le slogan du progrès industriel à venir, de la croissance et de l'expansion »[1085]. C'est une « science » adaptable à tous les niveaux de ce que l'on peut comprendre comme « activité » : « les principes fondamentaux du management scientifique s'appliquent à *tous les types d'activités humaines*, de nos actes individuels les plus simples aux tâches de nos grandes entreprises »[1086]. Ce n'est plus un savoir relative à l'usine comme espace fermé parce que la « production » et « l'industrie » prennent un sens beaucoup plus large que la simple production de biens : *l'efficacité scientifique* devient un paramètre autonome et *l'organisation* des *entreprises humains*.

Quelles sont donc les particularités de la conception du *management* inauguré par Taylor ?

Premièrement, c'est le plus connu, sa « méthode » se centre sur le design et l'intégration des « tâches » dans une ligne productive : sur la *standardisation* compartimentée, sur la sélection et la formation rigoureuse en fonction de ces « unités » du processus industriel et sur la défense du travail à la pièce-tâche. Taylor radicalise, autonomise et unifie le côté *rationnel* et *standardisant* du *management moderne* selon une physique pure de la « machine humaine »[1087] à partir de la place qu'elle doit occuper dans la « machine usine » plus large. Comme dissent deux tayloristes, Frank Gilbreth et Harrington Emerson[1088] : « l'atelier (…) peut être considéré comme une immense machine dont les équipements et les hommes sont les pièces mouvantes (…) l'objectif du management scientifique est de conduire les hommes à se comporter autant que possible

---

vision de Ford, éloignée du profit, coïncide, comme nous le verrons, avec une admiration pour le Troisième Reich : l'argent n'a pas finalement autant d'importance face à l'efficacité parce qu'elle guide, sur le plan civilisationnel, un monde où le plus fort survit, un meilleur paramètre pour un darwinisme social que Ford soutient.

[1084] Le *management* de Taylor a conçu des systèmes extrêmement exploiteurs, mais, ce que nous voulons dire, c'est que cette fatigue est prise en compte comme un paramètre du calcul de la productivité.

[1085] Cité dans Le Texier, *op. cit.* p.28.

[1086] Taylor, *The Principles of Scientific Management,* p. 7.

[1087] Le Texier*, op. cit.* p.112.

[1088] Disciples de Taylor et publicistes de la *gestion scientifique*.

comme des machines (…) il y a très peu de différence entre un bon maniement de l'équipement et le maniement des hommes. Les règles s'appliquant dans un cas s'appliqueront généralement à l'autre »[1089]. En somme, Taylor et les tayloristes étendent jusqu'aux limites les *mécanismes disciplinaires modernes*, mais ils annulent, à travers la « scientifisation » l'espace de friction fondée par les chefs en charge de la discipline et, comme corollaire, les appels à une *autodiscipline* directement liée au « travail », aux *normes*, à *l'effort* ou à cette « nature » des manuels du *management* du XIXe siècle : si l'on parle de *discipline*, c'est plutôt dans sa forme *anatomopolitique nue*, maintenant, purement « scientifique ».

Deuxièmement, car il s'agit de gérer des machines et des individus et son lien (comme dans les *mécanismes sécuritaires*), sa méthode se projette sur des « techniques environnementales sans qu'il soit nécessaire de recourir à la punition directe. La *chaîne de montage* est un mécanisme d'horlogerie conçu pour être un objet de contrôle et d'autocontrôle en soi, mais la « méthode » se projette aussi sur un contrôle des autres moments ante-productifs qui incluent la cantine, les espaces de repos, ou même, le temps du loisir[1090] comme éléments de la « chaine ». Le « savoir » tayloriste se projette sur l'ensemble des activités qui ne correspondent pas au temps du « travail » au sens classique, ce qui lui donne une caractéristique qui fait que le propre *management scientifique* puisse se *standardiser* dans une sorte de « kit » adaptable à toutes les situations : il devient, un acteur dans le champ *biopolitique* mais aussi, au niveau concret, un type particulier de *marchandise*[1091] et même, un *savoir* sur lequel faire des « recherches », former des *managers*[1092] ou étudier le « comportement humain » dans l'usine et à l'extérieur.

Troisièmement, le mouvement de Taylor incarne et alimente une évolution de ce qui se reformule comme la valeur éthique de cette *efficacité scientifique* qui revient sur le plan social et transforme « l'art de la discipline » et de « l'effort » moderne. Comme dit Le Texier : « si l'idéal du management scientifique a une quelconque originalité quant au

---

[1089] Le Texier, *Ibidem.*

[1090] Dans les mots de Taylor : « le loisir n'est pas une perte de temps, que même du point de vue dépassionné des affaires, cela paie des dividendes sous la forme de plus grands profits, d'une meilleure santé et d'un meilleur produit » *Ibidem*, p.208.

[1091] En d'autres termes, l'autonomisation de la gestion produit une industrie de techniques managériales adaptables à chaque entreprise. L'ingénieur déjà cité, Harrington Emerson sera un des fondateurs du *consulting* dans le *management scientifique*.

[1092] Tel que dans la *Harvard Business School* fondé en 1908.

travail, c'est dans son insistance sur l'efficacité plutôt que sur l'effort (…) d'un art de l'autodiscipline, le management se transforme en une logique de production quantifiable et optimisable soumise à des finalités extrinsèques, ce glissement sémantique devenant concomitant, dans les sociétés anglo-saxonnes, d'une valorisation sociale de l'efficacité »[1093]. L'autonomisation de *l'efficacité* objectivée efface ainsi le paramètre variable d'un sujet « qui utilise bien son temps » ou qui fait que les autres le font. Autrement dit, la *rationalisation* de *l'efficacité/productivité* « désindividualise »[1094] (ou on pourrait même dire, « déresponsabilise ») les travailleurs parce que ce n'est pas une question « d'effort », mais, aussi, elle « désindividualise » (et « déresponsabilise ») les *managers* qui ne doivent plus se montrer comme ayant les qualités d'un « bon patron » parce que son pouvoir se manifeste par sa froideur et sa capacité d'ingénierie pour agir sur *l'organisation*, sur les méthodes et pas sur les travailleurs[1095]. Le *manager* peut être (et l'est souvent) une machine[1096], les échos du *management tayloriste* encore présent dans un sort de retournement dans les situations où l'on dit que ce n'est pas la faute du patron, mais du « système ».[1097]

Finalement, le *management* de Taylor se présente comme une force de l'Histoire : comme une nouvelle « philosophie »[1098] dont la notion de « progrès » n'exclut pas l'URSS

[1093] *Op cit*, p. 120. En ce sens, Le Texier souligne que l'efficacité en tant que valeur naît précisément d'un changement social dérivé du destin de la gestion elle-même, qui la découvre, aux États-Unis, comme capable d'obtenir des résultats : « On peut postuler à l'inverse [de prétendre que l'efficacité vient de Taylor ou de l'industrie] que c'est du moment où la société américaine valorise le principe d'efficacité que prévalent et le mode de gouvernement qui l'incarne en propre (le management) et l'institution où trouve à s'épanouir ce gouvernement (l'entreprise). La grande entreprise managériale aurait ainsi remplacé la petite exploitation familiale non parce qu'elle se serait montrée objectivement plus efficace, mais parce que des mutations socioculturelles auraient conduit une proportion croissante d'Américains à faire de l'efficacité un critère de jugement primordial et partant, à privilégier une telle organisation de la production. » *Ibidem*, p.28.

[1094] Dans les mots de Le Texier : « Le management constitue en ce sens une désindividuation. 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. » *Op. Cit.* p.144.

[1095] Le Texier donne l'exemple contrastant des grandes compagnies ferroviaires avant le management scientifique, où les managers devaient démontrer, selon un schéma patriarcal, des qualités de « familiarité » vers les employés à contrôler comme mesure de leur légitimité. *Ibidem*, p.195. Cette même « déresponsabilisation » des « responsables » se manifeste dans le cadre du travail concret où, face à une plainte, on nous dit que « c'est la faute du système » (parfois, informatique). C'est le système qui fait l'erreur, pas de personnes concrètes, car, finalement, l'entreprise est plus qu'une ligne de commandements, une « organisation » où personne n'est finalement le responsable concret de son fonctionnement.

[1096] Amazon a mis en place aux États-Unis, par exemple, des algorithmes qui licencient directement un travailleur s'il ne dépasse pas certains paramètres de productivité.

[1097] Récemment, le même argument a été avancé en ce qui concerne les systèmes d'armes qui décident de manière autonome de leurs cibles : c'était la faute du « système ».

[1098] *Le Texier*, p.103.

où elle est vue comme « science de l'efficacité à l'abri de l'exploitation capitaliste »[1099]. En effet, le *management* connaîtra un moment de consolidation, son premier congrès mondial de 1924 à Prague le définissant comme capable de guider le destin des peuples parce que la « science » n'a pas les erreurs de la « politique » ou, de manière plus pragmatique, parce que le *management* fait gagner des guerres concrètes[1100]. Dans le domaine de *l'histoire vivante humaine*, *l'efficacité autonomisée* en *science* apparaît même comme un principe de « sélection artificielle » qui redéfinit la force du « progrès » parce que « la meilleure mesure possible de la hauteur atteinte par un peuple sur l'échelle de la civilisation est sa productivité »[1101].

Quelles innovations produites alors la gestion scientifique et cette ampleur qui l'a font passer de l'usine à l'Histoire ?

D'abord, la conception d'être un acteur de « sélection civilisationnelle » a eu comme premier effet, au niveau des travailleurs (et de « peuples ») de faire du *management* et de sa capacité de « sélectionner » des hommes un modèle qui « sélectionne les plus aptes pour se faire sélectionner »[1102], justemment, *par le management*, un modèle qui inaugure, de manière latente, une forme particulière de *darwinisme social*[1103]. En effet, l'accent mis sur cette « sélection » fait gagner du terrain

---

[1099] Comme ajoute Mattelart : « La doctrine officielle n'aura de cesse de proclamer que ce bouleversement, seule la société socialiste est capable de le parachever, le mode de production capitaliste étant empêtré dans l'anarchie de la concurrence. » Mattelart, *op. cit*. p.24

[1100] La chaîne de montage fordiste au service de la guerre est ainsi, dans la mythologie américaine, ce qui a permis de la gagner face à la puissance productive allemande.

[1101] « Taylor's Testimony before the Special House Committee to Investigate the Taylor and Other Systems of Shop Management », p. 579. Cité dans *Le Texier*, p.111.

[1102] Dans les mots de Le Texier : « La sélection des plus aptes n'est que la sélection des plus aptes à se faire sélectionner ; loin de constituer un facteur explicatif, cette sélection est précisément ce qu'il s'agit d'expliquer. En l'occurrence, l'efficacité est devenue un principe de sélection au sein de la société américaine après que les grandes entreprises se sont installées dans son paysage économique. Plutôt que de contribuer à l'universalisation de l'efficacité, il serait donc plus adéquat d'essayer de comprendre pourquoi ce référentiel a acquis la précédence sur ces principes hier structurants que furent la justice, la séniorité, la loyauté, ou l'égalité. Car il n'est pas davantage naturel, pour un être humain, de valoriser la performance que de chérir la liberté, l'honneur, la démocratie ou le profit. » *Ibidem*, p.30. En ce sens, on peut rappeler une discussion que nous avons eue avec une militante « social » qui défendait « l'accès » aux diplômes parce que ; comment faire autrement que de prouver son aptitude aux employeurs possibles ? Ce type d'argument sur la « démocratisation » des certifications se situe clairement et toujours du côté de la pensée patronale, plutôt que du côté de la personne qui est forcée, avant de travailler, de prouver qu'elle peut le faire, c'est-à-dire prouver qu'elle peut être soumise à d'infinis processus de sélection qui intervient toujours en amont. C'est en ce sens qu'il est incroyable que la sélection de l'employeur soit financée par l'État, voire revendiquée comme un « droit » équivalent au « droit » à « l'emploi » dont parle Anders (nous y reviendrons). Alors, bien sûr, ce sens de la sélection a un corollaire évident dans le marketing de soi et, dans le cas du monde universitaire, dans les professionnels qui répondent aux « appels », aux « projets », aux « financements ». La forme précaire et résiliée du travail universitaire a ouvert la recherche à un champ efficace de développement de la « capacité à être le plus apte à se faire sélectionner »

[1103] Comme dit Le Texier : « pour Francis Galton, eugéniste et cousin de Darwin, "la possibilité d'améliorer la race d'une nation dépend de la capacité à accroître la productivité de la meilleure lignée". En ce sens, faut-il, selon lui, "supplanter les lignées humaines inefficaces par de meilleures souches". La productivité constitue ainsi, à ses yeux,

(dans notre société) à un type de *formation* pour que la « sélection » (du marché ou de l'entreprise) puisse avoir lieu : au fur et à mesure qu'une méthode « objective » de sélection émerge, une méthode « objective » sur la manière de « se faire sélectionner » répond, traduction au nom de « l'égalité d'opportunités » qui veut aller à l'encontre des vieilles sociétés codifiées de la distinction ou contre le *modèle disciplinaire* des concours administratifs.

Deuxièmement, le *management* autonomisé est surgi, au niveau de la *société*, comme une étrange science du fonctionnement du monde humaine, centrée sur le *perfectionnement* des *entreprises* que, différemment des *utopies modernes* se concentre plus que sur « l'homme » ou le « travail » sur l'*organisation* et *les organisations* parce que, *in fine*, ce sont elles qui effectuent « réellement le travail »[1104]. Si le *management* est encore une théorie de l'usine, par l'extension de son domaine d'action sur « toutes les activités humaines », il peut se centrer sur ce plan plus « abstrait », clé du *développement humain*. Ainsi, le *management* s'approche de une *théorie générale du gouvernement* que, à partir de ce sorte de nouveau *quasi-transcendantal* (*l'organisation/entreprise*) et son but (*l'efficacité*), changera la compréhension de *l'humain*, du *social* et des formes perfectibles, efficaces, stables, « capables » d'atteindre des buts civilisationnels. Et, c'est ce deuxième point qui nous permet d'introduire l'étape suivante de l'histoire du management, en partant précisément de la formation de ce nouvel axe. En effet : quelles seraient ces « organisations » que le *management* théorise ?

L'organisation est, au sens le plus simple, une *entreprise*, mais il s'agit plutôt d'une sorte d'axe de fond qui traverse tous les éléments dev la *société managériale*. Elle est un axe qui fera de la gestion un champ d'études « universel » qui inclut les « hommes » et leurs « actions collectives » d'un point de vue impersonnel (scientifique), mais, aussi, un moyen de penser les « institutions » ou des « communautés ». En termes concrets, le savoir sur « l'organisation » apparait, notamment dans l'après-guerre[1105], comme ce qui a fait que les alliés gagnent et donc comme un savoir efficace pour *organiser la société* (ou la guerre) en général. Puis, d'un point de vue épistémique, l'organisation est, comme nous

---

l'unité de mesure de l'évolution. » Francis Galton, « Inquiries into Human Faculty and its Development ». Londres: Macmillan, 1883, p. 2. Dans *Le Texier*, p.120.

[1104] Henry Mintzberg se demandera, pleinement inscrit dans cette pensée de l'organisation comme ce qui « fait véritablement le travail » en 1989 : « (…) combien d'organisations sont-ils nécessaires pour que je me lève ce matin ». Rappin, *op cit*, p.33

[1105] *Ibidem*.

verrons, un élément fractal ou tout ensemble social pourra être compris comme analogue. Comme le résume Yvon Pesqueux, professeur en gestion : « (…) les sciences des organisations reposent sur le postulat implicite du continuum individu-groupe-communauté-entreprise-organisation-institution-État-société dont on réduirait l'ensemble à un fragment : l'organisation, fragment alors considéré comme significatif ».[1106] Ou, dans les mots de Le Texier, une *organisation* sera comprise comme :

> (…) un collectif auquel on adhère volontairement plutôt que compulsivement, qui ne structure plus son vivre-ensemble essentiellement selon des traditions immuables, qui se projette dans un devenir historique incertain et qui pense son équilibre interne comme un jeu dynamique entre éléments changeants (…) le management constitue le mode privilégié de constitution et de gouvernement d'un tel collectif.[1107]

En somme, nous nous rapprochons, à travers un mouvement qui s'appuie sur la gestion scientifique mais qui l'étend à la « civilisation », la société ou l'Histoire, à la *société d'entreprises* avec lesquelles nous avons commencé cette section. Mais, pour comprendre comment ce mouvement *d'extension du management* se produit et les effets qu'il aura, il faut penser comment il s'approche, plus loin de Taylor, à une « théorie politique » et comment la *rationalité managériale* ou la *gouvernementalité managériale* entre en litige et en résonance avec la *rationalité néolibérale* dans une histoire qui arrive jusqu'au présent.

Extension du domaine du *management* : de *l'usine* (et l'armée) à la *société*

> *Déjà dans ses Lettres de Genève, Saint-Simon pose le principe que « tous les hommes travailleront ». Si l'idée que la situation économique est la base des institutions politiques n'apparaît ici qu'en germe, le passage du gouvernement politique des hommes à une administration des choses et à une direction des opérations de production, donc l'abolition de l'État, dont on a fait dernièrement tant de bruit, se trouve déjà clairement énoncée ici*[1108]

L'autonomisation du *management* et le remplacement des restes des logiques patriarcales ou « ascientifiques » après Taylor étendra son champ d'action au cours du XXe siècle. De la même manière, son devenir *science de l'organisation* colonisera l'espace général de *l'humain* et de la *société*. Puis, le rôle de *techniques*

[1106] Yvon Pesquex cité dans Rappin, *op cit*, p.41. Pesquex est professeur des sciences de la gestion.

[1107] Le Texier, *op* cit, p.273.

[1108] Engels, *Antiduhrung*, Paris : Editions sociales, 1878 [disponible en ligne], p.325. Cette citation est aussi restituée partiellement dans Scavino *Maquinas filosoficas : problemas de cibernética y desempleo*. Barcelona :Anagrama, 2022, p.27.

environnementales et, surtout, *comportementales*[1109], entrera en résonance, selon un glissement épistémique (et une réaction aux rémanences normatives de Taylor) avec l'étude des *relations humaines*[1110] : le *management* se projettera sur la *communication*, le désir, la psychologie, la *dynamique de groupes*[1111] et la gestion des émotions afin d'améliorer (par d'autres moyens) *l'efficacité*[1112].

Ces sont mouvements clairement visibles si l'on regarde le savoir frère du *management* : les années de guerre et post guerre verront arriver une *ergonomie* qu'au sein d'instituts gouvernementaux étudieront la manière de gérer des habitudes de la population dans une économie de guerre et la gestion des troupes sur le front, la calibration de machines de guerre (au sens littérale) et sa composition avec des hommes dans un « environnement » violente. Un ergonome contemporain, David Meister, commence ainsi[1113] son *History of ergonomics and human factors*[1114] en prenant comme

---

[1109] John Watson publie en 1913 *Psychology as the Behaviorist Views It* mais il faudra attendre les années 70s pour que Skinner entre en scène avec un comportementalisme formalisé dans son *About Behaviourism* (1974). Dans le moment qui nous concerne on peut se référer à Max Meyer (prédécesseur de Skinner, récupéré par lui) déjà présent avec sa *Psychologie de l'autre* de 1924. « L'autre » de Meyer est une sorte d'objet physique (animal ou machine) dont les réactions peuvent être étudiées comme des phénomènes : son livre oscille entre la physique, les neurosciences et une interprétation « psychologique » de la machine, basée sur le modèle du stimulus-réaction.

[1110] Comme prévoit très tôt Hamilton (comme nous l'avons dit, disciple de Taylor) : « Les relations entre les êtres vivants, voilà les seuls matériaux auxquels la science du management doit avoir affaire » « The Science and Practice of Management », p. 282. Cité dans Le Texier, *op cit*, p.161. Le « mouvement des relations humaines » est un mouvement de dynamique de groupe qui étudie le comportement humain et la communication entre les hommes (comme le faisait d'ailleurs Elton Mayo, « théoricien de l'organisation » des années 1930). Dans ce contexte, il est né en réponse à la rationalisation technique du taylorisme, supplantant l'ancienne connaissance mécanique par une théorie psychologique (comportementale et pas moins rationalisant, des groupes).

[1111] Formulé par Kurt Lewin (psychologue de l'École gestaltique) qui à son exil, créera, au sein du *MIT*, en 1948 le « Center for Research in Group Dynamics ». Ce terme, *dynamique des groupes*, inventé par Lewin, désigne le comportement d'une personne dans un « environnement psychologique », au sein d'un groupe en interaction qui génère un cadre, des hiérarchies, des règles d'interaction (les théories de Lewin ont, par exemple, été utilisées en Angleterre pour la formation des soldats, mais aussi pour réfléchir à des campagnes de communication publique). Le comportement n'existe pas, pour Lewin, en sinon qu'il est créé par rapport au cadre : l'augmentation de l'efficacité correspond alors à la production de comportements souhaitables en appliquant l'ingénierie pour concevoir ce cadre.

[1112] Un processus qui a donné lieu à des expériences industrielles spécifiques menées par des experts en gestion, l'une des plus célèbres est l'expérience de contrôle de l'éclairage pour voir sa relation avec la productivité, réalisée entre 1928 et 1930 (et supervisé par Mayo) à la centrale électrique de Hawthorne. L'expérience, tout comme « l'effet » qui porte son nom, a permis de « redécouvrir » le *panoptique* dans le contexte scientifique de *l'efficacité* : si les travailleurs croient que leur comportement est étudié, ils augmentent leur production. Les évaluations constantes en tant que technologie ont ainsi un objectif qui va au-delà du résultat de l'évaluation elle-même.

[1113] Après le développement d'une justification sur l'objectivité de l'existence de cette discipline en la concevant comme cas particulier de la *théorie générale des systèmes* : *l'ergonomie* serait une science avant tout parce qu'elle est une forme spécifique d'organisation du savoir sur la relation entre homme et technologie : « Les éléments constitutifs de l'EFH sont ses systèmes, qui sont des organisations de matériel (machines, outils, équipements, logiciels) et d'êtres humains. ». Meister. *Op. Cit*. p.533.

[1114] À différence de l'histoire de l'ergonomie de Meister où l'origine informelle est placée parallèlement en Russie et en Angleterre au moment de la Première Guerre mondiale, l'histoire de l'ergonomie construite par une tradition française, tel que celle de Lasalle s'assimile l'histoire de la médecine du travail. Ainsi, Bernardino Ramazzini, représentant de l'hygiénisme, serait pour Lasalle un ergonome dès qu'il s'est intéressé à la relation entre maladie et travail. Ce que Meister, Lasalle (et al.) seront d'accord à dire, ce que la naissance effective de la science pour soi viendrait de son histoire institutionnelle, avec la création en 1946 de *The Ergonomics Research Society* en Angleterre, société savante conçue dans le cadre de la Seconde Guerre et les recherches centrées sur l'équipement militaire.

point d'origine la *psychologie comportementale* de la recherche militaire anglaise dans la Deuxième Guerre : *l'ergonomie* plus qu'une *science du travail* est une *science de la conduite* et de *l'interface*, dont l'objet spécifique est le *lien*, la relation avec les machines et les armes sur le front. Aux États-Unis, *ergonomics* recevra le nom de *The human factor*, miroir de l'analyse mécanique appliqué à la matière animée que, encore, dans le cadre de la guerre, donnera lieu en 1957 *The Human Factor society of America* centré sur la relation entre l'homme et l'arme, l'homme et l'avion ou le sous-marin comme un seul *système intégré* (d'où, devoir prendre en compte le « facteur humain »)[1115]. Tant *l'ergonomie* comme le *management* vont ainsi se nourrir des développements d'une ingénierie hybride, traversé par la psychologie ou la sociologie des groupes afin d'aborder le problème de l'intégration entre hommes et outils, mais aussi le problème de stabiliser le système de commandement dans des environnements « agressifs ». Dans le cas de l'usine, le problème sera ainsi celui de *l'aliénation* ou de la « satisfaction » des travailleurs envers les managers, dernière frontière à surpasser pour finir avec le schéma d'autorité patriarcale. En somme, la première extension du domaine du *management* relève de ce mouvement que se concentrera, sur des aspects techniques plus concrets liés à une ingénierie de la conduite des hommes dans un *milieu*, et puis, sur comment *dépasser* les restes *disciplinaires*[1116] du *management tayloriste* à travers une alliance avec des *nouvelles sciences humaines* du milieu du XXe siècle: c'est une extension dans un *champ épistémique* qui fait de cette « quasi-science » une sorte de collage de ce qui s'est tissé entre *sciences*, situation contingente (les guerres) et *pouvoir gouvernemental*.

En deuxième lieu, l'extension du *management* dérivera en cette *théorie de l'organisation* ouverte (elle l'était déjà *en puissance*) à « toutes les activités humaines ». C'est un point de départ qui fait émerger une figure de *manager* que, conçu aux XVIIIe et XIXe siècles comme administrateur d'une exploitation (ou, comme on l'a dit, comme autorité ou père), devient véritable démiurge scientifique[1117] des « entreprises humains ».

[1115] Les premiers développements de la cybernétique de Norbert Wiener, sur le canon *Prediktor* iront dans ce sens.

[1116] Au double sens du terme : dans un développement *interdisciplinaire* comme une ouverture pour la « solution du problème de l'efficacité » et dans le sens d'un dépassement du contrôle concentré sur le facteur ergométrique, ou énergétique au sens moderne.

[1117] Un *manager*, selon la définition de Burnham, est une figure qui remplace, comme les publicistes pour Tarde, les parlementaires. Dans ces mots : « (…) j'entends par manager, les hommes qui, dans la société contemporaine, dirigent véritablement, du point de vue technique, le travail de la production, peu importe la forme juridique ou financière de l'affaire, qu'elle soit individuelle, en société ou gouvernemental (…) Les parlementaires sont déplacés dans les bureaux. Un ou deux d'entre eux pourront y figurer à titre décoratif, mais le travail effectif, la direction et l'administration n'y sont confiés qu'à des hommes nouveaux, d'un type nouveau, celui des managers, que nous avons définis en étudiant l'entreprise privée. Les chefs des bureaux, les managers du gouvernement ont presque la même

Dans le cas de l'industrie et du commerce, au sein du mouvement tendanciel ou la propriété se sépare du contrôle (qui s'approfondit jusqu'aux années 70s), les *managers* élargissent ainsi son champ d'action : si l'intérêt des propriétaires et des actionnaires est d'augmenter les profits et dividendes, cela laisse de la place pour penser la façon d'y parvenir et même, pour questionner cet objectif au sein du grand cadre de « l'organisation » de « l'efficacité ». La « classe nouvelle »[1118] des *managers* devient, en somme, plus libre pour mettre en place des méthodes concentrées sur l'organisation de « toute activité humaine » en se transformant en un acteur gouvernemental et la « théorie de l'organisation » au sein des écoles d'administration qui prennent plus d'importance, y compris dans une *rationalisation* projetée sur la tâche de cadres eux-mêmes[1119]. Et, c'est cette prise de pouvoir ce qui conduit à un jugement général sur la direction qui prenait la société. En effet, l'on considère que « le pouvoir décisif dans la société industrielle moderne est exercé non par le capital mais par l'organisation, non par le capitaliste, mais par le bureaucrate industriel »[1120], que « jamais l'idée d'une motivation par le profit, (…) n'a été plus éloignée des mobiles réels que dans le cas des managers bureaucratiques modernes »[1121] ou que face à la nouvelle classe le « capitalisme se dissout »[1122]. Dans le contexte de ce que James Burnham a appelé une « révolution managériale »[1123] (qui a lieu des deux côtés de la guerre froide) le *management* s'impose dans l'administration de tout type d'institution, y compris du gouvernement ou même, pour certains, à l'encontre du

formation, les mêmes fonctions, les mêmes dons, les mêmes habitudes mentales que les managers de l'industrie » Cité dans Rappin, *Op cit*, p.146.

[1118] Expression de James Burnham. Dans les mots de (cités dans Le Texier, Rappin et Chamayou) : « les cadres d'entreprises, pris individuellement, ne sont pas des capitalistes cherchant le profit. Ce sont des hommes cherchant une carrière dans une structure offrant des récompenses sous forme de pouvoir et de postes plutôt que des profits ou une grande richesse ». Le Texier, p.212.

[1119] Comme dira Mintzberg : « (…) ce que Taylor a fait dans les usines, les systèmes de planification pouvaient maintenant le faire, par extrapolation, dans les bureaux de la direction » (Cité dans Rappin p.45). Le *management* s'ouvre à la dimension infinie de s'appliquer à ceux qui gouvernent les mêmes paramètres qu'à ceux qui sont gouvernés selon un modèle de contrôle qui tente de se placer dans toutes les dimensions du système.

[1120] Reformulation de Chamayou des arguments de John Galbraith. *Ibidem*, p.49.

[1121] *Ibidem*.

[1122] *Ibidem*.

[1123] Aussi traduit comme « directoriale ». Définie dans son prologue Burnham propose que « (…) le problème qui fait l'objet de ce livre est les suivant : étant donné la définition d'une révolution sociale que je viens d'exposer, je vais supposer, non sans preuves à l'appui de cette affirmation que la période actuelle est, en fait, une période de révolution sociale, de transition entre deux types de sociétés. En partant de cette base, se présenterai une théorie que je dénomme la théorie de la révolution directoriale, laquelle permet à la fois d'expliquer cette transition et de prédire le type de sociétés qu'elle amènera » Cité dans Rappin, *Op. cit.* p.7. Plus encore, écrit-il en 1918, « s'il est une idée hautement ridicule, c'est bien celle de nos littérateurs persuadés que le travail intellectuel dans un bureau privé se distingue en quoi que ce soit de celui qui s'effectue dans un bureau d'État. Bien au contraire, l'un et l'autre sont essentiellement de la même espèce. Pour les sciences sociales, l'État moderne est une "entreprise" au même titre que l'usine ». *Ibidem.*

capitalisme selon un processus que tant Le Texier comme Chamayou comprennent comme émergence d'une *rationalité politique managériale*[1124].

Pourquoi parler de *rationalité* ? Le *management* remplace-t-il les autres *arts de gouvernement*, voire, les développements de la (dite) « théorie politique moderne » ? Quels seraient les technologies « objectives » que cette « rationalité » déploie et sa relation avec le *néolibéralisme* ?

Comme nous l'avons dit, cette hypothèse est abordée à la fois par Le Texier et Chamayou et par d'autres théoriciens qui n'en font pas une lecture proprement foucaldienne. Mais, l'interprétation de Le Texier s'avère plus systématique ; en effet, l'auteur parle de *rationalité* et même de *gouvernementalité* parce qu'il perçoit un contraste face à d'autres formes de penser le gouvernement des hommes : d'abord, face à une conception « idéologique »[1125] qui voudrait voir dans l'extension du *management* le discours trompeur des « idéologues » du capitalisme, puis, face à sa réduction à d'autres types de *rationalité (marchandes*[1126], *patriarcales*, *militaires*) et, finalement, il y aurait une *rationalité managériale* du point de vue de l'histoire singulier de sa formation, face à une projection qui résume le mouvement selon une ligne causale qui part du capitalisme comme s'il était un *principe de production première de gouvernement*. Et, c'est sur ce dernier point que Le Texier se concentre pour étayer son hypothèse : contrairement aux analyses historiques marxistes classiques, la *rationalité managériale* ne répond pas à un capitalisme qui obtient de nouvelles armes, mais qu'elle est une émergence qui ne coïncide pas nécessairement avec *l'entreprise pécuniaire* comme institution historique,

---

[1124] Ce que selon Le Texier, ni Deleuze ni Foucault n'ont pas songé (de la même manière qu'ils ne sont pas songés la « *rationalité marketing* » comme le propose l'auteur dans le livre dédiée à cette discipline) *Op. cit*. p.42. Nous pourrions soutenir que les lectures ne s'opposent pas autant (la « critique » à l'égard de Deleuze revenant à dire : mais vous n'avez pas traité cette question). Comme nous l'avons vu, l'introduction ironique de la « race impudente de nos maîtres » semble indiquer ce que Le Texier suppose un oubli qui est, sans restituer d'autres développements de Deleuze, quelque peu injuste.

[1125] Le Texier critique explicitement Boltanski et Chiappello. Rappelons que pour les auteurs : « (..) le discours du management, qui se veut à la fois formel et historique, global et situé, et qui mêle préceptes généraux et exemples paradigmatiques [est] (…) la forme par excellence dans laquelle l'esprit du capitalisme se trouve incorporé et donné en partage » *Op cit*, p.51. Le Texier répond : « il est inexact, du moins dans le cas américain, de présenter le groupe des cadres comme un fer de lance forgé par les élites pour "contenir la poussée de la classe ouvrière" (…) Si les managers étaient apparus inféodés aux principes et aux finalités du patronat, sans doute auraient-ils fait les frais, eux aussi, des campagnes qui l'ont érigé en ennemi du peuple tout au long du XXe siècle. Au contraire, les ingénieurs désireux de mettre au point des méthodes relativement objectives s'opposent, très fréquemment, à des dirigeants soucieux d'appliquer des solutions bon marché, simples et aux résultats garantis. » Rappin, dans sa critique du management, résume cette proposition de manière concise : « Le management surgit dans le capitalisme, mais il n'est pas le bras armé du capitalisme ». Rappin*, op cit*, p. 44.

[1126] En actualisant le constat de Marx : « Ce fut le marchand qui devint chef de l'atelier moderne, et non pas l'ancien maître des corporations ». Marx, *Misère de la philosophie, réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*. Paris, Gallimard, 1977, p. 103 ; cité dans Le Texier, *op cit*. p.124.

mais qui s'approprie d'elle et la reformule[1127]. D'une certaine manière, comme Foucault parle de processus *d'étatisation*, Le Texier (sans le dire dans ces mots) parle d'un mouvement de *managérialisation* de *l'entreprise* et de toutes les autres « organisations » pour lesquels elle passe à être le modèle.

Examinons alors, cette proposition en détail. Le Texier propose, d'abord, que l'on peut parler d'une *nouvelle rationalité* à partir d'un mouvement qui s'impose dans le XXe siècle. La tendance à la séparation entre contrôle et propriété[1128] (propulsé par la prolifération de sociétés anonymes[1129]) fait que la « légitimité » des *managers* passe à être rapporté à *l'objectivité* de son nouveau savoir. Si les objectifs des actionnaires sont les profits, ceci n'est qu'un élément entre autres indépendant d'une science *managériale* qui remplace la souveraineté du contrôle direct (par un propriétaire, un chef, par une hiérarchie légitime en raison de sa position et pas de son savoir) et, si l'objectif des *techniques d'organisation* est *l'efficacité*, dans les entreprises, cela se traduit en pérennité assuré par l'action de *managers*, par une « bon gestion ». Dans les mots de Keynes (cités par Le Texier) : « la stabilité générale de l'institution et sa réputation sont davantage prises en considération par le management que le maximum de profit pour les actionnaires »[1130]. C'est un phénomène qui résonne, dans la période d'après-guerre, avec les propres réformes keynésiennes visant à accompagner l'action de l'État dans sa coordination des entreprises par l'externalisation du contrôle dans de cabinets de consultation[1131]. En somme, il y aurait une *rationalité managériale* parce qu'il y a, *de facto*, un *gouvernement de managers scientifiques* centrés sur *l'efficacité* comme paramètre technologique en dehors d'une économie marchande.

[1127] *Ibidem*, p.188.

[1128] La *rationalité managériale* s'éloigne ainsi de *l'ordolibéralisme* parce que dans ses fondements éthiques, il ne suppose pas (dit Le Texier) la séparation du contrôle et de la propriété.

[1129] Et donc des entreprises qui ne sont plus familiales. Encore, selon Le Texier, il s'agit d'un mouvement qui modifiera le modèle patriarcal traditionnel des entreprises familiales : « Les entreprises familiales sont souvent gérées par des managers professionnels. Typiquement, si les entreprises japonaises (souvent très patriarcales) ont été relativement lentes et peu nombreuses à adopter le taylorisme, elles sont aujourd'hui gouvernées, pour la plupart, selon les principes du management moderne. Une famille peut être l'actionnaire majoritaire d'une entreprise sans se mêler du détail de son management, ni même contrôler son conseil d'administration. » *Ibidem*, p.193.

[1130] *Ibidem*, p.62.

[1131] Le Texier cite plusieurs exemples de ce mouvement au sein d'un État qui crée ses propres commissions de consultation, notamment : la commission Keep (1905-1909) « qui recommande des évaluations écrites de l'efficacité des agents administratifs, le classement des postes, la détermination d'échelles de salaires ou encore la régulation uniforme des horaires de travail » ; la Taft Commission on Economy and Efficiency (1910-1912) et la création d'un Bureau of Efficiency (1916-1933). » Dans le cas de cette dernière, l'on argumente qu'il « est en train de faire pour la ville de Milwaukee ce qu'ont fait les experts de l'"organisation" et de l'"efficacité" pour les grandes entreprises ». *Ibidem*, p.223.

Deuxièmement, la *rationalité managériale* peut être pensée par opposition aux *sociétés marchandes* : l'*art de gouvernement* du *manager* ne se fonde pas sur les profits sinon, comme dans la citation à Keynes, sur « la satisfaction et la viabilité »[1132]. Le Texier, comme Foucault, se détache de l'idée d'un marché comme centre fonctionnel des *sociétés d'entreprise*, mais, on pourrait dire (en nuançant sa proposition) que c'est parce que le marché devient, éventuellement, un *arrière-plan*, que la place devient véritablement libre à l'innovation en termes de sous-organisations (*l'innovation* au sens du marché surgi de supposer cet *espace de liberté* afin que les *organisations deviennent*). Si le *néolibéralisme* fera du marché un *souverain immanent* et même un principe d'évolution et, si la *gouvernementalité néolibérale* se concentre sur la *concurrence*, la *multiplication des entreprises* et la *sécurisation du marché*, la *rationalité managériale* peut occuper la place de ce qui produit ce qui sera « sélectionné », ou même, de ce qui prépare pour la « sélection ».

Troisièmement, Le Texier souligne (à la suite de Burnham et Weber) que le *management* est l'héritier effectif de ladite « philosophie politique »[1133], ou, même, qu'il est l'héritier d'une théorie de l'Histoire fondée sur « l'entreprise » et sa force. Sous le sillage de Weber, il considère que *l'entreprise* devient une sorte d'idée directrice des *sociétés contemporaines*[1134] à la base d'un *capitalisme* qui n'est pas compris comme la logique de fer (structurel) du *capital*, mais comme ce qui guide les conditions éthiques et sociétales (supposées premières) de son succès. Le *management*, dans son redevenir fondement de *l'organisation politique* serait en quelque sorte le revenir d'un socle déjà présent de la modernité capitaliste, qui, en s'éloignant de *l'économie,* placerait à nouveau le centre sur « l'entreprise ». Selon les termes de Weber (cités par Le Texier), l'État comme forme « d'entreprise », s'appuie sur une « compétence (administrative) légitime »[1135] parce que, dans les mots du sociologue : « la bureaucratie n'est pas la seule forme moderne d'organisation, de même que l'usine n'est pas, et de loin, la seule forme

---

[1132] *Ibidem*.

[1133] En souscrivant à la thèse de la *gouvernementalité*, nous ne prétendons évidemment pas qu'il existe une « philosophie politique » en soi, mais nous nous référons plutôt à la tradition qui l'a nommée de cette manière. Toute philosophie est politique, la métaphysique (ou sa négation, son dévoilement, son rejet) est peut-être le domaine le plus politique qui soit.

[1134] Pour le Texier à la suite de Weber « l'entreprise, bien plutôt que le marché, constitue l'institution pivotale du capitalisme » car c'est dans ce dernier que se conçoivent une rationalité et une rationalisation des modes d'action orientés vers le profit, bref, le capitalisme compris comme un éthos. » *Ibidem,* p.202. L'auteur résumera ainsi sa proposition : « le management ne serait pas en soi capitaliste, mais le capitalisme serait en soi managérial ». *Ibidem.*

[1135] Weber, *Sociologie du droit*. Paris : PUF, 2007 [1913], p. 29 cité dans Le Texier, p.222.

d'organisation des entreprises industrielles. Mais l'une et l'autre sont les formes qui impriment leur marque à l'époque actuelle et à l'avenir prévisible. L'avenir appartient à la bureaucratie.[1136] » En somme, comme nous l'avons déjà dit, *l'entreprise* ou *l'institution* ont sa propre histoire selon de différents modèles[1137], mais elles auraient subi (y comprenant l'État) un processus de *managérialisation* (ou bureaucratisation, c'est ce que critique Burnham) qui la reformule pour placer le *management* au centre.

Finalement, Le Texier propose de parler d'une *rationalité managériale* d'un point de vue empirique par rapport à un certain sens commun qui migre, d'un espace à l'autre, qui se reproduit, s'adapte, se partage. Dans le cadre de l'après-guerre et d'un capitalisme des grandes entreprises[1138], la première moitié du XXe siècle voit effectivement surgir un « nouveau peuple »[1139] de gouvernants pour lequel « l'entreprise est l'institution référentielle et le *management* son sens commun. »[1140] L'aspiration de la classe moyenne de devenir, sous ses différentes appellations (responsable de, chef de, coordinateur de, ingénieur en, etc.) un *manager* de toutes les champs possibles (la culture, le patrimoine, une équipe de travail, un « projet ») montreent la capacité de totalisation de la technique et son expansion.

C'est ainsi que, à partir de ces éléments, les deux mouvements d'extension du m*anagement* (son extension dans le champ du *savoir* et puis, comme *théorie du gouvernement* centré sur *l'organisation*) peuvent être lus comme signe de l'émergence d'une *rationalité gouvernementale*. Mais : quels seraient les effets de cette *rationalité* et sa concrétion en mécanismes et *technologies de gouvernement* proprement historiques ?

[1136] Weber, « Parlement et gouvernement dans l'Allemagne réorganisée. Contribution à la critique politique du corps des fonctionnaires et du système des partis » [1918] dans *Œuvres politiques (1895-1919)*. Paris : Albin Michel, 2004, p. 324. p. 334. Cité dans Le Texier, p.222.

[1137] Pour le Texier, ces « modèles » seraient anthropologiquement trois : la famille, l'État souverain et l'entreprise. À chacun d'eux correspondraient des rationalités différentes, la qualité de la *rationalité managériale* étant d'avoir inondé l'espace des trois formes d'organisation.

[1138] Dérivés, d'abord, des grandes entreprises commerciales coloniales et puis des *cartels* américains de la fin du XIXe siècle. En particulier, Le Texier place dans la gestion des grandes compagnies ferroviaires comme l'un des antécédents de leur objectivation (par opposition aux méthodes de gestion « patriarcales ») en raison de l'étendue du territoire, des travailleurs et de leur coordination que ces compagnies aux États-Unis ont dû réaliser à la fin du XIXe siècle. *Ibidem*, p.195.

[1139] « (…) la cause principale de la propagation de la nouvelle rationalité managériale est moins une action concertée menée par un groupe organisé qu'une mutation (…) qui transforme des nations d'ouvriers, d'agriculteurs et de petits propriétaires en sociétés de salariés, de diplômés, de citadins, de techniciens et de cols blancs. ». *Ibidem* p.145.

[1140] *Ibidem,* p.144. Ce processus est pour Le Texier à la fois la cause et la conséquence de la « sélection » de la rationalité managériale et de sa prépondérance dans l'ensemble du *champ social* : « (…) une institution peut se voir investie par un groupe extérieur qui y importe ses techniques, ses procédures et sa rationalité ; dans d'autres cas, les membres indigènes de l'institution peuvent choisir eux-mêmes d'y importer des éléments propres à une autre, même si cela revient à valoriser du même coup les membres de cette autre institution. Les entreprises et les États ont été managérialisés, suivant les cas, de l'une ou l'autre manière. » *Ibidem*, p. 261-262

Comment a-t-elle été déployé, quel type « d'organisations » a-t-elle imaginé et quelle serait son actualité ?

« Managérialisation » des institutions et *rationalité gouvernementale managériale* : du *Welfare* (en passant par *l'organisation Nazie*) à la « mise en ordre » *néolibérale*

> *Si des démagogues comme Hitler ou Goebbels faisaient aujourd'hui leur apparition, ils promettraient à leurs peuples, d'un même souffle, rationalisation et plein emploi, non : carrément, la rationalisation comme condition du plein-emploi. Mais, pourquoi mettre cette phrase au conditionnel ?*[1141]

> *Ceux que l'on appelle les « technocrates » sont tout simplement la classe militaire. Ce sont ceux qui ne considèrent la rationalité qu'à l'aune de son efficacité, quel qu'en soit l'horizon. La dimension apocalyptique de l'horizon négatif ne leur apparaît même pas. Ce n'est pas leur problème*[1142]

L'étude du *management* comme source d'une forme historique de *gouvernementalité* est une hypothèse de plus en plus étudiée[1143] et, pour la développer, nous pouvons rendre compte de ce qu'on peut concevoir comme des différents « moments managériaux »[1144] du XXe siècle : des périodes où la relation avec le *management* comme fondement d'un *art de gouvernement* passe au premier plan, autant par son extension que par des conflits.

Le premier jalon de cette histoire relève de l'étude de Johann Chapoutot d'un « moment managérial » explicite : le mouvement nazi où la *gestion* et *l'efficacité* passent au premier plan dans le discours de juristes du IIIe Reich[1145]. La *Menchenfuhrung*, dit Chapoutot, peut être lu comme *management* parce qu'elle se présente comme une théorie sur la « conduction » ou « direction » des hommes vers des *objectifs*, basé sur un modèle décentralisé de gouverner plutôt qu'une sur une subsomption à un État totalitaire. Chapoutot répond ainsi (de manière non explicite) à Foucault[1146] (et il reprend, de

[1141] Anders, *L'obsolescence de l'homme*, tome II, *op cit.* p.93.

[1142] Virilio, *Pure War*, p.34. Cité dans Lazaratto et Alliez, *op cit.*, p.34.

[1143] À l'étude déjà classique de Boltanski et Chiappello, s'ajoutent, du côté de la sociologie, Vincent de Gaulejac et Le Texier et, plus près cette thèse de Negri et Hardt, Lazzarato et Alliez, Grégoire Chamayou et Johann Chapoutot.

[1144] L'expression est de Chapoutot. *Op. cit.* p.20.

[1145] L'analyse de l'auteur porte en particulier sur Reinhard Höhn. Chapoutot dit que Höhn est, selon une expression quelque peu étrange et risquée, le « Joseph Mengele du droit ». *Op. cit*. p.66.

[1146] Ou plutôt, d'après la lecture de Foucault sur les ordolibéraux. Rappelons, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, que pour Foucault *l'ordolibéralisme* et *néolibéralisme* surgissent justement comme opposé à l'État nazi justement à cause de son étatisation de l'économie et la production.

manière explicite Arendt[1147]): il ne nie pas évidemment le caractère *totalitaire*[1148] du nazisme, mais, ce qu'il remet en cause, c'est une *rationalité* relative à la manière selon laquelle ce *totalitarisme* opère concrètement.

Il faut signaler que Le Texier, dans sa critique de l'œuvre de Chapoutot, écarte l'analyse de l'historien, car il le considère comme inexact : Chapoutot partirait d'une thèse à démontrer plutôt que d'une analyse des développements spécifiques du *management* en Allemagne[1149]. Néanmoins, s'il est vrai que les propositions de l'historien s'appuient, parfois, sur certaines coïncidences, il parvient à articuler des éléments qui rendent compte d'une *résonance* entre la *science de l'efficacité*, sa *projection civilisationnelle* et, en particulier, son rapport avec l'État : l'étude de Chapoutot, bien qu'il ne soit pas adéquat pour comprendre l'histoire du *management* en soi, nous aide à voir des articulations possibles qui se manifesteront au sein de la *gouvernementalité managériale néolibérale*. Puis, si le Texier soutient que Chapoutot se concentre trop sur des théoriciens militaires, cette composante a toujours été présente dans la théorie de *l'organisation/conduction*[1150] et en particulier, dans l'obsession avec *l'efficacité* comme stratégie pragmatique pour gagner des guerres possibles[1151]. Conduire un groupe humain

---

[1147] Arendt ne pense pas en termes de « management, mais Eichmann à Jérusalem décrit précisément comment « l'organisation » est au centre des pratiques d'ingénierie nazies selon un type d'éthique proprement managériale. Comme dit Rappin on pourrait dire que le « succès » meurtrière du nazisme a résidé dans son « organisation ».

[1148] Lié, dans son sens arendtien, à la terreur et à la dépolitisation (le totalitarisme annule la politique par une force apolitique « mouvementiste »). Ce caractère apparaît, clairement, dans l'organisation nazie de la société et de son gouvernement, mais le penser en termes « d'État » s'écarte de la théorie antiétatique propre au nazisme et c'est pourquoi il s'est écarté d'une conception Schmitienne.

[1149] En la considérant comme une *Reductio ad Hitlerum* qu'il nomme « idéologique ». Le Texier, « La Reductio ad Hitlerum de Johann Chapoutot : quand l'idéologie l'emporte sur la rigueur historique », Revue d'histoire moderne & contemporaine, 2020/3 (n° 67-3), p. 171-187. DOI : 10.3917/rhmc.673.0173. URL : https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2020-3-page-171.htm

[1150] Texier ne le nie pas, mais considère plutôt que l'avènement du *management* (ce point est explicite chez Taylor) cherche à s'éloigner du schéma militaire du pouvoir autoritaire et patriarcal. Cependant, le lien entre la gestion et la guerre du point de vue de la production est constant et traverse les différents pays et mouvements politiques, y compris la France : « L'économie de guerre est ainsi fortement taylorisée, dès 1914, sous l'égide de personnalités françaises (telles que Henri Fayol, Albert Thomas, Étienne Clémentel et Louis Loucheur), britanniques (telles que Auckland Geddes et Robert Horne) et allemandes (telles que Walter Rathenau, Friedrich Kleinwächter et Wichard von Moellendorff). "La France entière est une immense usine dont j'ai l'honneur d'être à la tête", déclare Albert Thomas, socialiste chargé d'organiser la production du matériel de guerre avant de prendre la tête de l'Organisation internationale du travail. » *Ibidem*, p.224. On pourrait soutenir que la critique de Le Texier provient de la focalisation sur deux points différents : sur une production de guerre et sur une théorie de la guerre en tant que chose différente. Néanmoins, encore, le point de vue de Chapoutot se démarque, car il s'attaque à la logique même de la gestion : l'innovation nazie consiste à modifier le schéma militaire classique de l'armée professionnelle, justement, pour gagner en mobilité et *efficacité*, quelque chose qui est déjà et sera projeté sur le *management* en tant que théorie de l'organisation des hommes vers des objectifs. En résumé, on peut dire que Chapoutot se base sur un effet et ne stipule pas une cause (comme il semble le croire), mais cela n'est pas pertinent pour comprendre le mouvement général qui est en train de se produire.

[1151] « Possible » dans le sens où elle ne dépend pas de la guerre froide qui a réellement eu lieu, mais de la préparation de toute guerre. Disons avec Anders : « si l'URSS n'avait pas existé, les États-Unis l'auraient inventée. » *Anders, L'obsolescence de l'homme II*, *op cit*. p, 18.

à atteindre des *objectifs* de manière *efficace* se traduit comme problème de produire plus vite que l'ennemi, un modèle qui a propulsé les développements du *management* par sa capacité à rendre une « civilisation » ou une « société » pérenne. La théorie de la guerre et le *management* sont ainsi, non seulement alliés du point de vue de leurs objets (l'organisation d'un groupe en vue d'une *mission*), mais aussi, elles se déplient dans un plan de continuité effectivement théorisé au cours du XXe siècle. En tenant compte de ces critiques de Le Texier et de ces réponses que nous avons formulées, passons ainsi aux caractéristiques qui nous intéressent du « premier moment managérial ».

Comme nous avons dit, Chapoutot propose que les théoriciens du IIIe Reich s'opposaient à l'État et à ses pesanteurs bureaucratiques : dans le cadre de la nécessité de transformer l'administration publique, l'organisation nazie cherchait plus qu'à étendre les moyens de contrôle des activités, à se « décentraliser ». Par opposition à la « forme française » de gouvernement, considérée trop bureaucratique[1152], l'organisation nazie était vouée à créer un gouvernement plus efficace et moins couteux à travers la stratégie de laisser libre « l'espace de résolution des objectifs » pour les agents. Elle s'opposait à l'État *à la française*, mais aussi à l'État soviétique parce que ni dans l'un ni l'autre (mais surtout, le deuxième) « on est libre de travailler »[1153]. Mais : comment se libérer effectivement l'État ? À quoi ancrer les fondements de cette « liberté » ?

Chapoutot argumente, premièrement, que l'organisation nazie cherchait à être en accord avec une conception de la « vie » et proposait que chacun soit « libre » de résoudre les missions posées par le « conducteur » sans « lois artificielles » qui iraient contre la « loi naturelle ». En termes concrets, le nazisme se fondait, administrativement, comme

[1152] Dans les mots de Chapoutot : « L'historien Dieter Rebentisch a, dès les années 1980, bien perçu et souligné que le IIIe Reich renonçait peu à peu à l'administration (*Verwaltung*), par trop romaine et française, pour entrer résolument dans un âge managérial, celui de la *Menschenführung* fluide et proactive. La *Verwaltung* appartient à l'âge révolu des États princiers et des individus soumis à une règle qu'ils n'ont pas décidée ni approuvée. Elle est l'héritage déplorable de l'Empire romain tardif, véritable égout racial qui ne trouvait son étai que dans la norme écrite et générale la plus rigide, de la tyrannie cléricale qui en découla et du despotisme français. » Chapoutot, *op. cit*. p.25. On peut noter que cette lecture s'apparente à celle analysée par Foucault dans *STP* du « Droit franc » face « à l'administration romaine centralisée, cléricale, étrangère et imposée » dans un lien qui réunit, une fois de plus, la haine de l'administration « abstraite » et une « race ». Ce type de discours résonne encore dans les mouvements suprématistes antiétatiques qui ont trouvé une alliance avec le néolibéralisme. Dans le cas des États-Unis, l'argument revient à l'efficacité et aux « statistiques objectives » de la capacité d'une race à mieux s'organiser ou à travailler.

[1153] *Ibidem*, p.54. Cette passe magique qui rejette à la fois les règles de l'État et ceux qui s'y opposent et se manifestent publiquement comme un contrepoids revient, dans la mythologie néolibérale, dans une phrase souvent répétée, du moins en Amérique latine : « ils ne te laissent pas travailler en paix ».

organisateur d'une *polycratie*[1154] ou d'un *darwinisme administratif*[1155] : loin des *normes fixes*, le problème d'effectuer le travail devait être laissé libre à la concurrence entre agences pour permettre une « élasticité de méthodes » capable d'introduire un espace d'équifinalité dans une guerre qui devait être gagnée par toutes les *moyens* possibles[1156]. Par la suite, Chapoutot indique que cette mythologie vitaliste concurrentielle de l'Allemagne nazie se fondait (ce n'est pas une nouveauté) sur une forme *raciale* qu'au niveau du gouvernement et sa fiction politique, se concevait comme un retour à un « mode de vie germanique ». L'organisation nazie aurait repris la légende d'un « état naturel » des peuples germaniques, reconstruit comme un « rassemblement de communautés »[1157] où le « principe de liberté » serait de choisir les *moyens* d'obéir. L'impératif *d'efficacité* dans la liberté se présentait ainsi comme restitution de l'indépendance des agents vis-à-vis de l'autorité[1158] : comme une indépendance des moyens, mais pas des objectifs, comme une indépendance des *lois de l'État,* mais, pas des *lois* de cette *Nature* qui choisit toujours le plus fort[1159]. En somme, le *vitalisme raciste concurrentiel* s'opposait à l'État comme ensemble des lois ou droits artificiels, en proposant que, face à la *Nature*[1160], le fondement ultime de l'État, s'il existe, surgit comme dérivé[1161]. C'est ce qui « justifiera » le rôle eugéniste de la machine meurtrière nazi[1162] : comme dans la *science de l'efficacité*

[1154] Ainsi dit Chapoutot que cette réflexion s'inscrit dans une théorie de l'organisation provenant des fonctionnaires étatiques, mais cherchant à le dépasser ou même, le détruire. *Ibidem*, p.37.

[1155] *Ibidem*, p.36.

[1156] Chapoutot se base sur les propositions de Hebert Backe, cadre technique de la *SS* en faisant une analogie avec l'autonomie dont disposaient les escadrons du IIIe Reich pour remplir leurs objectifs pendant la guerre. En effet, comme l'affirment classiquement les théoriciens de la guerre, l'un des grands avantages de l'armée nazie était sa mobilité et la capacité de décision autonome de ses généraux face à la bureaucratie et à la lenteur françaises. *Ibidem*, p. 14-15.

[1157] Comme à l'époque du Sacre Empire.

[1158] Chapoutot définit la « liberté germanique » par la célèbre expression qui constitue le titre de son livre et sur laquelle nous reviendrons : « Liberté d'obéir aux ordres reçus et d'accomplir à tout prix la mission confiée. (…) il y a bien transfert de compétences, mais pas de moyens, et que chacun se débrouille, en recourant à l'inventivité, à l'initiative, mais aussi en se servant des ressources et des populations locales. Ce qui importe est l'exécution de la mission, l'accomplissement de la tâche » *Ibidem* p.40.

[1159] Comme résume Chapoutot en citant Backe : « La vie est flux, et tout obstacle à la circulation des forces et des fluides engendre une thrombose dangereuse pour la "race", voire fatale. Une nécessité naturelle régit le tout — les lois de la nature qu'il convient de respecter. Aujourd'hui nous parlons volontiers de "forces vives" et de "libération des énergies" contre les "normes" et les "charges" qui les entravent. » *Ibidem*, p.44.

[1160] *Ibidem*, p.43

[1161] *Ibidem*, p.38.

[1162] Toujours selon Chapoutot, selon un mouvement qui va à l'encontre de *l'État providence* à travers le darwinisme : « L'État, dans les décennies qui lui restent à subsister, n'a de droit à vivre que dans la mesure où il n'entrave plus la nature, mais où il l'encourage : jusqu'ici contre sélectif, car protecteur des faibles et des malades, il doit se faire l'auxiliaire rigoureux et exclusif de la nature, par une législation eugéniste prophylactique (stérilisation des "malades héréditaires", des "asociaux", des "oisifs" et autres "déviants"), voire par une pratique meurtrière (gazage, puis euthanasie par injection, des "non-performants", "non productifs" et "non rentables") » *Ibidem*, p.52.

tayloriste et son implémentation par Ford[1163], dans le nazisme, le « travail » répond à un principe *d'efficacité civilisationnel* (traduit, dans le cas nazi, en libération des forces de la « race ») où la matière de la direction est pensée comme « ressources humaines » ou « matières premières »[1164], ou même, comme ressources « sous-humaines » si la valeur ne surpasse pas les dangers que cette « sous-vie » pose.

Finalement, si l'État est identifié comme quelque chose qui va « contre la vie », être « dirigé » implique de pouvoir se conduire par un principe de légitimité, encore, *vitaliste* ou même, *pragmatique*. S'il y a un État, il dépend au de la communauté ou du peuple racial[1165] et il est donc un *moyen vers un but,* un « outil » pour le développement de la *race ou du peuple germanique*. La question du gouvernement et de sa légitimité revient ainsi aux « bons conducteurs » : à un schéma d'obéissance qui ne se fonde pas sur une autorité héritée, mais sur le rapport à un leader « compétent » que l'on « choisit d'obéir »[1166] parce qu'il se montre capable de « faire vivre » la communauté. En somme, un *conducteur efficace* est choisi et obéi parce qu'il est le résultat du processus de sélection qui fait de lui un acteur valide pour organiser la concurrence de tous les agents qu'il conduit et c'est ainsi qui arrive la thèse capitale de Chapoutot, celle qui relie de manière plus concrète le *mouvement nazi* et le *management*. La « liberté » dans le nazisme a lieu selon l'injonction paradoxale (inspirée par Reinhardt Höhn) : être « libres d'obéir ». Mais : cette injonction, n'est-elle pas le mot d'ordre de toute « société »[1167] ?

Si l'affirmation est prise dans un sens général, c'est le cas, mais Chapoutot soutient que cette « liberté » prend une forme particulière dans l'organisation nazie : c'est une *liberté de* (de refuser les pesanteurs de l'État, les lois, les normes fixes), mais, aussi, c'est une *liberté pour* (« répondre » au conducteur). En effet, la « liberté d'obéir » se

---

[1163] Henry Ford, nous l'avons dit, était un admirateur du nazisme. Comme le rappelle Le Texier dans sa critique de *Libres d'obéir*, la traduction de l'autobiographie d'Henry Ford, *My Life and Work* est devenu un bestseller et aurait été offert à Hitler en 1924. Le Texier cite ainsi Himmler qui aurait affirmé que : « Tu lis donc Henry Ford (…) l'un de nos prédécesseurs les plus utiles, les plus importants et les plus vifs dans notre combat ». Le Texier, *Op cit* (2020), p.6.

[1164] Comme signale Anders : « la transformation de l'homme en matière première a commencé à Auschwitz ». *L'obsolescence de l'homme*, t. II, *op cit*, p.22. Rappelons : « Arbeit machts frei ».

[1165] Comme le dit Höhn, cité par Chapoutot : « Ce n'est pas l'État qui crée le peuple, mais la communauté du peuple qui crée l'État, simple instrument secondaire et en aucun cas réalité suprême. » *Ibidem,* p.60. Il s'agit, encore, d'une conception « mouvementiste » de la relation avec l'État.

[1166] Résume ainsi Chapoutot : « La *Menchenfuhrung* présuppose que la communauté des membres (de la fonction publique, de l'entreprise…) a approuvé librement et s'est approprié l'ordre et la décision. C'est librement que l'on adhère et que l'on travaille. » *Ibidem*, p.62.

[1167] En effet, dans toute *société* (et en particulier dans une société libérale), on est « libre d'obéir » ou de se conformer aux règles, l'expression fonctionnant davantage comme un slogan bien trouvé que comme une proposition avec une grande valeur conceptuelle.

traduit comme ouverture d'un « espace libre » qui donne à l'organisation une marge plus large d'action *pour* « résoudre de problèmes » préalables. Le premier sens de cette « liberté d'obéir » est ainsi qu'elle « libère » *discrétionnairement* dans un domaine de *moyens* comme liberté pour exercer une *rationalité instrumentale* et *concurrentiel* dont on connaît les conséquences monstrueuses. Deuxièmement et comme corollaire, la « liberté d'obéir »[1168] se rapporte, dans ses fondements, à un monde de *fins*, à une liberté effective d'être *efficace* en trouvant soi-même les *moyens* d'atteindre l'objectif. L'espace interne de la « liberté » est défini, de manière interne, par *l'efficacité* comme principe de *sélection* pour lequel la *concurrence* est le moteur effectif de la liberté et sa *régulation* dépend directement de la cible : « l'éthique » ou les « normes » surgissent au-delà de la responsabilité de l'individu[1169]. Ce n'est pas nouveau et pourtant, l'analogie de l'analyse de Chapoutot avec le nazisme rend explicite le caractère d'exclusion évident des sociétés que, comme la *société néolibérale managériale*, se prétendent dans une continuité avec un libéralisme classique, mais évacuent la question de droits face à l'instrumentalisme. C'est peut-être pour cette raison que les appels à une « éthique », comprise presque comme une « discipline auxiliaire » pullule dans le *néolibéralisme technocratique* afin d'encadrer dans une série de *normatives ad hoc* une *concurrence comprise comme première* où tout est permis préalablement pour « résoudre les problèmes ». En résumé, le deuxième trait de la « liberté d'obéir » est que dans le règne de la liberté de « résolution des problèmes » où la *concurrence* et *l'efficacité* deviennent le terrain libre d'une « sélection », « l'éthique » ou les « normes » vient toujours *d'après coup* pour « réguler » comme un frein un mouvement que, par définition, a tout permis. Finalement, le troisième point de l'analyse de Chapoutot montre un aspect peut-être plus fondamental de cette « liberté d'obéir » dans sa relation avec le *management*. Obéir, dit Chapoutot, c'est être capable d'*innover* et *s'adapter* : la métaphore biologique de Lippmann revient dans la gestion nazie à travers Höhn.[1170] Chapoutot affirme ainsi que les travaux du juriste (plus tard professeur à Bad Harzburg[1171]) seront appliqués à un type de gestion spécifique : la

[1168] *Ibidem*, p.72.

[1169] Il y a, on pourrait dire une sorte de « mauvaise foi » structurelle dans la « liberté d'obéir ».

[1170] Höhn tire d'abord l'organisation de la guerre et de son pragmatisme, la gestion (et ce qui deviendra l'entreprise) ne dépend pas de normes ou de règles, mais d'une pratique. (…) L'abstraction, c'est la règle. La règle, c'est le dogme, et le dogme, c'est la mort. (…) Contre la pétrification de la pensée, il s'agit de retrouver le goût et l'énergie de l'innovation : mener le « combat contre le positivisme militaire » exige de se défaire « de la tradition », lorsque celle-ci n'est plus « adaptée aux temps nouveaux » *Ibidem*, p.78 — 79.

[1171] École de gestion allemande fondée en 1967.

gestion par « délégation »[1172], justement, parce qu'elle permet d'être efficace par adaptation à différence d'un *management patriarcal* ou trop réglementé. Comme une sorte de *Blitzkrieg* contre la stabilité, le plus important sera le *timing* et la *mobilité* que la « délégation » inaugure : ce qui compte, c'est la capacité de rendre les escadrons autonomes pour prendre des décisions rapidement[1173]. « Libres d'obéir » (et « obligés de réussir » : le complément nécessaire du propos) résonne ainsi dans ce qui sera ce type de *management* orienté au marché (qui reprendra le modèle de délégation comme responsabilisation de la productivité de chacun) ou même, ce qui se répètera dans certains discours d'un *management de soi* appelant encore à *s'adapter*.

En somme, la « liberté dans le marché » auquel Chapoutot pointe, apparaît comme une sorte de mauvais rêve néolibéral[1174] face à une lecture qui ferait du nazisme la réinstauration de la souveraineté autoritaire ou qui le considérerait, simplement, comme dépourvu d'une *rationalité*. Ce qui résulte de l'analyse de Chapoutot est que la *participation* « librement » choisie met en œuvre une forme *d'être conduit* qui résonne avec le néolibéralisme, l'exemple radical nazi révélant une de ses dérives comme théorie de la « sélection civilisationnelle » où le principe reste latent dans notre propre société. En effet, c'est ce même principe qui sera repris par le *néolibéralisme entrepreneurial* dans sa version utopique *minarchiste*[1175] qui placera le *marché* comme un « grand sélectionneur naturel » et la « liberté d'obéir au marché » comme son fondement. Pour résumer, le premier « moment managérial » dévoile un excès que, loin d'une compréhension du nazisme par ses bords les plus archaïques, rend compte d'une « liberté pour la concurrence », pour l'efficacité, pour l'asservissement à un « bon conducteur » qui trouve ses échos dans notre présent, où la *Nature concurrentielle* guide, pour certains, l'évolution de l'humanité. Une *Nature*, un « système » ou un marché qui se dévoile comme « bon conducteur » anonyme et spontané comme le diraient Lippmann, Hayek,

[1172] C'est un lien quelque peu contingent, mais qui n'est pas dépourvu d'une certaine institution valable si l'on y voit plus qu'une continuité historique conspirationniste, comme un principe qui résonne à la fois avec la théorie nazie de l'organisation et avec la tradition américaine de *l'efficacité* elle-même.

[1173] *Ibidem*, p.84.

[1174] Comme dit Chapoutot, ironiquement : « le Reich est, à tous égards, et dans tous les domaines, le règne de la liberté ». *Ibidem*, p.42.

[1175] En effet, à côté de son « illibéralisme », cette conception darwinienne bat dans les projets de destruction de l'État pour instaurer une société de concurrence absolue, l'étude de Chapoutot montrant sa résonance avec le nazisme sous un aspect parfois oublié.

ou plus proche du présent, les néo-utilitaristes qui défendent « l'innovation technologique » comme force qui sauvera l'humanité à « long terme »[1176].

Nous pouvons ainsi passer au second « moment » de l'histoire de la *rationalité managériale* localisée aux États-Unis de la première moitié du XXe siècle et caractérisée par la disparition graduelle du *management patriarcal* (propulsé par la séparation entre propriété et contrôle), la formalisation de la « science » et son devenir « sens commun politique », son imbrication aux *sciences humaines*, la *managérialisation* des entreprises, de l'État et des institutions et, finalement, la place qui passe à avoir *l'efficacité* en tant qu'objectif. Mais, de manière plus concrète, si l'on peut parler d'un « second moment managérial » c'est parce que le *management* devient central dans la conception du *Welfare State*. En effet, au cœur d'une « guerre pour la production » (et de l'*organisation*), le *management* passe au centre de la scène dans les deux côtés du monde polaire, pas seulement pour rendre plus efficace la production d'armes, mais aussi, parce qu'il incarne une guerre entre des modèles organisationnels (représenté par la lutte entre « collectivisme » et « libéralisme », entre « libre marché » et « planification »). C'est dans ce sens que Burnham, en 1941, parle d'une « révolution managériale » qui il voit comme extrêmement pernicieuse[1177] parce qu'il considère que les *managers* deviendraient les « vrais dirigeants » tant dans l'Allemagne nazie comme dans l'URSS et les États-Unis du New Deal[1178]. Mais : qu'est-ce qu'y aurait-il de commun entre ces trois « modèles d'organisation » ? S'agit-il d'une théorie des « trois démons totalitaires »[1179] ? Pourquoi se réfère Burnham, spécifiquement, aux États-Unis et au *New Deal* en l'assimilant avec l'ennemie ?

[1176] *Cf.* Nick Bolstrom. « The vulnerable world hypothesis ». Global Policy, Volume 10, Issue 4, Noevembre 2019. Londres : Future of humanity institute. http://www.nickbostrom.com/papers/vulnerable.pdf

[1177] Fervent ennemi de l'Union soviétique et du communisme, Burnham a collaboré avec *l'OSS* dans les années 1950 en tant qu'idéologue anticommuniste dans sa défense de « l'Occident ». Reggan lui a décerné ainsi une médaille d'honneur en 1983, la « Presidential Medal of Freedom », créée par Kennedy en 1963. Burnham est ainsi récupéré par des idéologues minarchistes ennemis de l'État. Son constat (erroné dans sa généralité de l'hypothèse que le capitalisme disparaîtrait face à des États totaux qui contrôleraient tous les processus productifs ou même que l'axe gagnerait la guerre) n'est cependant pas erroné si l'on prend les précautions qui s'imposent.

[1178] Dans ces mots : « d'une manière plus confuse et moins avancée, le New Dealism a répandu à l'étranger l'accent mis sur l'État par rapport à l'individu, sur la planification par rapport à l'entreprise privée, sur les emplois (même s'il s'agit d'emplois de remplacement) par rapport aux opportunités, sur la sécurité par rapport à l'initiative, sur les "droits de l'homme" par rapport aux "droits de la propriété". Il ne fait aucun doute que l'effet psychologique du New Dealism a été ce que les capitalistes disent qu'il a été : miner la confiance du public dans les idées, les droits et les institutions capitalistes. Ses caractéristiques les plus distinctives contribuent à préparer l'esprit des masses à l'acceptation de la structure sociale managériale » Burnham, *The Managerial Revolution : What is Happening in the World*. New York : John Day Co., 1941, p. 29.

[1179] Analogie avec la « théorie des deux démons » : le communisme et le fascisme, qui justifie le modèle libéral de marché.

La critique de Burnham est une critique de ce qu'il conçoit comme « étatisme », et pourtant, si l'on récupère la notion de *processus de managérialisation de l'État*, elle n'est pas dénuée d'une certaine valeur comme intuition historique, ou même, comme lecture qui reviendra du côté des néolibéraux. En effet, dans le contexte de la guerre froide aux États-Unis, le *management* devient un promoteur du *Welfare* en supposant que si ces techniques sont étendues (au temps libre, à la gestion *biopolitique*, à des espaces entre-productifs) *l'efficacité* aura une ampleur populationnelle.

Comment caractériser alors ce deuxième moment de la *gestion* et comment penser le *management* de la *population* dans le cadre du *Welfare* ?

D'abord, l'abandon de la logique patriarcale s'étend sur l'ancienne « unité de la société » : la famille ou même, la famille étendue comme petite communauté. Comme argumente Le Texier, parce que certaines fonctions assurées traditionnellement par la famille dépendent désormais de l'État, son rôle n'est plus social, éthique ou même vital, ce qui libère tant la famille[1180] comme les individus pour devenir des travailleurs libres ou entrepreneurs indépendantes des anciennes logiques de filiation. Il s'agit en quelque sorte d'une libération des agents pour un marché de travail qui abandonne son alliance avec l'autorité, mais aussi avec la communauté et que, de manière symétrique, coïncide avec l'abandon d'une conception de l'entreprise comme une petite « famille »[1181].

Deuxièmement, le *Welfare* incarne un sort d'âge d'or de la *rationalité managériale*, plus explicitement, par l'extension de ces techniques à toute la *population* sous la forme d'une *ingénierie sociale*. Le keynésianisme peut être compris comme un modèle qui se concentre sur les institutions étatiques en tant que *gestionnaires* de la *population*, des institutions présentées comme « légitimes », justement, à cause de *l'efficacité* de son contrôle pour la stabilité du système productif. Le *Welfare*, tant pour Taylor comme pour les tenants d'une gestion plus « sociale » est ainsi le prolongement de la *théorie de l'efficacité*, comprise comme ce qui peut organiser la société entière (arrière-garde de l'armée de travailleurs) pour la *libérer* (libérer ses forces, mais, aussi, libérer sa vitesse) au sein d'un mouvement que, comme indiquent Alliez et Lazzarato, « subsume »

[1180] Comme dit Foucault sur le « capital humain » avec son exemple de la mère qui « gère » la vie de ses enfants *rationnellement*.

[1181] Le Texier, p.214.

les travailleurs dans l'économie de guerre « latente ».[1182] L'emploi et, en particulier, le plein-emploi permettent de compléter le modèle par la « subsomption totale » de la *population*[1183]. En somme, la grande époque du *management* et du *Welfare* (à l'ombre du maccarthysme et des guerres contre-révolutionnaires) réalise une première forme de *gouvernement managérial* qui trouve son modèle dans une *théorie de l'organisation totale* parce que, dans le cadre d'une *guerre possible* (extérieur ou civile), l'on considère que ce type de gestion réunit les conditions pour gagner une guerre concrète aussi qu'une « guerre des gouvernements » impliquée par le litige entre modèles organisationnels[1184]. Mais, ce « moment » d'alliance entre *management*, industriels et État ne durera pas autant, ce qui nous permet de passer, finalement, à un dernier « moment » défini par la « mise en ordre » du *management* par le néolibéralisme.

Comme nous avons vu, ce type d'extension de la *rationalité managériale* inclut, déjà de son origine, un litige et un soupçon, tant du point de vue des actionnaires comme des partidaires de la réduction de l'État. Si la *gestion* est une question *d'efficacité illimitée* (ce qui justifie un État qui l'accroît en fonction d'une *gestion totale* de la *productivité de la société*), le marché comme seul principe *d'efficacité réelle* (c'est-à-dire, de « sélection » par *compétitivité*) est questionné ou, même, mise hors l'équation du modèle de la *planification*. Autrement dit, il y a une contradiction entre les fondements du *management* et les intérêts du *capital*, ce qui se projette sur une discussion sur la limitation de la portée d'un État ou des entreprises perçus comme de plus en plus « collectivisés »[1185]. Il surgit ainsi une réaction au *mouvement managérial* à partir de cette perception de son extension « hors limites » : une *crise gouvernementale*[1186] que dans les années 70s, questionnera les effets du *Welfare* et des « nouveaux bureaucrates » face à des mouvements de contestation surgis à l'intérieur de ce qui est identifié comme *dérives* de la *rationalité managériale* ou comme ce qui a été « permis » par son « mauvais gouvernement ».

[1182] « La Guerre froide est socialisation et capitalisation intensives de la subsomption réelle de la société et de la population dans l'économie de guerre de la première moitié du XXe siècle. Elle constitue un passage fondamental pour la formation de la machine de guerre du Capital, qui ne s'approprie pas l'État et la guerre sans subordonner le "savoir" à son procès. » *Op. cit*. p.25.

[1183] Dans les mots des auteurs : l'État de *Welfare* « se transforme en ordre libéral démocratique du plein emploi comme instrument de régulation sociale » *Ibidem.*

[1184] L'expression « guerre de gouvernement » (en singulier) et d'Alliez et Lazzarato.

[1185] D'où les critiques de Lippmann ou de Burnham.

[1186] Continuation de celle qui a été signalée par Foucault.

Le troisième moment de notre histoire du *management* est né ainsi de ce litige et une postérieur *mise en ordre* par le *néolibéralisme*[1187] et dérivera en une « nouvelle théorie de la firme »[1188] centrée sur la *compétitivité* et les rendements pour les actionnaires. C'est un dernier « moment » que nous pouvons présenter, à la suite de l'analyse de Grégoire Chamayou[1189], comme marquée par une *crise de gouvernementalité* et donc, en mise en place d'un nouveau *ratio*, des nouvelles *technologies de gouvernement*, sinon des anciennes technologies « recalibrés ».

Quels sont alors les termes de cette « crise » ?

En premier lieu, le diagnostic de la « crise » naît des contestations (nous pourrions dire, de *contre-conduites*) effectives à la *rationalité managériale* et ses effets : des grandes grèves des années 70s[1190] qui remettent en cause le système *d'organisation du travail,*[1191] et, comme nouveauté, de ce qui *est produit* par le complexe techno-industriel guerrier, point aveugle d'une théorie de *l'efficacité* qui ne questionne pas les *objectifs de la production*. Comme le dirait Anders ou Mumford, même dans une société dite « démocratique », si le marché est « libre », ce qui est produit est déterminé par l'État guerrière (allié aux industriels) face à des menaces omniprésentes[1192], ou, simplement,

---

[1187] Ce qui n'est pas (pour Chamayou) « (…) réductible à sa composante néolibérale doctrinaire » qui conclut que « notre ère est néolibérale, mais d'un néolibéralisme bâtard, ensemble éclectique et pax bien des aspects contradictoires, dont les synthèses étranges ne s'éclairent que par l'histoire des conflits qu'en ont marqué la formation. » Chamayou, *op* cit, p.11.

[1188] Initié par Michael Jensen and William Meckling's et son article « Theory of the firm: Managerial behavior, agency costs and ownership structure » de 1976. Nous reviendrons sur cet article (centré sur la relation entre actionnaires et managers) dans la dernière section de ce chapitre.

[1189] Dans sa recension du livre de Chamayou, Le Texier critique le fait de tout ramener au néolibéralisme sans avoir encore saisi l'histoire du management. Nous pensons que ce développement peut en quelque sorte réconcilier les deux positions ou au moins atténuer celle de Chamayou. « Le néolibéralisme, voilà l'ennemi », *Lectures, Les notes critiques*, La critique de Le Texier, quelque peu injuste à nos yeux, reproche à l'auteur de *La Société ingouvernable* de placer son militantisme face à « l'analyse sociologique objective », de ne pas respecter une méthodologie de recherche et de faire du *cherry picking*. Nous pensons cependant, sans juger les propositions de Le Texier, que le point qui nous occupe ici, la rencontre entre le management et le néolibéralisme à partir d'une crise au milieu des années 1970 ne s'opposent pas à la lecture des deux auteurs, mais les réconcilier d'une certaine manière. Le différend semble résider dans le fait que Le Texier place le management dans un champ plus ouvert qui inclut les conflits internes en fonction d'une histoire qui lui est, sinon indépendante, propre par rapport au néolibéralisme ou au capitalisme. Le Texier soutient ainsi que Chamayou proposerait que le néolibéralisme s'allie au monde managérial face à une commune « peur des travailleurs ». En un sens, tous deux ont raison à partir de leur point de départ : si l'on considère le management comme un phénomène purement au service du capitalisme, il est façonné par lui, et si on le considère de son propre point de vue, celui de sa rationalité (de l'efficacité, comme le propose Le Texier), les conflits avec le raisonnement néolibéral apparaissent plus intenses. Cependant, le conflit lui-même semble émerger des lectures parallèles des auteurs, et il existe et configure un champ de dispute dans lequel nous nous trouvons.

[1190] En 1970, les États-Unis ont connu 5716 grèves (impliquant 3 millions de travailleurs), tandis qu'en Angleterre, vers la fin de la décennie, au cours de ce que l'on a appelé L'hiver *du mécontentement* de 1978 et 1979 (contre les réformes du travail), presque tous les syndicats ont mené des grèves.

[1191] Antidémocratiques et aliénants, comme nous l'avons signalé, des dimensions sur lesquels les managers ont essayé de s'occuper.

[1192] Rappelons que l'État sécuritaire et l'organisation militaire des États-Unis sont organisés en fonction de la compartimentation et de l'indépendance des agences de sécurité.

par ce que les entreprises privées décident de produire dans un système *orienté économiquement*[1193]. Le manque de contrôle sur la production concrète est ainsi perçu comme « antidémocratique » du point de vue d'effets de la production infini (par rapport à ses effets sociaux ou écologiques, par exemple) ou, dans son côté sécuritaire, par la définition unilatérale des « menaces » que l'état argumente doivent être « prévenus » par tous les moyens possibles. C'est ainsi que, comme réaction à ces questionnements, dans le cadre de la guerre froide, le gouvernement des États-Unis craindra un « effet domino »[1194] qui pourrait conduire à la perte dans la « guerre pour la production » aussi que de la « guerre (interne) contre le collectivisme ». Le premier terme de la *crise* relève ainsi d'un questionnement du modèle productif produisant de « contre-conduites » et puis, du point de vue du gouvernement, comme un problème d'*ingouvernabilité* de la société à partir de l'émergence de ce nouveau champ d'interrogation qui met en cause « l'alliance » entre industriels, État et travailleurs, non seulement du point de vue de *l'emploi*, mais aussi, du point de vue de l'impératif de *travailler et produire*. Il s'agit, en somme, d'une crise qui remet en question le modèle du *Welfare* du point de vue de sa *direction*[1195].

Deuxièmement, la *crise de gouvernabilité* se manifeste par un rejet du travail et de la *consommation*, ce qui est perçu comme particulièrement inquiétant pour les théoriciens du gouvernement. En effet, si le premier devait être compris comme une obligation morale et la deuxième comme sa motivation psychique, les critiques de la *société de consommation* se heurtent avec des théoriciens d'un gouvernement qui devrait être stabilisé par le cycle du *travail-production-consommation*[1196] et dirigé vers la

[1193] Comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent contre les arguments de Lippmann, la technologie n'est pas sélectionnée par les « consommateurs », par leur « vote », mais par son degré d'orientation pécuniaire et le travail de la « main visible du marché », ce qui nie sa thèse spontanéiste et évolutionniste.

[1194] Pour poser un exemple cité par Chamayou pour « (…) Richard Walton, "l'aliénation s'exprime par un retrait passif, retards, absentéisme, turnover, inattention au travail ; dans d'autres, par des attaques actives — chapardage, sabotage, malveillances, agressions, alertes à la bombe et autres". Or "ces formes de violence sont en train de se multiplier dans les usines". Le danger est politique : le travailleur risque de "déplacer sa frustration en participant à des mouvements sociaux ou politiques radicaux". » *Ibidem*, p.112.

[1195] C'est un modèle que l'on peut considérer spécifique des États-Unis (ou des États du nord qui l'on a émulé), mais aussi à d'autres États « périphériques » alignés sur une forme de ce qui se présente (cette fois-ci, idéologiquement) comme un « capitalisme humain » où « l'alliance » apparaît encore comme une préparation à une guerre éventuelle sinon directement comme une réponse à une lutte « organisationnelle » contre le bloc de l'Est. Le péronisme argentin « non aligné » est basé sur cette conjoncture et ce modèle, son spectre anachronique ignorant souvent ses conditions historiques et ce sens de la guerre qui accompagne le « pacte social ».

[1196] Chamayou argumente que dans les années 50, la fin de l'idéologie avait été annoncée comme résoluble par l'augmentation de la consommation : « tous les travailleurs devraient vouloir gagner plus, travailler plus ou avoir leur propre petite entreprise fine de pouvoir gagner plus d'argent et consommer plus. C'est pourquoi les théoriciens ne comprennent pas vraiment ce qui s'est passé dans les années 60 dans la critique de la *société de consommation*. » *Ibidem* p.113.

croissance infinie et la guerre à gagner. Autrement dit, on ne parviendrait pas à convaincre qu'*il faut travailler plus pour consommer plus*, à faire partie de l'*armée de travailleurs* (et de *consommateurs*, comme dans l'observation de Mumford), faille extrêmement déstabilisante parce qu'elle constitue le fondement « moral » du « monde libre ». Le deuxième aspect de la *crise gouvernementale* découle ainsi d'une défaillance à un autre endroit de la chaîne de production : la *gestion du désir de consommation/travail* et la *motivation psychique* pour travailler.

Troisièmement, du côté de gouvernants, la crise se produit, comme nous l'avons dit, selon une reprise du conflit entre *raison managériale* et *théorisation néolibérale du capitalisme* dont l'objectif final n'est pas la production, mais la reproduction du capital, son accroissement, sa constante circulation. Il s'agit d'une reprise du problème classique du développement productif (*des forces productives*) et du développement du capital, déjà décrit par Marx, mais incarné ici dans un conflit concret. La prise de risque du moment keynésien qui voulait sauvegarder la stabilité (sous la forme du plein emploi et d'une subsomption accompagnée par le *Welfare*) et qui théorisait *l'efficacité* comme résultat de cette stabilité est remise en cause par les dérives des formes de *management* que, en tant que *fictions gouvernementales privées*, ont éloigné les actionnaires du contrôle de leurs propres entreprises ou même, dans de nombreux cas, ont semé les graines d'une gestion reprenant des modèles de gestion « collectivistes ». En effet, certains *managers* considèrent que le problème de la motivation pour la productivité provient des restes encore présents de l'autoritarisme de la direction ou même, comme nous l'avons brièvement signalé, de *l'aliénation* et une solution possible seraient ainsi d'augmenter *l'engagement* à travers de la *participation*[1197]. Évidemment, cette solution n'est pas bien accueillie ni par les sociétés d'actionnaires, ni, parfois, par d'autres groupes de *managers*, justement, parce qu'ils perdent sa légitimité ou, platement, son travail[1198]. Puis, même si l'on a intégré des *managers*, cette solution ne trouve pas non plus une bonne réception chez les théoriciens *néolibéraux*, pour lesquels, la figure du *manager* est considérée à la

[1197] Comme signale Chamayou, plusieurs *managers* argumentent et se rendent compte (comme par hasard) que « la productivité augmente lorsque les travailleurs participent aux décisions qui affectent leurs vies. » *Op cit*, p.121. Les formes de *management participatif* sont déjà présentes dans les développements du mouvement des relations humaines des années 1920, le cadre comportemental de Mayo prenant en compte l'initiative contrôlée et les types de leadership en relation avec la productivité.

[1198] Chamayou souligne, en citant Business Week, que de nombreux managers se sentent menacés par les modèles participatifs, le problème n'étant pas d'ordre économique ou technique, mais un désaccord que nous pourrions appeler politique. *Ibidem*, p.23.

limite, superflu, en raison du pouvoir qu'ils pourraient acquérir contre le gouvernement du marché. Friedman, par exemple, désavoue les *managers*, parce qu'il considère que, selon son obsession pour « l'organisation » ou « l'efficacité », ils conduiraient à une théorie plus proche de l'État collectiviste que de la « liberté » capitaliste du marché[1199].

Le problème du gouvernement est traduit ainsi comme un problème de *stasis*, comme un conflit entre *liberté* et une *démocratie* qui dérape à tous les niveaux, comme un conflit sur la « gouvernabilité de la démocratie » dans le contexte concret d'un *effet domino* possible qui part tant des mauvais calculs du *Welfare State* comme de l'intérieur de l'entreprise mal gérée[1200]. Dans ces limites, le conflit se traduit en panique du *refus de travailler* ou de *consommer* et, finalement en inefficacité de ladite efficacité organisationnelle propre à la *raison managériale* qui ne se traduit pas en plus de dividendes, sinon, en plus de conflits ce qui, *in fine*, ferait perdre la guerre possible, maintenant, devenu *probable*[1201]. La crise, née au milieu des années 70, est, en somme, non seulement identifié à partir de « l'ingouvernabilité » qui a refait surface à travers de *contre-conduites*, mais aussi d'un conflit entre le *néolibéralisme* en essor (rappelons par exemple que Hayek a gagné le « prix Nobel » d'économie en 1976) et *rationalité managériale.* Et, c'est ainsi que la solution devra passer par une *mise en ordre néolibéral ;* mais : comment ce conflit est-il donc articulé et comment est-il « résolu » ?

Tout d'abord, comme indique Chamayou, l'un des problèmes sera identifié comme relatif au *Welfare*. Les nouvelles générations n'ont pas retenu la *morale de l'efficacité* et du *travail* parce que la vie est devenue « trop facile ». L'ennemi est, à nouveau, l'état planificateur et la manière comment il a compris le plein emploi comme forme stabilisante, un mouvement que, comme nous l'avons vu, a été impulsé par certains théoriciens du *management*, mais qui est, dans la nouvelle conjoncture, découverte comme *inefficace* en termes de *résultats* à *long terme*. On dira que, comme personne ne craint de perdre son emploi et les guerres sont loin, les travailleurs n'ont rien à perdre : le

---

[1199] *Ibidem*, p.52.

[1200] Le travail de Stafford Beer au sein du gouvernement Allende constitue un cas paradigmatique. Expert en gestion et en cybernétique, il a conçu une usine avec des enquêtes constantes auprès des travailleurs pour améliorer leurs conditions de travail d'un point de vue ergonomique, dirigé, évidemment, selon les objectifs de l'État central et la propre orientation « scientifique » de Beer.

[1201] Rappelons la théorisation spécifique d'Alliez et Lazzarato sur les guerres « au sein de la population » que les auteurs définissent cette guerre comme marqué par des armes o militaires (par exemple les finances ou le contrôle de marchés). En termes concrets : différemment à la guerre industrielle menée par l'État [celle que nous avons décrit par rapport au *Welfare*], la guerre probable est sans « front », elle coïncide avec la population et ne se détache jamais de « l'adversaire probable ». « La guerre probable ne se fait pas entre les sociétés, elle se fait « dans » les sociétés. » *Op cit*, p.345.

plein emploi va à l'encontre d'un *disciplinement nécessaire* résolu par le manque de travail et la peur de mourir (ce qui réunit guerre et chômage[1202]). Ce qu'il manque est (argumente le gouvernement de Nixon et restitue Chamayou) une « nouvelle dépression »[1203], car les jeunes des années 70 ne connaissent pas la disette ni la valeur d'un emploi. Si certains éléments du *Welfare* doivent être conservés (reste d'un *managérialisme biopolitique* soumis à de nouveaux paramètres *d'efficacité compétitive*), ils devront être limités en termes *néolibérales* par un taux de chômage souhaitable, considéré, à un moment donné, comme une ressource possible pour mettre en acte le *disciplinement sociale* : même si l'objectif est « virtuellement » le plein emploi, il faut avoir un outil pour *réencadrer* tous les travailleurs comme « chômeurs possibles » afin que l'emploi devienne une question de vie ou mort. En somme, la gestion du chômage et le recalibrèrent des aides sociales devient une ressource technologique *préventive* dans le sens où elle crée les conditions pour que l'employabilité et la survie passe au centre de la société sans avoir besoin d'une « morale » du travail. C'est dans ce type de société que la *dette* sera (comme nous l'avons dit dans la section précédente) l'un des mécanismes les plus efficaces de *modulation subjective*, sinon de *faire peur* (ou plutôt, produire la *panique*) comme modalité de gouvernement[1204]. La première « mise en ordre » néolibéral de *logiques managériales* découle ainsi de la « correction » des mécanismes que face à l'échec du *Welfare*, reformulent le sens de l'emploi et de la place de l'État pour assurer la survivance.

Deuxièmement, les théoriciens néolibéraux considèrent qu'il est nécessaire de discipliner les *managers* à travers ce que Chamayeau appelle « l'art de gouverner les gouvernants » ou même, de gouverner « sans gouvernement ». Les *managers* sont considérés comme les premiers responsables de leur mauvaise gestion, d'abord, par son caractère parasitaire du point de vue des actionnaires (tel que dans la lecture de Jensen et Meckling ou Friedmann), mais aussi parce que parfois, ils ont créé des *fictions politiques dangereuses* (proches des *utopies classiques du travail* comme nous l'avons vu par rapport à *l'ergonomie*)[1205]. Il devient donc nécessaire « d'encadrer » les *managers* par une

[1202] Un constat proche des propositions de Alliez et Lazzarato, mais aussi de Chamayou.

[1203] Chamayou, *op cit*, p.172.

[1204] En termes de Foucault, il s'agit du schéma bien connu et déjà mentionné de *STP* de « faire vivre » ou du « laisser mourir ».

[1205] Dans les mots de Chamayou par rapport aux courantes institutionnels du management : « le managérialisme avait commis l'erreur fatale de politiser la théorie de la firme, la première tâche était de la dépolitiser, et pour cela, on allait s'évertuer à la déréaliser. » O*p cit,* p.99.

forme de *contrôle* qui doit ancrer ses « objectifs » aux profits et réindexer l'entreprise au marché de manière plus étroite. En effet, si la séparation entre la gestion et la propriété a entraîné un conflit entre les deux et, si d'un point de vue classique c'est toujours le marché qui décidera (les entreprises inefficaces seront rachetées et une meilleure gestion sera mise en place), dans la recherche de survie concrète des actionnaires, l'objectif sera que chaque entreprise survive *malgré les mangers* et, comme conséquence, l'entreprise sera niée en tant que forme politique, non seulement en raison des dérives scientifiques surgisses de la « science des organisations », mais, aussi, en fonction d'un mouvement qui craint des formes qui « dérapent ». *Gouverner les gouvernants* réapparaît ainsi comme une forme de gestion vouée à discipliner les dérives « non pécuniaires » du *management* en redirigeant *l'efficacité pour la production* comme *efficacité pour le marché.* En somme, la crise de la *gouvernementalité managériale*, de l'*État de Welfare* et de la *rationalité* qui l'a impulsé (centré sur une forme non mercantile et non pécuniaire de *l'efficacité*) se configure comme une « mise en ordre », comme l'identification d'une crise plus générale du « gouvernement de la démocratie » qui est née, de la rencontre entre deux *modèles* de penser *l'organisation* et son *ontologie* : *l'efficacité* conçue comme réalisation de certains objectifs de production et la loi du marché et sa « compétitivité » comme organisation maitre, les deux termes compris, encore, comme ce qui est amené au développement civilisationnel et les deux, résultats d'une méfiance de la *politique* sous toutes ses formes. Le litige entre la *rationalité managériale* et *le néolibéralisme* résulte ainsi d'une rencontre où le poids de la première cède la place (à cause de ces « dangers », mais, plus platement, de son *inefficacité*) à un « encadrement par le marché » selon une théorie plus « générale » de « l'organisation ». Il s'agit d'une *rencontre* car le plan épistémique est, dans ses grandes lignes, le même, ce qui permet une communication entre deux formes de *rationalité*.

Comment ce nouveau cadre de « gouvernement » sera-t-il donc mis en place ? Qu'est-ce qui résulte alors de cette dispute et quelle serait la *rationalité gouvernementale* résultante?

Le résultat du litige peut se résumer comme une synthèse asymétrique. D'abord, au sein de l'entreprise, il y aura une « néo-libéralisation » permise par une « déréglementation ». Pour augmenter les profits, certaines techniques seront à l'ordre du jour pour une gestion plus *compétitive*, des pratiques connues et critiquées *ad*

nauseam[1206] : délocalisation pour augmenter la production, imposition de mécanismes automatiques plus économiques, évaluations de performance et licenciements plus sévères, audits multipliés, persécution de tout type d'association (même entre *managers* et *travailleurs*), formations dirigées vers une *culture du succès* ou l'assimilation de *l'âme de l'entreprise*. En termes concrets, il y aura un mouvement de redressement : comme pour l'État (signale Chamayou), on mettra en place un *management de Shock* analogue aux *politiques de Shock* qui cherchera à persécuter les syndicalistes, et même, certains *managers* pour les discipliner afin de réindexer la gestion au marché et implémenter les nouvelles techniques d'augmentation de la *compétitivité*. Contrairement aux rêves, peut-être idéologiques, d'exclure le composant pécuniaire de l'organisation, on développera une prospective et une stratégie proche des *audits de profit* auxquels les *managers* seront aussi soumis.

Deuxièmement, au niveau d'un État qui passe à permettre ses nouvelles pratiques, cette réforme arrivera jusqu'aux institutions et sera visible (en tant que « gouvernement de gouvernants ») dans les appels constants à la prudence fiscale du *New public management*, parrainée, selon une continuation de ce qui a été impulsé par le keynésianisme, par des cabinets de consultation néolibéraux : des entreprises privées en charge de la surveillance et de la conception constantes des comportements financiers et du perfectionnement d'une gestion autonomisée *pour le marché*[1207]. C'est, en effet, un de composants de la fonction de l'État néolibéral comme « créateur du cadre du marché », ce qu'en termes concrets justifie un démantèlement du *Welfare* et de la pression fiscale qu'il demande pour un état plus « compétitive » face aux autres États-entreprises. Au niveau du fonctionnement, comme pour les *managers*, le *fonctionnaires* ou *gouvernants* devront aussi être *managés* selon les paramètres objectifs d'une *efficacité* traduite en *compétitivité*, des paramètres non moins impersonnels et non moins disciplinant que ceux que les managers ou fonctionnaires doivent imposer.

Finalement, comme variation recalibrée de l'extension du *management* à la *population* à travers le *Welfare*, l'État devra à se concentrer au niveau des actions sur la

[1206] Nous pouvons trouver une analyse de ces nouvelles pratiques et du type de *management* de soi pour les faire supportables dans les œuvres déjà cités : Aubert et Gaulejac, *Le cout de l'excellence* (Paris : Seuil, 2007) ou Gaulejac, *La société malade de gestion* (2005)

[1207] C'est ce qui sera appelé « gouvernance », centre du *New public management*.

population sur une dimension « micropolitique »[1208] afin d'éviter les *contre-conduites.* La stratégie privilégiée sera ce que Chamayou appelle une *micro-ingénierie sociale* qui cherche à stabiliser une société qui refuse le travail et la consommation et qui refuse donc, la « guerre pour la production ». Alliez et Lazzarato, comprendrons ces mécanismes comme un processus de déstabilisation constante, comme une « guerre au sein de la population »[1209] configurée, dans nos termes, comme modèle « ouverte » et contrôlé de la *différenciation sociale*, non seulement du point de vue d'un *pouvoir divisant*, mais aussi d'un *mode de gestion des conflits* qui les projette sur la « concurrence » de différents « groupes d'intérêts » définis comme irréconciliables. La guerre au *sein de la population* apparaît, comme disent les auteurs, comme une continuation de ce qui a été appris dans les guerres coloniales du 20e siècle, comme des guerres « qui ne se limitent plus à la périphérie »[1210] marquée par des opérations psychologiques[1211] centrées sur un « diviser pour régner » dont l'objectif est de reproduire et de maintenir les divisions sociales (de classe, de race, de genre). Plus proches de nos développements, nous pouvons penser que toute la structure de *subjectivation* déployée par les technologies du *risque* et de la *dette*, par les *thérapies pour les normaux*, par la *participation* comme « cadre » du conflit social, par les *entrepreneurs politiques* comme forme d'action, par l'augmentation du *capital humain* comme ce que l'on peut faire de son temps, peuvent être lus comme le résultat *technologique* de ce *processus*, comme le résultat de cette « paix guerrière » (ou d'une guerre *non-conventionnelle* dans les termes d'Alliez et Lazzarato[1212]) où l'*optimisation*

[1208] Chamayou définit cette micropolitique comme un « art de générer des circonstances » par la persécution, afin que l'individu prenne des décisions contraires à ses intérêts évidents, des « petites décisions qui entraînent de grands changements », dans la lignée des théoriciens du gouvernement néolibéral des années 1970. En bref, il s'agit d'une opération psychologique appliquée à l'ensemble de la société, dont l'objectif concret est de promouvoir la privatisation, par exemple des services et des fonds de pension aux États-Unis. Les preuves de ce type de mouvement montrent qu'il ne s'agit pas vraiment d'une « micropolitique » que dans le sens d'une « micro-gestion » communicationnelle et comportementale (la politique comprise, justement, dans ce plan technologique). Là encore, il ne s'agit pas d'une lutte « idéologique », mais de la « création d'environnements communicatifs » et du « contrôle de mots d'ordre » : d'une dérivation des technologies communicationnelles et libéro-sécuritaires. *Ibidem*, p.249 — 250.

[1209] Dans les mots des auteurs : « La guerre sera à la fois fractale et transversale : fractale, parce qu'elle produit indéfiniment son invariance par changement constant d'échelle (son "irrégularité" et les "brisures" qu'elle introduit s'exercent à diverses échelles de réalité) ; et transversale, parce qu'elle se déploie simultanément au niveau macropolitique (en jouant de toutes les grandes oppositions duelles : classes sociales, blancs et non-blancs, hommes et femmes…) et micropolitique (par engineering moléculaire privilégiant les plus hautes interactions). Elle peut ainsi conjuguer les niveaux civils et militaire dans le Sud et dans le Nord du monde, dans les Suds et les Nords de tout le monde (ou presque). Sa première caractéristique [de cette guerre] est donc d'être moins une guerre sans distinction d'une guerre irrégulière » *Op cit*, p.29.

[1210] *Op cit*, p.336.

[1211] Des opérations pour « modeler la pâte humaine », selon les mots de Jean Nemo, théoricien militaire de la guerre d'Algérie, comme le disent Alliez et Lazzarato. *Op cit*, p.335.

[1212] Les auteurs se réfèrent spécifiquement aux guerres financières entre États comme « guerres non sanglantes » projetées, comme nous l'avons vu, sur la population elle-même comme « disciplinante » selon les termes de Chamayou. *Op cit*, p.345.

de sa différence passe au premier plan. En effet, toutes ces technologies agissent à un niveau *micropolitique*, peut-être la manière de nommer cette dimension *molécularité subjectivante* qui, comme nous l'avons dit à propos de la *libéro-sécurité*, se base sur des actions constantes pour éviter les « dérapages » de la « difference » toute en permettant son « optimisation ».

Pour conclure cette histoire de la *rationalité managériale*, de son essor et puis de sa *mise en ordre* par la *rationalité néo-libérale*, l'on peut considérer que ce qui a lieu n'est pas véritablement une *rupture* (les deux *ratios* naissent et se diffusent plus ou moins en même temps), mais plutôt une histoire qui se projette sur un *plan de résonances* selon les pôles d'un litige *continue* et *qui continue*. Si pour le *manager* l'objectif est l*'efficacité* et *l'ingénierie organisationnelle*, le *néolibéralisme* dira que cela n'est permis que dans une certaine limite : autant que cela soit ancré, à long terme, sur le marché et les profits des vrais acteurs, les capitalistes. La *différenciation* des entreprises et de leurs « modèles organisationnels » (leurs « fictions politiques » ou simplement leurs mécanismes de fonctionnement) trouve une limite dans la *raison néolibérale*. Pourtant, tous les deux *ratios* se placent dans un même champ dans un plan épistémique et technologique : dans les deux cas, il s'agit « d'organiser » pour gérer la vie efficacement. Si le *néolibéralisme* le fait par *l'efficacité du marché,* le *management* le pense par la recherche de *méthodes d'efficacité en fonction d'objectifs productifs*. Dans les deux cas, ce sera une *organisation* pour une *production* et une *consommation* qui doivent se poursuivre à l'infini pour *gagner une guerre possible*. Dans les deux cas, tant au niveau de *l'entreprise* que du *gouvernement*, il s'agit de « gouverner le moins possible » soit, selon les règles scientifiques de « l'organisation », ou, par rapport à une « organisation » plus générale conçue comme force évolutive. Les deux systèmes, comme chez Lippmann, se méfient de la démocratie ou, à la limite, ils considèrent qu'elle est possible, partiellement, du point de vue de la *stabilité* ou de son *efficacité adaptative*[1213]. La *société* qui se dessine dans ce litige est ainsi à la fois *néolibérale* (fondé sur le marché comme « grand sélectionneur ») et *managériale* (fondée sur les technologies organisationnelles et leur force, également « évolutives ») et la friction qui apparaît entre les deux formes de *rationalité* façonne ainsi l'espace d'une *imagination politique restreinte* : le retour au *Welfare* (parfois sous la bannière de sa « valeur » pour la *société* plutôt que sous celle des *droits*) ou la « liberté

[1213] Comme indique Fred Emery (psychologue de « l'organisation » déjà référencié) repris par Rappin : « (...) Dans un environnement turbulent, seule la démocratie est potentiellement adaptative ». Rappin, *op cit.* p.90.

d'obéir au marché ». Ce que ces deux types de *rationalités gouvernementales* configurent est l'évacuation complète de l'espace de projection des *utopies libérales des droits*, de la *démocratie* comme *point de départ*, de *l'utopie du travail moderne* ou encore, des utopies partant d'*un refus du travail* et de la relation de dépendance face aux « organisateurs ». Que cela soit la *concurrence* et/ou *efficacité organisationnelle* ou même, un « travail pour tous » *distributif*, les deux *raisons* s'opposant à l'arbitraire de la décision « improductive » à laquelle il faut réagir par *plus de gestion* ou dans les cas les plus radicaux, en laissant le destin libre à la force du marché. Dans les deux cas, la *concurrence/compétitivité* et *l'efficacité* sont, en somme, un principe latent pour être restaurée selon une *rationalité* qui craint *l'égalité inefficace*, *le poids des improductifs* ou, même, le poids du *devenir* des conflits *lents* ou « irrésolubles ».

Management de soi et « éthique » néolibérale : *devenir PDG de son existence*

> *Comme on a été naïf de voir dans une théorie de l'évolution l'antithèse de la doctrine biblique selon laquelle Dieu a fait l'homme à son image ! Comme le darwinisme a été inoffensif et humain -se contentant de déplacer « l'inhumanité » de l'homme dans la préhistoire- comparé à des manipulations qui cherchent à produire des « images » ou des copies de types désirés pour des raisons politiques, économiques ou techniques !*[1214]

> *Le passage de l'usine ou du capitalisme industriel de production au capitalisme entrepreneurial de circulation transforme l'esclave en un opérateur du capital, chargé de déjouer son adversaire, de cacher et de réprimer le fait que le véritable antagoniste n'est pas l'adversaire mais le jeu lui-même*[1215]

Le mouvement d'extension du *management* rend compte de la formation d'un ensemble de *technologies* qu'après une « mise en ordre » par le *néolibéralisme* trouve une limite dans le marché comme « organisation ». Puis, comme on l'a vu, ce mouvement s'imbrique avec des développements des nouvelles *sciences humaines* co-définissant des problématiques : un certain type de psychologie, de sociologie ou d'anthropologie qui fera de *l'organisation* et de la *communication* une manière de réguler des ensembles.

Mais, la *rationalité managériale* se décline aussi en techniques pour administrer *le temps* d'un individu par rapport à l'*hygiène de risques et dettes*, à *l'innovation* qu'on

[1214] Anders, *op cit*. p.25. Dans ce passage, Anders revient, avec un certain regret, sur les dérivations de sa propre proposition heideggérienne « l'essence de l'homme consiste dans le fait qu'il n'a pas d'essence » (formulée à l'origine dans « Pathologie de la liberté », *op cit,* p.6). Comme nous le verrons dans cette sous-section, la complainte s'étend précisément au « dessein ontologique », qui réalise ce dessein d'un homme « sans essence » pour le *néolibéralisme*.

[1215] Núñez, *Anastrofe, op cit.* p.26

lui demande, *l'optimisation de « sa différence »*. Les techniques pour entreprendre[1216] dérivent ainsi dans une version personnalisé, comme des techniques d'un *homo managerialis* ou un *animal gestionnaire* qui doit revenir sur « soi » en tant qu'*animal du marché*[1217]. Etre un *bon manager* est gagner et faire gagner et, si un *entrepreneur* est, à la limite, tout le monde (le consommateur, le travailleur, le chercheur d'emploi, l'entrepreneur « sociale » ou « politique », le chercheur à l'Université ou le chauffeur d'Uber[1218]) chacun devrait disposer d'une forme de management pour soi, adéquat à sa « situation » dans un monde où, face au marché, on est très seuls. En somme, les *techniques managériales* se « démocratisent »[1219] dans le cadre de ce qui est conçu comme une forme d'*empowerment*[1220] : prise de « pouvoir » pour ne pas être « gouverné » par sa « situation » et pour se *gouverner soi-même dans le marché* et « à sa manière », selon ses « propres » désirs et « objectifs ».

Quelles sont alors les caractéristiques de ce *management de soi* ?

D'abord, comme signale le Texier, il diffère des manuels d'administration du XIXe siècle. En effet, après Taylor et le processus de *désindividualisation*, la gestion se transforme en une technique d'opposition à des pressions externes auxquels l'on répond par des mécaniques indépendantes des volontés. C'est un processus qui inclut le *design* des algorithmes pour des activités *standardisés*, le *design* des espaces de travail, mais, aussi, le design des espaces *de consommation* comme une forme « impersonnel » de faire que les individus se *management* eux-mêmes. Le *self-service* fonctionne, par exemple, par l'*auto-contrôle* des usagers ou consommateurs, plutôt qu'à travers *l'interpellation signifiante* et comme dans l'usine, par un mécanisme *architectural*[1221]. En somme, la

---

[1216] Selon une nouvelle conception de « l'entrepreneur », au-delà de la figure classique ou mythologique de l'inventeur, de l'investisseur ou du chef d'entreprise.

[1217] Animal qui doit survivre et se définit plus que par la parole, comme un animal qui « s'organise ». C'est un « nouvel animal politique » conçu comme « bon gestionnaire ».

[1218] La gestion de sa vie dans ce mouvement qui considère tout le monde comme un entrepreneur, de Jeff Bezos à l'artisane qui vend ses créations à la foire du village ou la mère célibataire qui vend des gâteaux par l'intermédiaire *d'Instagram*.

[1219] Ce terme est souvent utilisé pour justifier l'expansion ou le financement des « cours » d'entrepreneuriat, dans le cadre d'un programme de développement du « capital humain » libre.

[1220] Combien de fois ce terme indique-t-il, dans la mythologie néolibérale, que quelqu'un « qui n'était pas fait pour ça » a pu créer une entreprise, accéder à un poste de direction, devenir un gouvernant ?

Presque toutes les variantes de « l'empowerment » sont liées à une activité économique ou à obtenir un poste de dirigeant, mais platement à la « réussite ».

[1221] Comme indique Le Texier le consommateur est aussi sujet du *management*. Dans ces mots : « qui dit *self-service* dit *self-control* (…) L'arrangement des environnements marchands et récréatifs est de plus en plus paramétré pour gérer des émotions et des actes : on canalise les circulations, on monitore les probabilités comportementales, on orchestre les affects et les désirs. Chargé d'un nombre croissant de tâches de production (imprimer ses billets de train, par exemple), de mesures (évaluer des produits ou des salariés), de contrôle (passer sa carte de transport sur des bornes) ou encore de

scientifisation de la *gestion* comme *étude environnementale* et comportementaliste est applicable à un type de *management de soi par soi* qui habite l'espace « objectif » d'une « technique ». Et, c'est au sein de ce type de réflexion qu'il surgira une forme de *management de soi*, comprise comme un plan de techniques « objectivés » pour « se programmer », « s'autoconditionner », *se rendre un service à soi*. Mais aussi, ce type de *management* se veut, parfois, « éthique »[1222], plus que sur le plan du travail ou des performances, dans un plan social ou même, « existentiel ».

Que signifie donc, d'abord, *se manager soi-même* ?

Le Texier[1223] définit le *management de soi* selon trois axes qui servent à rendre compte de cette *technologie du soi* : *l'audit*, *l'organisation* et le *contrôle*. D'abord, *se manager* consiste à *s'auditer* : à s'analyser selon une *rationalisation de soi* pour « se lire » comme un « cumul informationnel »[1224]. L'objectif est de pouvoir « faire des statistiques sur soi » et « *designer* des expériences » capables de réorienter les « comportements négatifs » afin de « se libérer » des contraintes improductives. *L'audit de soi* doit aboutir à un mouvement *d'itération* qui va du *soi évaluatif* à ce qu'on peut nommer un *soi ontique* : elle consiste en un *examen informationnel* (plus que *de conscience*) qu'inaugure une forme de *sujet* doublé en auditeur et corps sujet à l'évaluation. En somme, *l'audit de soi* est un mouvement qu'ouvre la question de *l'existence* sous l'angle de *l'efficacité* et qui fait du *soi évaluateur/évalué* une sorte de *machine plastique à achever des objectifs*. La forme monstrueuse de cet *audit* est une *orthorexie analytique obsessive*[1225] dépliable sur « tout ce qui pourrait être le moi *rationalisable* » : les relations, les nutriments et les calories, le temps « improductif », les désirs ou les relations « toxiques ». Finalement, de la même façon qu'il n'y a pas deux entreprises identiques, il n'y a pas deux « individus-entreprises » pareils, et donc, *l'audit* doit répondre à des objectifs toujours « à mesure ».

---

surveillances (signaler des bagages abandonnés), le consommateur incorpore toujours plus de réflexes standardisés, d'éléments de langage et de protocoles opératoires. Il voit managés ses besoins, ses souhaits, ses gestes, ses habitudes, ses opinions, ses connaissances et ses sentiments. Comme n'importe quel employé, il peut être stimulé, motivé, formé. » *Ibidem*, p.222

[1222] Tant dans le sens à la fois de *d'ethos* (des comportements, des habitudes à assimiler) que dans celui de devenir une *rationalité évaluative* (une analyse des « bons » et des « mauvais » actes) ou même, prospective (relative à un *devoir faire*).

[1223] L'auteur n'utilise pas ces catégories que nous venons d'introduire, sa partie sur la gestion étant plutôt synthétique et initiale.

[1224] *Ibidem*, p.223.

[1225] *L'itération* est un mouvement *obsessionnel*, Sandino Nuñez l'identifiant (par opposition à la paranoïa ou à la schizophrénie, deux mouvements de perturbation du réel) comme ce qui se passe dans la neutralité d'une réalité perfectible par la gestion. Le capitalisme est ainsi, pour l'auteur, obsessionnel parce qu'il se situe dans la technique récursive comme forme d'accès à un réel sans fissures. *Cf*, *Psiconalisis para maquinas neutras.* p.120.

La technique objective et objectivante est ainsi *située* : elle est une technique de « mise à jour différentiel » et si un revenir sur soi pourrait déboucher sur le plan d'une séparation du vrai et du faux, du moral et de l'immorale, ou même, si elle pouvait se montrer un point de création décisionnel, *l'audit* devient plutôt un problème prospectif de ce qui est utile ou inutile pour un *soi unique* en faisant coïncider désir, « identité » et « résultats ». *L'audit* incarne ainsi l'incorporation d'une *interface avec soi-même* (*via* les techniques du *management*) qui suppose que l'on peut accéder, *transparemment* à se *communiquer avec soi* dans un plan *ontique*.

Deuxièmement, « se manager » (dit Le Texier) consiste à, à partir de cet *appareil* qui surgit de *l'audit, s'organiser* comme un *organum compartimenté* pour « opérer ». Reposant sur ce que nous avons nommé *ergonomie du désir*, les techniques du *management de soi* peuvent être désignées et appliquées pour effectuer des *processus d'optimisation* : pour gérer concrètement ses émotions, ses réactions, les réponses de son corps. Mais, ces techniques doivent être conçues pour gérer des variables contingentes : les *relations* avec les autres, des éléments d'un ordre communicationnel élargi et perçu comme un *cadre de production de soi-même*. « S'organiser » consiste, en somme, à *désigner par soi-même le milieu* des arrangements de tout ce qui s'ouvre à l'ingénierie de l'espace « dividuel »[1226] d'un *soi modulant* (capable de changer des « normes ») : si *l'audit* crée une espèce de *sujet-objet* qui doit revenir sur un « soi » « autoproductible », *l'organisation* agit ainsi sur les parties découvertes et sa plasticité afin de rendre possible *l'optimisation du soi par soi* à partir du design des *milieux humaines*. L'orthorexie relationnelle de ces opérations qui « organisent », comme dans le cas de *l'audit*, se projette ainsi comme une *hygiène des relations* (se tenir à l'écart des mauvaises influences, des passions improductives, des critiques, etc.) et des procédures récursives d'autostimulation, parfois calquées du management moderne, mais sans justifications moralisantes, sinon « scientifiques ».

Finalement, le *management de soi* conclut par un processus de *contrôle* afin de faire un « bilan » vérificateur de la réussite, ce qui renvoie à début de la boucle. Le *(auto) contrôle* peut-être compris comme un mouvement de mise en œuvre finale de la « norme variable » produit par *l'organisation,* mais c'est aussi un mouvement que, comme dans *l'hygiène des risques/dettes*, responsabilise (ou, même, culpabilise) des erreurs relatives

[1226] Nous reviendrons sur cette question dans la section suivante.

à la « mauvaise décision organisationnelle ». En effet, la responsabilité de *l'autocontrôle* est objectivée et comprise comme nécessité constante d'une « mise à jour » au sens propre : elle est, en somme, comprise comme manque d'*actualisation des informations disponibles* ou relatives aux erreurs d'un *processus d'optimisation* « encore » inachevé du point de vue de son *design*. En somme, le *contrôle de soi* fonctionne comme un tribunal « objectif » qui remplace le sens moral ou même collectif des « résultats », vis-à-vis de soi-même et du marché, puisque, dans le monde de l'autogestion, on est fondamentalement seul.

Le schéma *audit-organisation-contrôle* rend compte des traits les plus généraux de cette *technologie de soi* issu de la *rationalité managériale* de son point de vue « objectivante ». Elle se présente comme une *petit appareil de contrôle personnel* pour un *sujet-objet obsessionnel* qui se défini à partir de la capacité de « (se) modifier » ou d'accroître des « pouvoirs » toujours relatifs à des *actes* (comprises comme des *résultats*) *prédéfinis*. En somme, c'est une technique de « désindividuation » pour « se programmer » traduite dans un plan *ontique* (relatif à *l'efficacité*) et dont le décideur externe est toujours le même : la « nature » variable et « non normée » du marché que, *in fine*, opère comme juge de *l'audit-organisation-contrôle*. Cependant, ce schéma mécanique et abstrait, bien qu'utile (il n'est pas difficile de reconnaître ces « techniques » répandues sous la forme de « formations ») ne rend pas compte de l'autre aspect que nous avons mentionné par rapport au *management de soi*. En effet, contrairement aux entreprises (ou de plus en plus, comme les entreprises) ce type de *management* cherche souvent à se présenter comme « éthique », voire, comme ce qui peut donner un « sens » au modèle *d'autoproduction de soi* en termes généraux. Et c'est par ce trait que la question sur la place de « l'autre », la question sur la « société » et ce qui se construit à partir de cette « méthode » solitaire transforme le *management de soi* en une technologie sociale à part entière.

Comment se « justifie » le *management de soi* d'un point de vue *social* ? Comment peut-il se présenter comme *tolérable* face à un monde où la *concurrence* montre souvent ses misères ?

Cette dernière question nous amène à notre dernier point dans l'étude du *management du soi* qui rend compte d'un aspect « éthique » ou de la tentative de constituer d'un sort système de « croyances » (même, si, comme on le verra, *réaliste*). En effet, si le *management de soi* se fonde, souvent, comme discours « objective », comme

une technique sur la préparation froide pour la guerre de tous contre tous[1227], ils existent de versions « humanistes »[1228], ou, même, « théologiques »[1229] où la technique de production fait coïncider le *devoir faire* et le principe de sélection du *marché*. Plutôt que dans les manuels de *management de soi,* cette caractéristique est plus visible dans une des formes « professionnels » de son enseignement, le *coaching*[1230], et, en particulier, dans une version qui a connu en Amérique latine un grand succès[1231] : le *coaching ontologique*, une technique dont l'histoire nous permet de voir comment là où le *néolibéralisme* a été « expérimenté » par le *shock* (et il l'est encore aujourd'hui[1232]), *l'éthique du management de soi* s'est répandue pour combler « l'insécurité ontologique »[1233] qu'il produit.

Qu'est-ce qui définit alors le *coaching* et, en particulier, cette version « ontologique »[1234] *?*

Apparu dans les années 1970, le *coaching* est un service *sui generis* pour « obtenir des résultats », réaliser « son projet », ou, simplement, « réussir » : une forme de *thérapie pour les normaux* orientée vers les individus ou les petits groupes. Découlant d'une relation maitre-apprentis (traduit en *coach* et *coaché*) il se définit, plus concrètement,

---

[1227] Les exemples sont nombreux et il est particulièrement synthétique l'article sur le marketing de Baghdadi et Zghal (dédié à l'usage des professionnels et chercheurs en marketing) qui fait une analyse du passage du *marketing classique* au *marketing guerrier* en expliquant les *stratégies* que la discipline a développées à partir de l'étude de l'histoire de la guerre : *guerre de flancs*, *guerre de guérilla*, *guerre de position*, etc. La première partie de l'article est ainsi dédiée à la *guerre offensive* et à Sun Tzu (« traduit » dans les termes du marketing en 1990 par Jack Truot) et la deuxième à Clausewitz et *la guerre défensive*. Baghdadi et Zghal. « La transposition de l'art militaire en marketing », La *Revue des Sciences de Gestion*, n° 229, 2008, pages 11 à 19 ; dans *Cairn.*

[1228] Comme dit Alvaro dans *Vidas diseñadas* : « (…) la politique du coaching ontologique déploie littéralement et de manière réfléchie l'engagement du néolibéralisme envers la "forme humaine" ou la forme de notre existence, c'est-à-dire la manière dont nous sommes amenés à nous comporter, à nous rapporter aux autres et à nous-mêmes. » Alvaro et al, *Op cit.*p.200.

[1229] En Amérique latine, plusieurs principes de la gestion, sous une forme morale, font partie des enseignements de la « théologie de l'abondance », forme protestante opposée à la *théorie de la libération* axée sur la a réussite économique comme moyen de montrer à Dieu (mais aussi à soi-même et aux autres), sous la base d'un *pessimisme anthropologique*, que l'on vaut quelque chose et mérite le salut. Les théologiens de la *théologie de l'abondance* sont impliqués, en particulier au Brésil, dans le soutien aux politiques néolibérales.

[1230] Comme nous l'avons dit au début de cette section, il s'agit d'un mot dérivé d'une métaphore équestre : le « coach » est la charrette tirée par un cheval et le *coaching* l'art de la conduire. L'aspect « éthique » est particulièrement visible dans le *coaching* parce qu'il traite de questions « personnelles » et concrètes : en bref, il est la forme managériale que la formation éthique a prise dans ce monde.

[1231] En effet, cette pratique est de plus en plus présente dans le Cône sud : plusieurs hommes politiques du Chili ou l'Argentine (par exemple, Michelle Bachelet ou Mauricio Macri) ont engagé des services de conseil et de formation auprès de *coachs ontologiques*. Récemment, le *coaching* a été introduit, en Uruguay, dans les écoles, avec une formation obligatoire pour les enseignants.

[1232] Par exemple, sous le gouvernement de Javier Milei et de son parti *La libertad avanza* en Argentine.

[1233] Ce que nous avons référencé à partir de Castro Gomez dans la dernière section du chapitre précédent.

[1234] Nous basons cette histoire du *coaching ontologique* à partir de *Vidas diseñadas* (2021) coordonnée par Daniel Alvaro et qui compte avec l'apport de Emiliano Jacky Rossel, Tomas Spéziale et Mandela Indiana Mundiagurria. L'organisation de ces caractéristiques du coaching découle donc, en partie, de l'organisation du livre et de ses articles, chacun se concentrant sur un aspect de la pratique.

comme une technique par laquelle, à travers des « mots », le maitre donne des « outils » pour *libérer son potentiel* ou « augmenter ses *puissances* »[1235] dans différents domaines (le domaine sportif[1236], professionnel, entrepreneurial ou personnel, par exemple). Puis, la version « ontologique » du *coaching* a la particularité de faire de ce but simple le sens même de *l'existence* en réinterprétant le problème classique de l'*accroissement des puissances* comme acceptation de ce qu'on « peut » faire dans un *monde donné*. Encore proche de nos premiers soupçons sur la *mise à jour*, cette technique se révèle ainsi comme ce qui réunit le problème des *puissances* et une *technologie de soi managériale*, avec la particularité de se penser explicitement selon une lecture, plutôt que philosophique, *sophistique.*

Nous pouvons ainsi aborder ce type de *coaching* à partir de trois paramètres : d'abord, il se définit à l'intérieur du *champ épistémique cybernétique* que, dans sa projection « politique » et « vitaliste », resurgit comme champ de « solutions » aux « problèmes » des *sociétés* considérées *instables* à cause des rémanences des *logiques disciplinaires.* Le *coaching ontologique* essaye de « résoudre » les « pathologies sociales » ou individuelles par une *mise en ordre par la communication* comme axe d'opérations *productif du soi*, de la *société*, de la *réalité*. Puis, ce type de *coaching* fait une interprétation particulière de certains philosophes (de Nietzsche et Heidegger, concrètement) afin de récupérer une « antimétaphysique » (rappelons, argument aussi de Lippmann) comprise comme acceptation « pragmatique » de *ce monde* et comme un refus d'un passé à évacuer que l'on identifie avec « l'essentialisme anthropologique »[1237]. Le *coaching ontologique* pense ainsi le *devenir* comme le fondement d'une « fuite en avant » et le rejet des « essences » comme l'acceptation d'un « destin sans passé », mais, aussi, il pense un « avenir » dans les termes d'une joyeuse résignation. Finalement, ce type de *coaching* assigne au « désir » le statut d'un plan « d'objectifs réalisables » indépendant des autres (et de *l'Autre*) ce qui lui inscrit dans un mouvement vers une *jouissance*

[1235] Le lien avec le sens philosophique du terme n'est pas fortuit : John Withmore, l'un des premiers théoriciens du coaching, s'inscrit dans le « mouvement pour la libération du potentiel humain » des années 1960 aux États-Unis, dont les auteurs (pour la plupart des psychologues) se réfèrent spécifiquement au problème aristotélicien de la puissance et au problème éthique de *l'eudomonie* (Alvaro et al., *op cit.* p.22.). Ce mouvement, issu d'un mélange de new age, de bouddhisme, d'affirmations pseudoscientifiques et d'un rejet de la psychanalyse et du comportementalisme, dérivera vers la « psychologie positive » de Martin Seligman et trouvera aussi un écho chez Maslow.

[1236] Le premier livre de *coaching* est en effet un livre relatif à améliorer la performance sportive : *The Inner Game of Tennis* (1971) de Timothy Gallwey. À partir de ce livre, Withmore, disciple de Galloway, a étendu sa méthode au monde des affaires en publiant en 1992 *Coaching for Performance : Growing People, Performance and Purpose*.

[1237] C'est le seul point d'ancrage, flou comme il est avec Heidegger et la reprise du postulat heideggérien.

itérable. Loin du *manque* et du *réel* psychanalytique, « l'éthique » de ce désir se révèle comme proprement *impossible*, comme une forme de vie sans angoisse en accord avec un monde *réel*.

Le premier paramètre du *coaching ontologique* découle ainsi de ces fondements *épistémiques* liés étroitement à ces *conditions de possibilité* historiques et au contexte de son invention aux États-Unis dans les années 70s[1238]. Pendant la « crise de gouvernementalité » des années 70s le *management* est remis en cause par des mouvements qui rejettent les pratiques patronales, la *production* industrielle (et guerrière) et la *consommation* pendant que, graduellement, le *Welfare State* est démantelé comme à cause de son « inefficacité » à long terme. Puis, ce problème *d'ingouvernabilité* interne sera projeté, dans le cadre de la guerre froide, sur la nécessité d'agir sur les *populations* exogènes afin d'éviter qu'elles deviennent tentées par le « collectivisme ». *L'ingouvernabilité* interne est ainsi pensée comme analogue au problème de gagner cette guerre au sens large : une guerre psychologique qui parraine les techniques *micropolitiques* que nous avons introduites, une guerre contre-insurgent au sein des populations réticentes aux logiques du marché libre, au cercle *travail-production-consommation*, à la libre circulation des capitaux. Et, c'est, justement dans ce contexte, qu'un dernier élément entre dans le jeu : des *nouvelles sciences humaines* qui redéfinissent le caractère du *biologique*[1239], du *social*[1240] (et, en somme, de *l'humain*[1241]) à partir de la *communication* et *l'organisation*[1242]. La vie, les individus ou la société seront, conçus comme des « systèmes communicationnelles », traduction formelle de « l'organisation ». On déploiera donc, pour répondre à ces « problèmes » internes et externes « d'ingouvernabilité » de technologies issues de ces *savoirs*, que, comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette thèse, on peut nommer *cybernétiques*.

[1238] Gunther Anders en 1979 dénonce déjà les *cassettes automatiques de consolation* que face à un monde où l'on répète « qu'il n'y a plus de sens » surgissent ces « prédicateurs du sens » qui reprennent le « jargon de l'authenticité ». *L'obsolescence de l'homme, tome II*, p.31.

[1239] Grâce aux théories de « l'auto-organisation », de la génétique et du génome, par exemple. Spécifiquement dans le cadre du *coaching* on se réfèrera a Humberto Maturana et Guillermo Varela.

[1240] Par *l'interactionnisme* que nous analysons dans la partie II.

[1241] Ce point sera développé plus en détail dans la deuxième partie de cette thèse.

[1242] Comme problème de comment organiser le découragement interne de mouvements sociaux, mais aussi, de comment organiser la propagande dans les pays présentant un « risque » de soulèvements communistes (Bateson et Mead, inspirés par Wiener — lui-même, pacifiste — travaillera par exemple au sein de la OSS en concevant des opérations psychologiques).

C'est ainsi, dans le contexte spécifique, que les ingénieurs chiliens émigrés aux États-Unis (après le coup d'état chilien[1243]), Fernando Flores[1244] Miguel Olalla et Esteban Echeverria (qui s'autodéfinissent comme disciples de la cybernétique de Norbert Wiener[1245]) tenteront de penser des techniques pour achever une organisation humaine « stable » guidée par les techniques « souples » de la *communication* plutôt que par la « répression » *disciplinaire*. La thèse des Chiliens est ainsi simple : si *la réalité est langage*, alors il serait possible de la *programmer*, de coordonner des *pratiques communicationnelles* pour améliorer l'organisation informationnelle et *augmenter l'efficacité* des *entreprises humaines* et, même, de *l'entreprise* personnelle des *individus*. Ils parcourent ainsi une linguistique fondée sur la *communication* (appuyé sur Wiener et Beer, et, au niveau de la linguistique, sur John Austin, John Searle et Noam Chomsky[1246]), sur la biologie d'Humberto Maturana[1247] et, évidemment, la *théorie de l'organisation*, afin de concevoir un artefact orienté vers la « résolution de problèmes » pour « toute activité humaine ». En somme, à partir d'une définition « scientifique » de *l'homme* en tant *qu'être de la communication* (plus que, comme *être parlant*) les ingénieurs dérivent une première définition de l'*existence*, en transformant l'homme en animal dont les *puissances* peuvent « être développées » *par* des *techniques communicatives*. La première caractéristique du *coaching ontologique* surgit de ce caractère de « réponse » à l'échec d'un « système » identifié avec la *discipline*, les *normes* et sa fixité (ils récupèrent, comme nous l'avons vu, tant un des propos centraux du Taylorisme comme du néolibéralisme de Lippmann), opposé aux formes « totalitaires »[1248] de conduction des hommes et,

[1243] Qui a eu lieu de 1973 à 1990.

[1244] Ingénieur chilien exilé aux États-Unis après la violente défaite de *l'Unidad Popular*. Flores, après avoir travaillé au Chili sur le projet *Cybersyn* (guidé par Stafford Beer, théoricien atypique de l'organisation et de la cybernétique), commencé dans les années 70, inspiré par Wiener et les linguistes déjà mentionnés, ses recherches sur la conception du « design ontologique ». Avec Olalla il publiera en 1986 la première œuvre de *coaching ontologique*.

[1245] Professeur au MIT, Wiener a collaboré avec l'OSS pendant la Seconde Guerre mondiale. Bien qu'il soit surtout connu pour ses travaux en physique et en mathématiques, ou pour sa phrase : « l'idée [de télégraphier un être humain] est hautement plausible », Wiener a étudié la philosophie à Cambridge avec Bertrand Russell en 1914. Il a également été l'un des premiers membres des conférences Macy, également appelées « conférences cybernétiques », un terme qu'il affirme avoir inventé en 1948. Puis, en 1964, l'auteur revendique la paternité (qu'il ignorait) d'Ampère en 1834, qui, dans *De la philosophie des sciences*, l'introduit dans une section consacrée au gouvernement de la société civile.

[1246] Les deux premiers penseurs analytiques qui parviennent à la « performativité » ou « déclarativité » du langage en partant de l'hypothèse que la dimension communicative est première et donc qu'elle « crée la réalité » (Searle arrive jusqu'à dire que l'histoire est une histoire de déclarations »). Leur revirement, banal d'un point de vue linguistique, est nouveau seulement du point de vue de la philosophie analytique. Il peut seulement être une nouveauté que « le langage fait » (rappelons : « au début était le verbe ») pour quelqu'un qui pense déjà qu'il était de l'ordre de l'information, une tâche qui résume constamment les « tournures anti-analytiques » de la philosophie analytique : redécouvrir des choses dans des termes déjà inscrits dans sa logique.

[1247] En dépit de Maturana lui-même, qui n'a jamais été impliqué dans cette pratique.

[1248] Comme le dira Norbert Wiener : la cybernétique appliquée à la société doit penser à une organisation qui ne conduise pas aux « deux totalitarismes ». *Cf. The human use of Human being*, 1954.

spécifiquement, dans le contexte de la Californie cybernétique des années 70s, de la « crise gouvernementale » des États-Unis et de la guerre froide. Si cette forme de *coaching* est ainsi « ontologique » c'est, d'abord, au sens d'une *ontologie humaine* dérivée d'une *ontologie de la communication*, plan proprement positif, car « pragmatique » et capable de produire de techniques pour achever l'*homéostasie sociale* ou même, *existentielle* face à d'anciens « modèles normatifs ».

Mais : comment cette *ontologie de la communication* devient-elle philosophique ?

Nous arrivons au deuxième point relatif au *coaching ontologique* : sa compréhension du *problème du devenir* comme relative à une *communication* qui prend la relève de la *métaphysique*. En effet, les *coachs* supposent que « le langage crée l'être » et donc, l'on affirmera que l'on peut « le générer » (selon une interprétation simplifiée de Noam Chomsky) ou « l'autoproduire » (selon, encore, une interprétation simplifiée d'Humberto Maturana[1249]). Si la *langue* est un *milieu d'existence* (disons « la maison de l'être ») *l'homme* serait capable de créer les conditions de sa propre existence par l'aménagement d'un *espace communicatif*. Autrement dit, si la *réalité est communication*, il est possible de générer des « systèmes » plus adaptés à nos *objectifs* en « écoutant », d'un point de vue informationnel, « ce qui dit le monde ». C'est ainsi, à partir de ce propos, Nietzsche et Heidegger seront restitués comme d'étranges philosophes de « la communication » face à des « éthiques obsolètes » ancrées à une « métaphysique » que les Chiliens assimilent à de « systèmes normatifs ». En termes concrets, Echeverria récupère, chez les deux philosophes, le rejet à la fixation d'une *essence humaine*, en l'identifiant comme fondement *d'une obsolescence ontologique*[1250] à éviter. Mais, *à contrario* des philosophes, il le fera pour justifier que le *devenir* répond à un principe *pragmatique* et *instrumentaliste* : ce qui est *amour du destin* chez Nietzsche se traduira en *acceptation du changement inévitable*, en résignation au contingences d'un monde donnée face à ce « qu'on ne peut pas changer » : ce que le monde nous « communique », les règles de la *communication* (scientifique) et, fondamentalement, un « passé » (souvent, traumatique) qui « ne nous permet pas » de vivre dans la *réalité*. Ce qui est refus

[1249] À travers le caractère « générative du langage » du premier, compris plus que comme système computationnel de paramètres comme une « génération » au sens littéral et à travers *l'autopoïèse*, encore, compris plus que comme forme téléonomique de développement des êtres comme forme d'autoproduction de l'humain par l'humain.

[1250] Echeverría utilise l'expression « obsolescence ontologique » pour désigner le fait que le changement du monde a atteint une telle vitesse que « ce qui est efficace aujourd'hui, nous le savons, ne le sera plus demain (…) soit nous nous rendons obsolètes, soit d'autres nous rendront obsolètes (…) Nous sommes obligés d'anticiper le changement. » *Vidas diseñadas*, *op cit,* p.76.

d'une « essence » chez Nietzsche ou Heidegger sera compris comme obligation de *destruction* de ce qui est *non accordé avec la réalité* pour pouvoir s'ouvrir à l*'adaptation* constante. Le deuxième caractère de cette forme de *coaching*, ce mouvement qui va d'une « ontologie de la communication » à une « ontologie existentielle », suppose ainsi que seulement les « objectifs » définissent *l'existence* et que ce sont alors les *techniques pragmatiques d'adaptation*, comme dans tout type de *management*, ceux qui doivent conduire à un détachement des *codifications* préalables ou des formes de *certitude ontologique* (devenus, comme dit Echeverria, « obsolètes »).

Finalement, le dernier paramètre du *coaching ontologique* dérive de sa présentation comme *management du désir individuel* selon des termes *ergonomiques*. Par sa projection technologique sur la *communication* et son évacuation « ontologique » du passé (selon la compréhension de *l'amor fati* comme *résignation active*) les théoriciens du *coaching ontologique* promettent de faire coïncider une *éthique* (au sens classique d'une pensée sur le *bonheur*) avec la réalisation de ces objectifs qui ne dépendent pas des autres car, compris les termes de la *communication stable*, le domaine des désirs n'engendreraient pas de frictions. Et, encore, l'argument est linéaire : si les « désirs », passés au crible de la *communication* sont *modelés sur les actions possibles*, nous disposons donc d'un « cadre objectif » qui détermine *s'ils ont du sens ou non* face à la *réalité*[1251]. Les *désirs* n'ont pas donc de *sens* que s'ils ne sont pas, justement (l'argument est récursif), réalisables : la cause du *malheur existentiel* vient de ne pas être capable de se purger des *désirs* absurdes ou issus d'un *passé* qui revient et qui ne nous permet pas de changer ce que l'on veut. Le *coaching ontologique* peut être ainsi lu au sein de ce que Sara Ahmed[1252] appelle de manière critique *un tournant au bonheur*[1253] : une série de *dispositifs thérapeutiques* pour lesquels « l'amour de soi », le « self-care » et la « souveraineté individuelle » (formes émotionnelles de *l'audit de soi* et de *l'auto contrôle*) doivent apaiser l'angoisse de vivre, promouvant, tant un individualisme curatif, un *impératif d'adaptation* comme moteur du *bonheur*. En somme, le *coaching ontologique* propose dans sa compréhension du désir une *éthique impossible*, un modèle

[1251] Comme signalent les auteurs de *Vidas Diseñadas :* « L'ontologie du langage ne fournit pas de réflexion éthique sur la manière dont le monde devrait être, simplement parce que, selon cette position, le monde ne devrait pas être différent de ce qu'il est. » *Op cit*, p.112.

[1252] Comme le signale Indiana Mundiagurria dans la même œuvre. *Op cit*. p.116.

[1253] *Cf. The promise of hapiness*. Duke University Press, 2010. Ahmed conçoit l'expression par analogie avec le *linguistic turn*. On peut ajouter à ce schéma le mystérieux « *affective turn* », comme si les affects n'avaient jamais fait l'objet d'éthique ou de politique ou la philosophie. Cité dans *Vidas diseñadas*, *op cit.*, *p.*110.

d'autocontrôle centré sur la *résolution de problèmes* que, précisément, en considérant le *réel* et le sujet comme *transparent* et *programmable*, nient le lien problématique entre les deux, l'espace d'une angoisse surgit d'un désir (d'un point de vue psychanalytique) par définition « non résoluble ».

Que peut-on donc conclure de l'étude de cette forme particulière du *management de soi* et son « éthique » ou son sens « existentiel » ?

Proches des auteurs de *Vidas Disenadas*, nous pouvons dire, d'abord, que, plus qu'une invention curieuse, l'émergence du *coaching* ontologique se présente comme un *symptôme* imbriqué dans l'histoire politique latino-américaine. Face aux mouvements sociaux des années 60s et 70s et à la réponse dictatoriale, les inventeurs du *coaching ontologique* soutiennent que ce qui « a manqué » c'est une « meilleure organisation », une « meilleure éthique » ou une « meilleure communication » : en somme, plus de *réalisme*. Si l'autoritarisme apparaît comme une réponse qui a été excessive, la correction qu'ils veulent opérer au sein de la démocratie (néo)libérale surgit ainsi, après les dictatures, comme trafiquant un impératif de faire coïncider les désirs avec un monde donné dominé par le marché : le gouvernement doit, encore, se réduire aux instances « participatives », à la gestion de la *communication* et à la médiation et les individus doivent s'accorder à cette éthique proposant « l'amour à son destin ». Autrement dit, la *réalité*, après les dictatures et face à une passée de luttes, surgit comme une solution technologique possible comme résultat de faire *tabula rasa*. L'aventure chiloaméricaine des créateurs de *coaching ontologique* apparaît ainsi comme l'un des nombreux systèmes visibles d'un mouvement plus large : en réconciliant réussite et *développement personnel*, ce discours s'apparente à celui que, en appelant au « consensus » du « ni l'un ni l'autre », caractérisent les démocraties post-dictatoriales. En somme, dans le contexte du *tournant néolibéral* et de la disparition de la « sécurité ontologique », le *coaching ontologique* apparaît comme une *thérapie du bonheur* étendue à l'ensemble de la population, comme une forme idéologique d'accepter une *défaite*.

Deuxièmement, en ce qui concerne sa matrice *communicative*, le *coaching ontologique* fait du *langage* un « outil » dont *l'efficacité* est le but ultime, obviant commodément son caractère différentiateur et litigieux aussi que son *impérativité* (c'est pourquoi son éthique est, *in fine,* très solipsiste). La théorie de la *performativité ou l'actuarialité du langage* reprise par les inventeurs du *coaching* affirme, en effet, que le *pouvoir est dans le langage* d'une manière *transparente* et que, par conséquent, maîtriser

la *communication*, c'est *prendre le pouvoir* sur un *soi-même* qui devient aussi *transparent*. Echeverria, par exemple, affirme, dans sa lecture de Foucault, que le *pouvoir* circule et que les relations qu'il tisse ne sont pas fixes, mais, contrairement au philosophe, le *coach* propose que l'accroissement du « pouvoir » individuel ne se fasse pas au détriment des autres[1254] : *l'accès* au *pouvoir*[1255] (compris comme *empowerment*) est fondamentalement une question d'autonomisation *neutre* et donc, on peut « augmenter » son *pouvoir* infiniment et sans conflits. Comme dans le point précédent, la théorie sociale du coaching ontologique suppose un monde de relations non conflictuelles où « chacun peut être puissant »[1256].

Troisièmement, comme nous l'avons dit, Nietzsche et Heidegger sont évoqués (comme souligne Alvaro dans *Vidas diseñadas*) pour transformer « certains de leurs héritages les plus critiques et les plus radicaux pour finir par un appel reproduire le sens de l'ordre existant »[1257]. En reprenant les mots d'Anders[1258] et de sa critique contemporaine aux développements du *coaching* du « jargon de l'authenticité » Heideggérien, les mots « comme "authentique", "créatif", "donner forme" » deviennent chez les « prédicateurs de sens » un « recyclage de rossignols »[1259]. En termes concrets, l'on construit ainsi un étrange *humanisme* (opposée, évidemment aux deux philosophes *antihumanistes*) *rentable* qui mutile son pouvoir critique, ce qui est grossièrement visible dans la compression paradoxale de l'*amor fati*. Alors que chez Nietzsche, l'expression pointe vers *l'affirmation créatrice* (justement, opposé au *monde donné*), *l'amour au destin* découle, pour le *coaching*, de la *conformité* aux « objectifs » à atteindre, transformation de la proposition d'une *violence affirmative* en *acceptation d'un destin capturé*. Puis, car le *coaching* privilégie, du point de vue temporel, le *présent* par rapport au *passé* (parce que, celui-ci « bloque » la « transformation »), il fait de la banalité d'un « vivre au présent » un propos qui trahit ce qui chez Nietzsche est le poids d'une *décision Aîonique* et fondatrice, dont la projection, plutôt que « rejeter le passé », le *modifie*. En

[1254] *Ibidem,* p.65. Ce type de discours nous rappelle ce lieu commun de certains discours néolibéraux qui nous assurent que « nous pouvons tous être riches » selon une contradiction évidente du sens asymétrique de la « richesse ».

[1255] Il s'agit du *pouvoir,* mais pas des *puissances*, ce qui, comme nous l'avons dit dans l'introduction de cette thèse, cache un piège : les deux s'opposent précisément parce que l'un est ancré à un *monde de fins* et l'autre est auto fondatrice.

[1256] *Ibidem*, p.71.

[1257] *Op cit*, p.88.

[1258] Que nous avons brièvement évoqué. *Voir note en bas* 1290.

[1259] *Op cit*. p.31.

effet, si pour Nietzsche[1260] la *décision* crée l'avenir, elle « crée » aussi le passé[1261] tant que dans le *coaching* l'on propose plutôt une « hygiène de vie temporelle »[1262] qui évacue cette *décision*. Plutôt qu'un *amor fati* il se configure ainsi un *amor fati capitalistis*[1263] que, face au monde des grands nombres, de l'information infinie et du « cosmos » du marché, propose d'être « maître de son destin » par obéissance, en s'accommodant à des impératifs « objectives ». Que ce soit dans l'entreprise, la politique ou l'éducation[1264], trois domaines dans lesquels le *coaching ontologique* agit et se propose d'agir, son *efficacité* tient ainsi à une forme pauvre *d'empowerment* qu'à côté du *problem solving*, pense l*'amour au destin* comme acceptation d'un changement inévitable parce que le monde « change malgré nous ».

Finalement, le « désir » théorisé par le *coaching ontologique* se traduit en une sorte de valeur analogue à la *plus-value* comme *plus-jouissance* : à la manière des finances, l'on pourrait « augmenter » la satisfaction par les résultats du bon calcul instrumental, de l'investissement sur soi, de l'accroissement de son « capital humain » ou « libidinal ». Comme signale Indiana Mundiagurria dans *Vidas Diseñadas*[1265], la *transparence* du soi se heurte avec *l'opacité* du *monde* et d'un *autre*, aussi qu'à l'opacité d'un *je* qui ne peux pas être « maître de son devenir » parce qu'il est traversé par un *réel* (psychanalytique) que, plus que comme champ de jeu et de calculs, est un espace de perturbation, de manque, d'angoisse. En d'autres mots, le *réel* rend impossible la relation *gagnant-gagnant* : la *réalité* (opposée au *réel*) du *coaching* se présente comme une version appauvrit de l'existence, comme la fantaisie d'un point de perfection et de stabilité capable d'être achevée par « les bons mots » ou par le « bon système ». Un point capable d'être achevé par des actions que n'affecteraient pas les autres. Le *coaching*

[1260] Comme nous avons dit en parlant de la *dette*.

[1261] La transformation est toujours rétrospective, que ce soit en s'opposant à une vision donnée du progrès ou en s'engageant dans un passé projeté à partir de cette *décision*. Traduit dans le discours politique, le *coaching ontologique* se rapproche ainsi d'un certain nombre de lieux communs : « regarder vers l'avant », « laisser les conflits derrière soi », « tous se serrer les coudes » face aux menaces futures.

[1262] Comme indiquent les auteurs : « le coaching ontologique rêve de connaître ces contraintes et de s'en débarrasser une fois pour toutes. Ce qu'il ne réalise pas, c'est que si nous coupons à travers les limitations, les nuances et les opacités, il ne restera rien. » *Ibidem*, p.84.

[1263] Expression de Frederic Lordon. *Cf. Capitalisme désir et servitude*, *op cit*, p.128. Cité dans *Vidas Diseñadas*, p.120.

[1264] Echeverría, par exemple, refuse l'éducation formelle et universitaire face à une éducation que selon lui devrait être motivé par un « plus grand esprit d'entreprise » et centré sur la communication : qu'il s'agisse de managers ou de professeurs, « ce qui importe de communiquer », le pouvoir transformateur du langage centré sur « la capacité d'élargir le domaine du possible et donc d'avoir un impact sur l'augmentation des résultats ». Alvaro et al. *op cit*, p.99.

[1265] *Op cit,* p.112.

ontologique bloque ainsi la *réalité d'une transformation*[1266] du *soi* : la *transparence* de la proposition de *parvenir à un résultat* conforme aux *désirs* ne peut que conduire à une impasse, puisque le *désir* n'est jamais transparent, ni immédiat, ni, en termes stricts, propre. Comme nous l'avons dit, il s'agit d'une forme *d'ergonomieque du désir*, où *l'autoproduction* coïncide avec la *réalité* et c'est justement, par l'impossibilité récursive de ce point d'arrivée, que rapporter le « désir » à la réalité devient une obligation et même une responsabilité angoissante.[1267]

Des traits les plus généraux du *management de soi* jusqu'à cette forme « existentielle » du *coaching ontologique* émerge ainsi, pour conclure, un type « d'éthique » propre au *néolibéralisme managérial*. C'est une éthique « individuelle », mais si elle est proposée pour les individus elle est projetée sur un plan de « désindividuation » propre aux *techniques objectivées*. C'est une « éthique » qui se dit *humaniste* mais, qu'en même temps est vouée à *l'effacement d'un humain passé obsolète*, sinon dangereux. C'est une « éthique » pour un système du *gagnant-gagnant,* mais, car elle ne peut pas intégrer *l'autre*, elle se montre, *in fine*, comme impossible et solipsiste. Comme dit Anders, selon une de ces variations sur *l'onto-devenir* de l'homme : « s'ils ressentent une soif de société, au lieu de s'adresser à l'homme qui travaille à côté d'eux, ils ne peuvent, au mieux, se tourner que vers l'entreprise elle-même, c'est-à-dire sur *une chose* ».[1268]

En somme, le *management de soi* et sa variante « existentielle » nous permettent de voir, par tous ces traits, comment les éléments « froids » de *technologiques gestionnaires synthétisantes* des *sociétés d'entreprise* se projettent sur un *espace affectif d'avenirs* sous les paramètres de la *société de contrôle* : *l'oscillation réaliste* (rappelons : *parasite inversé du devenir moral*[1269]), la *modulation optimisant*, *l'adaptation* comme

---

[1266] Alvaro et al, *op cit, p.*112.

[1267] Comme dissent les auteurs de *Vidas diseñadas* : « Le sujet caractéristique du néomanagement n'est pas mû par la volonté d'obéir [ajoutons, pas à la volonté, même s'il s'agit d'une forme d'obbeisance], n'est pas docile ou servile, mais plutôt responsabilisé, dans la mesure où son amélioration profite à son propre capital humain. Cependant, la recherche de ce bénéfice est souvent sans fin. L'entrepreneur de soi conçoit sa propre vie comme un work-in-progress ou un travail d'amélioration permanente, de sorte que la vie elle-même devient une œuvre sans fin et condamnée à l'irréalisation. » *Ibidem*, p.211. On pourrait ajouter que cette même proposition entre en résonance avec la présentation perfide de Nietzsche : si chez le philosophe le travail sans fin est de créer sa propre vie, chez le *coaching* il s'agit de se créer soi-même comme sa propre « entreprise ». La différence réside dans le fait que si, dans le premier cas, il s'agit d'un travail sur soi, dans le second cas, ce qui déferle est cette « réalité » qui détruit et désindividualise et qui, en raison de son caractère fluctuant, ne peut jamais être satisfaite.

[1268] *L'obsolescence de l'homme*, tome II, *Op cit*, p.98.

[1269] Expression qui découle de reformuler ce que nous avons dit, à partir de Simondon, sur la *subjectivation réaliste*.

mode de s'accorder avec ce qui est supposé être le *logos* de *ce monde* et, finalement, la *transformation comme obligation* d'oublier les restes d'un passé ou d'un futur déstabilisant, d'un temps de la *décision impossible* face à un espace de possibles déterminé par l'itération et le perfectionnement du même. En tant que forme spécifique de *l'appareil de gestion personnelle*, le *coaching* apparaît comme une incarnation de la fonction *d'optimisation des différences* devenue *technologie du soi* et projetée ou une « éthique » fonctionnelle à la concurrence, à la solitude des agents sur le marché et à une « obsolescence ontologique » qui masque *l'insécurité ontologique* que le néolibéralisme ne cesse de répandre.

Management, sociétés de contrôle, travail et temps

Le management prend sens à l'aune de ce monde qui ne se présente plus comme un héritage, mais comme un produit[1270]

Ce qui est inexploitable n'est pas ou ne mérite pas d'être. Notre époque démontre avec une clarté suffisante que tout, absolument tout, peut -en fonction du contexte économique- être condamné à une telle non-valeur et devenir ainsi un résidu à éliminer : des hommes aussi bien que des déchets radioactifs[1271]

À quoi sert la lune ?[1272]

Pour conclure cette section, nous pouvons faire un résumé des aspects les plus pertinents du processus de *managérialisation de la société* et des effets de cette *science de l'organisation* qu'intègre des éléments différentes (parfois « disparates »[1273]) sur le plan d'une *rationalité.*

D'abord, dans l'écoulement de son histoire, le *management* s'est éloigné du *mode disciplinaire*. Ses dérives lui ont conduit vers une alliance avec de *nouvelles sciences humaines*, avec des logiques *libéro-sécuritaires environnementales* : son mode de « savoir » s'est centré sur l'étude et l'observation des activités au sein des espaces expérimentales (physiques, informationnels, *de communication*)[1274]. Le *management*

[1270] Le Texier, *Op cit*. p. 111.

[1271] Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Tome I, *op cit* p.210.

[1272] Anders, cité dans *Jolly*, *op cit.* p.72. Il s'agit d'un fragment d'un des poèmes « mollusiens » d'Anders, dans lequel il imagine un monde dystopique guidé uniquement par la technologie et la production.

[1273] Comme dans toute forme de *rationalité* ou pouvoir *traduit* en *dispositifs*. Il s'agit, d'un espace de rencontre « disparate », mais c'est la caractéristique même des *dispositifs* dans son articulation.

[1274] Le *management* en tant que *gestion du désir* répond avec plus de clarté à ce modèle, puisque, par définition, le désir ne peut être obturé, mais qu'il doit être modelé sur l'hypothèse d'un consommateur ou d'un travailleur qui peut être satisfait et « mis au travail » en même temps.

contemporain conçoit des *espaces de modulation adaptables* et ce que Deleuze appelle « contrôlats » trouve ainsi sa place dans l'entreprise comme espace modelique.

Deuxièmement, l'histoire du *management* rende compte de la reformulation d'un axe central du champ épistémique de *l'homme moderne* : « le travail ». Le sens du « travail » change, parce que le *contrôle en vue des objectifs* et sa logique « métastable » s'ouvre à un nouveau type de composition, à une nouvelle *division du travail* que ne se rapporte plus à une répartition coordonnée, mais à faire de chaque « homme » *adaptable*. Puis, le « travail » change, parce que le monde du « capitalisme pour le produit » ou du *management du désir* se définit par une concurrence *pour la demande* vouée à « produire des consommateurs ». En termes marxistes, comme dit Anders, il surgit une nouvelle forme d'*aliénation* caractéristique de la *deuxième révolution industrielle*[1275] : « l'homme » devient « moyen de production de la consommation » et donc, on lui demande un « travail » qui résulte du processus *d'adéquation* entre production et désir. Le « travail » entre dans un *champ d'extraction* de la *valeur* du *temps libre* que, comme l'invention de la chaine de montage de Taylor[1276] configure l'industrialisation de ce temps : comme souligne Jonathan Crary[1277] l'impératif général « d'activité pour l'activité »[1278] réunit production et consommation (on utilise souvent aujourd'hui le terme *prosommation*[1279]) parce que dans toute « activité » il y a un gain pour l'entreprise. Par la suite, on peut parler d'une transformation du *travail* parce que le processus de *rationalisation* du *management* lui transforme en « activités » (même, en « toute activité »), ce qui évacue le sens presque transcendant du « travail » moderne et des vieilles *utopies du travail*. L*'efficacité* dans son sens non pécuniaire laisse la place à une *concurrence* et une *compétitivité* à l'intérieur de l'entreprise qui sort du cadre de la « production ». Puis, l'individu « libre » devient un *entrepreneur de soi* qui doit *s'auditer,*

[1275] L'histoire des révolutions industrielles est pour Anders une histoire de l'aliénation et son extension, thèse étrangère aux paramètres de cette thèse, mais qui peut être dépliée grâce à sa capacité explicative. Plutôt que l'aliénation (qui présuppose le monde d'une réalité réelle, dans le cas d'Anders, « proprement humaine »), on peut simplement comprendre ce caractère de la « seconde révolution industrielle » comme relevant d'un agencement spécifique du désir propre au capitaliste, par opposition à d'autres formes historiques.

[1276] Une technologie « abstraite » qu'on pourrait nommer, en termes marxistes, comme un nouveau type de moyen de production capable de « voler du temps »

[1277] Théoricien auquel nous retournerons dans la conclusion de cette première partie.

[1278] Dans ces mots : « (…) faire quelque chose, se bouger, changer se trouve valorisé par rapport à la stabilité, souvent considérée comme synonyme d'inaction. » *Late Capitalism and the end of sleep*. Londres : Verso, 2013 [édition, Kindle]. *Pos* 284-286.

[1279] Une activité de « consommation » qui « produit » : un cas simple est la publicité par la consommation de célébrités et un cas moins évident est celui que nous voyons dans la section suivante (les données que l'on produit en consommant).

s'organiser, se contrôler pour se rendre *compétitif* face à toute la société. Son « travail » se fonde sur des propres « objectivés » mais, parce que le mouvement de *rationalisation du soi* est infini, toute activité pourra être comprise comme « travail ». Le travail, en somme, n'apparaît plus comme un axe unificateur, mais, fragmenté et « adapté » à chaque individu, il coïncide avec chaque individu. Finalement, nous pouvons dire, avec Anders, que le « travail » devient *obsolescent* parce que la production planifiée comme objectif civilisationnel finit sa transformation en « emploi ». Encore, dans les mots d'Anders, la « gymnastique absurde » qui consiste à chercher « un emploi » ou un « poste »[1280] devient la condition pour faire partie de la société. Et on devient, tous, plus que travailleurs, des « demandeurs d'emploi »[1281], la tâche du *gouvernement* devant être celle de « créer des *emplois* »[1282]. En somme, dans la *société d'entreprises* et du *managérialisme* le on pourrait dire que « travail » s'éloigne de « l'homme » parce que conceptuellement il se montre *inefficace.* Le *management*, sa *rationalité* et ses variantes peuvent être ainsi lues comme principe productif d'un nouveau *métabolisme*[1283] social : si, comme l'ont indiqué Thompson ou Mumford, le capitalisme industriel change fondamentalement la *société* à travers l'imposition d'un nouveau « rythme », cette tendance se poursuivra selon cette nouvelle forme de « emploie » de son temps traduit en « toute activité économique », en impératif d'être actif, en travail constant sur soi et travail qui se poursuit dans « un temps libre » qui est tant un résultat de la production comme sa source première[1284].

Troisièmement, le *management* et son extension atteint la « société », ou même, il cherche à « faire société » : il est au cœur des politiques gouvernementales et administratives qui remplacent, par son « pragmatisme », les vieilles théories considérées comme ayant encore des éléments « métaphysiques ». Le mouvement de *managérialisation* de l'État et des entreprises rend compte d'un processus de rupture des

---

[1280] Anders perçoit ce phénomène comme le degré maximal *d'aliénation* de la troisième révolution industrielle. Dans ces mots : « Le travailleur n'a même pas besoin de s'identifier à ce qu'il produit pour être efficace : il est non seulement privé de son désir et de son action, mais même du droit à la possibilité de cette identification. La tentative de comprendre son propre produit annule l'efficacité même de la production. On travaille alors sans but et on considère que c'est un "droit". Le travailleur est ainsi assimilé à une technique de production (dont il fait lui-même partie) dont le but ultime est sa propre suppression. » Anders, *L'obsolescence de l'homme*, t.I, p.54.

[1281] Dans les mots d'Anders : « Être, c'est être matière première, et donc celui qui ne peut pas prouver qu'il remplit le *critérium existendi*, ne peut pas exister. Il devient alors frugal d'exister simplement, d'exister sans usage. » *L'obsolescence de l'homme*, t.II, *Op cit*, p.267.

[1282] *Ibidem*. p.172.

[1283] L'expression originale et du *Capital.*

[1284] Dans les mots de Crary ce nouveau rythme crée ainsi : « (…) un environnement [qui] présente l'apparence d'un monde social alors qu'il se réduit à un modèle asocial de performance machinique — une suspension de la vie qui masque le coût humain de son efficacité ». *Op cit*, pos 777.

anciens modelés de gouvernabilité, sa « mise en ordre » par le néolibéralisme défini les limites actuelles et l'étude du nazisme de Chapoutot montre l'une de ses variantes les plus monstrueuses. Puis, au niveau de la *synthétisation technologique* concrète de la *société*, la *rationalité managériale* n'agira pas afin de *normer* sinon par cette injonction à *se manager*, travail constant projeté sur tous les « grains-entreprises ». Le *marché* en tant qu'entité « autorégulatrice » joue dès l'aube du néolibéralisme un rôle fondamental pour diriger son « cadre », mais avec le *néolibéralisme managérial,* le processus d'autonomisation du discours *d'entreprise* détermine le mécanisme de cette *gouvernementalité* au niveau de sa dérivation subjectivant. La *concurrence*, au centre du modèle, est *relationnelle*, relative à un ensemble changeant et elle se présente comme la forme centrale de cette *« liberté » d'obéir au marché*, « d'atteindre ses *objectifs »*, de s'*optimiser* par le *management de son désir*. Le sens « existentiel » du *management* rend compte de cette nouvelle *temporalité sociale* à la fois subjective et historique. Par exemple, en Amérique latine, la temporalité du « dépassement des dictatures » est celle du *néolibéralisme* couronné qui a accompagné un oubli des luttes du passé comme complément de la pullulation des politiques mémorielles selon un « regard vers l'avenir » dans un monde *réaliste* où il ne reste plus qu'à « se changer soi-même ». C'est peut-être, dans ce sens que l'on peut comprendre la phrase de Le Texier qui entête cette conclusion : si, comme nous l'avons vu avec la *dette*, pour Nietzsche, l'événement et la décision est de « choisir un héritage », de créer à la fois le passé et l'avenir, dans le cas du monde bâti par la *rationalité managériale*, il s'agit plutôt d'accepter la réalité d'un présent « produite »

Finalement, la *rationalité d'entreprise* avec la *rationalité communicationnelle* et la *rationalité néolibérale* sont des variations appuyées sur les mêmes *quasi trascendentaux*[1285] : la « communication », « l'information » et, nous ajoutons maintenant, « l'organisation ». Ces éléments conforment le plan *épistémique* et *technologique* contemporaine et, en somme, le *temps/devenir* d'un monde intégré par des *systèmes perfectibles*, soit par le *principe d'efficacité*, soit par *l'organisation* d'une *concurrence* qui *auditerait* la *réalité*. Il y a ainsi le même type de *contrôle* dans des *espaces à adapter pour les activités productives* et des *espaces de travail ou d'adaptation du désir* encadrés par le grand plan du marché qui « sélectionne » les plus adaptés, ceux

[1285] Même si ceux-ci ne relèvent pas de la même origine. Comme nous le verrons, tous ces éléments trouvent, comme dans la thèse de Pablo M. Rodríguez , un point de rencontre dans la *cybernétique*.

qui ont bien agencé sa « réalité » pour être plus « sélectionnables ». Ainsi, si le *managérialisme* remplace des éléments de la *théorie politique moderne*, d'une *théorie du travail*, et même, un type *d'anthropologie moderne*, ceci sera pour les détourner selon un jeu qui, dans sa continuité, révèle une véritable *rupture*. Le développement du *management* ou de la *théorie des organisations*, rend compte de comment ces nouveaux *quasi transcendantaux épistémiques* ne se limitent pas à un domaine, mais qu'ils redéfinissent la *société* ou la *communauté*, *l'individu*, la *nature*, le *gouvernement* et ses « limites ». Rappin[1286] parle ainsi d'un monde *pan-organisationnel*, un mouvement concentré sur le *devenir ontique et ontologique de l'organisation*, un nouveau *telos* de la *société* qui passe à se définir comme inertie perpétuel vers l'homéostasie organisationnelle. Notre monde serait le monde bouclé à l'infini de cette « organisation » récursive, de « l'organisation des organisations »[1287], chaque méta/sous-niveau découlant du *même type de mesure*. C'est un mouvement que Rappin définit comme « immanentiste » et « post-métaphysique » (rappelons-le, propos que tant Lippmann comme les créateurs du *coaching ontologique* dissent soutenir) et qui se dévoile, dans ces mots (proches d'Anders *via* Heidegger) comme un type « d'ontothéologie » : un mouvement *ontologisant* mai aussi *théologisant* parce que l'ordre du monde est constitué de « choses » premières, *des choses sacrés et fixes* qui existent et doivent être « organisés ». « L'organisation » comme « l'information » restent les composants d'un ordre *première* qui se cache *sous toutes les choses*. En somme, la *théorie de l'organisation* ou de la *communication* fournit les paramètres de ce caractère fondamental que, du *monde des choses*, amène à l'ordre d'un « plus vrai » historique et à une nouvelle *fin de l'Histoire*. C'est le deuxième sens à travers lequel nous pouvons lire la phrase du Texier : *ontothéologique* est cette *réalité*, composée de produits et d'une production sans passé qui couronne une forme *d'eschatologie*.

Pour conclure, le *management* s'étend et prospère dans un monde qui se prépare, sous le silence de son scientisme, pour une *guerre possible* et *probable* ou même, pour la *fin*[1288]. En effet, si la *gouvernementalité* peut être lue comme une manière de rendre la société « gouvernable », elle peut aussi être pensée, en revenant à ses origines, comme la

[1286] Professeur, historien et théoricien philosophique du *management* dont les propos traversent cette section.

[1287] « Organizing of the organization » dans les termes Rappin. *Op cit*, p.37.

[1288] Comme nous l'avons dit, cette même idée palpite chez les technocrates néo-utilitaristes qui poursuivent le schéma de la guerre froide en imaginant l'extinction de l'humanité.

manière « d'organiser » la guerre finale[1289]. C'est dans ce contexte que l'*efficacité* (dont le sens change au cours de l'histoire) est un élément de *sélection civilisationnelle* qui fait du *management* le savoir phare sur la production infinie de la guerre soutenue par « d'autres moyens ». C'est ainsi que certains modèles de restitution d'un *Welfare*[1290] « rechute » en oblitérant ces autres formes *utopiques* que les mouvements d'opposition à la production et à la consommation des années 70 s ont imaginé comme à l'encontre de l'impératif *d'efficacité*, de *l'impératif de production*, de *consommation* ou même, du « droit au travail »[1291]. Plus que penser une société future issue de la juste répartition des moyens de production (ce qui serait, évidemment, plus juste), la libération des *puissances humaines* doit aussi prendre en compte la *multiplicité improductive*, *polémique*, *lente*, définissant ses propres problèmes, ou, il vaut mieux dire, vivant à *son propre temps* face au monde des *objectifs* et à toute théorie de la *meilleure manière*.

[1289] « Organiser la guerre » est l'une des manières de comprendre ce qui deviendra la *gouvernementalité*, ou, au moins, d'un type de gouvernementalité qui n'exclut pas le néolibéralisme. Comme le suggère Foucault en se référant à la théorie de la guerre au XVIIe siècle : « (…) ce n'est plus ce mécanisme binaire simple qui marquera du sceau de la guerre le corps social tout entier, mais une guerre prise au-delà et en deçà de la bataille, la guerre comme manière de faire la guerre, comme manière de préparer et d'organiser la guerre. » *STP*, p.172.

[1290] Visant une stabilité par la production, un « accord social » avec les industriels, un capitalisme plus quelque chose (humain, écologique, distributif, etc.).

[1291] Comme indique Anders dans une de ces maximes : « la transformation des rapports de propriété n'a pas conduit et ne conduira pas à un changement au regard des conséquences de la technique ». *L'obsolescence de l'homme*, tome II, *op cit.* p.94.

1.3.4 *Homo materia, homo communicans, homo ex data*

> *Que dirait Marx s'il voyait sa table-marchandise munie d'un étiquette RFID échanger des données avec un dispositif de géolocalisation qui associé à la liste des recherches qu'un internaute a effectuées sur internet au cours de la semaine écoulée renvoie à un système de traitement algorithmique pour que cet utilisateur devenu consommateur qui en tant que tel est un travailleur et possède donc aussi un bien précieux (sa force de travail) reçoive une publicité sur une table adaptée à ses désirs et à ses intérêts et qui puisse, le càs échéant, danser sans problème grâce à une puce dans laquelle est intégré un logiciel de danse ?*[1292]

> *(…) les phénomènes sociaux ne sont en réalité que des agrégations de milliards de petites transactions entre individus (…) les Big Data nous permettent de voir la société dans toute sa complexité, à travers les millions de réseaux d'échanges de personne à personne. Si nous disposions d'un « œil de dieu », d'une vue d'ensemble, nous pourrions éventuellement parvenir à une véritable compréhension du fonctionnement de la société et prendre des mesures pour résoudre nos problèmes*[1293]

La *société de contrôle optimise les différences* en gérant *la communication,* en *régulant* de *risques*/*dettes,* en préparant pour la *modulation*. Les *individus* circulent dans un *continuum* de *contrôlats* : des *espaces* de *prévention probatoires*, *assurantiels* et *concurrentiels agencent* la *multiplicité*, *individuent* et *individualisent*. La *société de contrôle* suppose ainsi une *mutation* générale de ce qui compose des hommes concrets, mais aussi « l'homme » qui sert comme mesure, auparavant *définie* par la « vie », le « travail » et le « langage » ou du côté des *pouvoirs*, par « sa place » dans la « société ».

Quel type d'*individu* ou *homme* ou *sujet* surgi ?

Pour aborder cette question, nous devons revenir une dernière fois au *PS* et penser ce que Deleuze nomme « dividu », innovation qu'il rapporte à un changement du schéma du *pouvoir pastoral*[1294]. Deleuze affirme que la structure des anciens pôles (*individu-masse*) se désagrège face à « des individus devenus des "dividuels" » au sein « des masses, des échantillons, des données, des marchés ou des "banques" »[1295], une hypothèse qui résume un des aspects centraux du *contrôle* : l'avènement d'un *homo ex data*, relatif aux *espaces de communication* (un *homo communicans)* et qui devient « matière première » (un *homo materia*[1296]). Cet *homo ex data* rend compte d'une nouvelle façon de « diviser »

[1292] *PC*, p.480.

[1293] Alex Pentland, *Social Physics*, cite dans Zuboff, *op cit*, p.398.

[1294] *PS,* p.232.

[1295] *Ibidem*.

[1296] Expression de Gunther anders dans *l'obsolescence de l'homme, tome II, op cit.,* p.25. L'expression est littérale et fait référence aux manipulations génétiques et à la reproduction assistée. Cependant, il reste utile de décrire le processus

la *société*, d'un nouveau type de rapport de l'individu à lui-même et aux autres, ou, même, d'une nouvelle façon de faire « travailler ». Finalement, il rend compte d'un nouveau type de schéma similaire au modèle pastoral, un modèle de *conduction* et *d'individualisation* entièrement centré sur les *comportements* que, comme nous le verrons, incarne encore une autre *utopie du pouvoir* : celle *d'une ingénierie comportementale modélisante*.

Omnes et singulatim : *du schéma pastoral au néolibéralisme, de l'individu/masse à la masse de données comme réalité « première »*

Pour aborder l'affirmation de Deleuze sur la dissolution du *schéma pastorale*, il est nécessaire, d'abord, de résumer les propositions de Foucault sur ce *pouvoir* et une histoire longue qui inclut sa retraite. En effet, dès son origine dans l'antiquité, en passant par un type de « pastorat policier » au service de la *Raison d'État* et, finalement, par ce que sera au sein de la *gouvernementalité libérale*, *biopouvoir* et *sécurité*, s'il y a une continuité de ce type de *pouvoir* c'est du point de vue de ses *transformations* par rapport à son origine et pas dans le sens d'une histoire continuelle[1297].

Foucault présente le *pouvoir pastoral* dans *STP* et de manière plus résumée en 1979 dans une conférence qui a reçu pour titre « Omnes et Singulatim »[1298]. *Pouvoir antique*[1299] (dérive d'une analogie avec le rôle d'une divinité), il se caractérise, d'abord, par s'exercer sur une « multiplicité et pas un territoire »[1300], sur un *troupeau* et sur la *vie* de chaque *bête*, en tant qu'un *pouvoir individualisant* et de contrôle d'une *masse*[1301]. Puis, il relève d'un schéma circulaire : « il n'y a pas de berger sans troupeau et pas de troupeau sans berger »[1302], car l'absence de la première ferait des bêtes isolées une multiplicité dispersée (le troupeau se manifeste même comme entité par la présence du berger, par son

par lequel « l'information » est extraite de l'homme (l'information génétique n'est qu'un cas parmi d'autres) afin de concevoir des modèles d'intelligence artificielle construits à partir de ces données. L'homme est en effet une « matière première » au sens informationnel du terme.

[1297] Autrement dit, si nous voulons ainsi établir cette sorte de « continuité » il faut ainsi tenir en compte qu'elle se tisse dans un sens plutôt heuristique (c'est-à-dire qu'elle nous aide à penser cette histoire de *l'individualisation*) plutôt que comme une ligne historique concrète.

[1298] « Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason' » dans « The Tanner Lectures on Human Values » N° 7. Cambridge University Press : 2011.

[1299] Propre aux « sociétés orientales antiques » (Égypte, en Assyrie et Judée) plus qu'aux Grecs ou Romaines, dits Foucault. *Ibidem*.

[1300] Même s'il y a toujours, comme chez le berger « un territoire futur » pour le troupeau, un territoire où l'amener. « Omnes et singulatim », *Op. Cit.*, p.6 et *STP*, p. 142.

[1301] *STP*, p. 144.

[1302] « Omnes et singulatim », *op cit*, p.4.

« appel »[1303]). Troisièmement, le *pouvoir pastoral* est *bienfaisant* et doit s'occuper de tous les aspects de la *vie*[1304] : c'est un *pouvoir pieux* analogue à celui d'une divinité qui fournit ce dont on a besoin pour vivre et que, pour le *berger*, se présente comme un mandat, comme une obligation de « dévouement »[1305]. Finalement, le *pouvoir pastoral* est étranger aux formes de penser le « gouvernement » à la grecque, ce qui relève d'une lecture de Foucault de Platon. En effet, plus que question de *pastorat*, le « gouvernement » est pour le philosophe une question de « politique » comprise comme la spécificité d'une *technique* ou même, une « science ». Platon argumente dans *Le politique* que, plus qu'un *berger* (qui devrait s'occuper de *tous* les aspects de la *vie* des différents hommes) le roi est comme un *tisserand*[1306] car il doit « tisser » les différents éléments de la communauté en tant que (dirait-on aujourd'hui) bon « communicateur » ou « médiateur » pour la réunir dans l'*harmonie*[1307].

Comment alors ce pouvoir ancien, propre aux cultures « orientales » se rapporte avec le présent et le problème du gouvernement en Europe ?

Le *schéma pastoral*, dit Foucault, « prélude » la *gouvernementalité*[1308] et aura une relation étroite avec ce qui sera, en particulier, la *police*. En effet, si le moyen âge n'est pas proprement *pastoral* au niveau de son organisation[1309], le christianisme reformulera ce *pouvoir* en *administration du salut* : l'analyse de Foucault des mécanismes

---

[1303] Dans les mots de Foucault : « (…) le troupeau existe par la présence immédiate et l'action directe du pasteur ». *Ibidem.*

[1304] Dans les mots de Foucault « le rôle est de veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort » *STP*, p. 143 et « Omnes et singulatim », *Op. Cit.*, p.5. C'est pourquoi plusieurs auteurs (par exemple Alain Brossat, *Cf.* « Pouvoir pastoral et vie bête ») inspirés par Agamben, y voient une « pré-biopolitique ». Cependant, comme nous l'avons dit dans l'introduction du dernier chapitre, ce genre de projections historiques sont quelque peu étranges, car elles sortent les concepts de Foucault de leur moment spécifique d'analyse. La *biopolitique* ne peut être séparée du concept moderne et de « vie », de la *gouvernementalité* et des mécanismes statistiques et de sécurité.

[1305] « Omnes et Singulatim », *op cit*, p.6.

[1306] La métaphore est introduite dans le dialogue par « l'étranger » et son analyse constitue la deuxième partie du dialogue. L'art de l'homme politique, une possible « science politique », c'est l'art de ce tissage fait par le roi, de rassembler et de séparer, de tisser des fils entre tous les éléments de la société et de tisser des fils avec la vérité. Il convient de noter que le dialogue de Platon rencontre sa métaphore des « hommes faits de », des hommes instruments ou de différents matériaux. Le roi tisse ces différents matériaux pour en faire un bon tissu, précisément parce que les hommes ne sont pas tous les mêmes.

[1307] « Omnes et singulatim », *op. cit.* p.12.

[1308] *STP*, p.199.

[1309] Car le *pouvoir pastoral*, argumente Foucault, est proprement urbain et étranger à la féodalité, où les relations contractuelles de vassalité. « Omnes et Singulatim », *op cit*, p.15. Comme nous verrons dans quelques lignes, le schéma pastoral (urbain) se restitue avec la *police* et a donc besoin d'une « urbanisation » des espaces (effectué par la police elle-même). Dans les mots de Foucault : « La police sera la condition d'existence de l'urbanité (…) policer c'est urbaniser ». *STP*, p.356.

d'individualisation[1310] montre comment une *pastorale chrétienne* fait émerger un type spécifique de *sujet assujetti* et, par ce mouvement même, des formes décentrées, de *contre-conduites* qui refusent l'impératif de conduction/obéissance. Mais, ce schéma *d'individualisation* et de *conduction* changera à partir d'une première « mort de dieu »[1311], au XVIe siècle, avec l'émergence (encore en litige) de la *Raison d'État* à côté de l'émergence des « politiques »[1312], et surtout, de la *police* au XVIIe et XVIIIe siècle.

Le premier sens de cette réémergence est ainsi incarné par *la raison d'État* et *l'État* lui-même, comprises par Foucault comme une manière nouvelle de *penser* (même, *d'inventer*) le *gouvernement* en tant que *processus* qui se déplie comme des actions sur le *territoire-population*[1313] au titre de l'État et sa *puissance*. La *raison d'État* existe pour la perpétuation des États concurrentiels[1314], pour sa *conservation*[1315] et, si l'on peut faire une analogie entre la *pastorale* et l'État, c'est parce que cette *Raison* se formule comme « une pastorale d'exclusion »[1316] qui demande une « obéissance totale et exhaustive »[1317]. C'est un *pouvoir* qui doit conduire toutes les bêtes, et même, sacrifier certaines si nécessaire.

Mais, le caractère « pastorale » de l'État absolu est plus clair dans un de ces *appareils* : la *police*, *dispositif* ou *ensemble technologique*[1318] mise en place pour faire effectivement fonctionner la *Raison d'État*[1319]. En effet, la *police*, selon sa définition première,[1320] doit s'occuper de *tous les détails*[1321] pour assurer le *bien-être social et* « l'État policier » est ainsi relatif à une l'*administration* extensive qui lui permet

---

[1310] De « l'aveu » et « l'examen de conscience », de la conduite des « âmes »

[1311] Avant Nietzsche et Dostoïevski, Foucault date cette mort, encore « spéculative » en 1662 coïncidant comme signe de l'émergence de la *gouvernementalité*. Si « dieux n'existe pas toute est permis » dit Foucault en attribuant la phrase à Contzen, il n'y a pas de *ἀρχή* et donc on rentre pleinement dans le domaine du politique tant que des *techniques de gouvernement* efficaces. On pourrait aussi dire, pour résumer, que *si Dieu n'existe pas, il faut inventer l'État.*

[1312] Que, dit Foucault « ce sont ceux qui vont essayer de penser pour elle-même la forme de la rationalité du gouvernement ». *STP*, p.263.

[1313] *STP*, p.113

[1314] Sa propre étymologie a déjà été évoquée pour rendre compte de cette *st*abilité par laquelle il se définit.

[1315] Elle est toujours, dit Foucault, « conservatrice » (*STP*, p.276).

[1316] « Désormais on va avoir une raison d'État dont la pastorale sera une pastorale du choix, une pastorale de l'exclusion, une pastorale du sacrifice de quelques-uns au tout, de quelques-uns à 1 "État. » *STP*, p.269

[1317] *STP*, p.376.

[1318] Foucault utilise les deux expressions. Cette conception de la « police » est plus proche de celle de Jacques Rancière que de la façon dont nous comprenons habituellement la police.

[1319] *STP*, p.296.

[1320] Foucault se base fondamentalement sur Turquet de Mayenne (dont le texte est de 1611) et Hohentall (dont le texte est de 1776). Il essaye de montrer comment ce n'est pas un cas isolé, mais que la pensée sur la police fait partie d'une réflexion continuée sans rapport directe entre les auteurs. Le sens de cette « police » est plus proche du « policy » anglais que de la « police » française, les deux termes dérivent de la « politia » Latine dérivée du *πολιτεία* comme le mot *politique*.

[1321] *STP,* p.372.

d'accroître son pouvoir face à d'autres États (nous sommes dans une version du schéma de la *guerre possible*) afin d'avoir une mesure constante de l'ordre des forces. Puis, la *police* doit aussi « garder les gens heureux », ce bonheur étant compris « comme la survie, la vie et une vie améliorée » afin de « développer ces éléments constitutifs de la vie des individus de telle sorte que leur développement renforce aussi la puissance de l'État »[1322]. Son arme principale, sera ainsi, à côté de règlements, la *statistique*[1323], résultat elle-même de l'action de la *police* parce que c'est elle qui rend la connaissance de ce qui « est » gérable par l'État. Comme signale Foucault,[1324] la *police* doit s'occuper du nombre des habitants, de ses conditions de vie[1325], de sa santé et, fondamentalement, de ses activités, des professions, des avenirs[1326]. Elle prend, en somme, un sens « pastoral » du point de vue de ses fonctions et de l'assurance de la vie[1327] et puis, parce que sa tâche est *conduire* « à vie » des individus individualisés. Finalement, la police a un côté *pastoral* parce que dans cette prise en charge, elle calibre ses actions selon le grand tableau à dessiner avec la *population* : si elle se concentre sur chaque individu à partir de l'application des règlements, elle le fait aussi sur la *circulation* et sur l'ensemble à travers la *statistique*.

Que se passe-t-il alors lorsque la *Raison d'État* et l'étendue de sa *police* est remise en question ?

Foucault, après avoir rendu compte de ce mouvement, ne récupère pas la question du *pouvoir pastoral*[1328] : la *gouvernementalité*, et, plus précisément, la *gouvernementalité libérale*, implique un changement fondamental dans l'*économie de pouvoir*. D'abord, l'opposition du *libéralisme* au *ratio status* efface les failles d'une subsomption directe à un élément central, mais, aussi, si la *police* était ce qui prenait en compte « tout », ses

---

[1322] *STP*, p.296.

[1323] Étymologiquement, comme le souligne Foucault : « connaissance de l'État » (*STP*, p.292). Nous reviendrons en détail sur la statistique dans la deuxième partie de cette thèse sous l'angle de son histoire en tant que technique ou science.

[1324] Dans les mots de Foucault : « On peut l'établir justement par la police, car la police, en tant qu'art de développer les forces, suppose elle-même que chaque État repère exactement quelles sont ses possibilités, ses virtualités. La statistique est rendue nécessaire par la police, mais elle est rendue également possible par la police. » *STP*, p.335.

[1325] Dans un monde mercantiliste, afin que le nombre des habitants augmente.

[1326] Comme dit Foucault, la police déplie tout un « ensemble de contrôles » centrés « non pas en tant qu'ils ont un statut, non pas en tant qu'ils sont quelque chose dans l'ordre, la hiérarchie et la structure sociale, mais en tant qu'ils font quelque chose, en tant qu'ils sont capables de le faire et en tant qu'ils s'engagent à le faire tout au long de leur vie » *STP* pp 343 – 344.

[1327] Dit ainsi Foucault en reprenant Lamare : « (…) le seul et unique dessein de la police est de conduire l'homme au plus grand bonheur dont il puisse jouir en cette vie. Ou encore, la police prend soin du confort de l'âme (grâce à la religion et à la morale), du confort du corps (nourriture, santé, habillement, logement), et de la richesse (industrie, commerce, main-d'œuvre). » *STP*, p.297.

[1328] Aucune référence n'est présente, par exemple, dans *NB*.

tâches seront réparties en plusieurs mécanismes selon le principe de « moins d'interventions » et de la « naturalité » des phénomènes[1329]. C'est dans ce cadre que, pour la gestion de la *population*, *l'économie* passera au centre, puis une *bioéconomie* qui reformule le sens de la *population* elle-même, et, finalement, c'est dans ce cadre que le contrôle se projette en *biopouvoir* : une *discipline* comprise comme *anatomopolitique* et une *libéro-sécurité* « environnementale » qui relèvera la fonction de la *police*[1330] par l'introduction de ces actions « auxiliaires à la nature » et dirigées, plus que vers l'accroissement infini du pouvoir de l'État[1331] vers un *optimum* « favorable ». Et, c'est à partir de cette transformation qu'on peut essayer de voir une sorte de *continuité* particulière relative des catégories qui étaient propres au *pouvoir pastoral*. En effet, à partir des transformations de la *fonction* de gouvernement qui passe à devoir *conduire les conduites* (plus que, seulement « conduire ») dans un cadre « limité », nous pouvons dire que les *technologies libérales*, même dans son « impersonnalité » (sa forme « laïque » comme dit Deleuze[1332]), déclenchent un processus dont la figure de la *masse* ou de la *population* comme *entité statistique* devient tendanciellement « première ». En d'autres termes, il ne s'agit plus d'un *pouvoir pastoral* et pourtant la question de *l'individualisation* et sa relation avec la *masse* (transformé en *population*) restera dans les termes du débat.

Comment ce *processus* se déroule-t-il ?

Commençons par rappeler, de manière synthétique, les développements du chapitre précédent. Au sein du *ratio gubernatoria libéral*, la *population* est une *positivité* déclinée des *processus biologiques* : elle relève plus que d'une question de nombre (des corps et des âmes qu'on gouverne pour augmenter la force de l'état[1333]) d'une *espèce* soumise à des règles et à des *dangers* relatifs à ses règles. Puis, au niveau de sa conceptualisation, la *gouvernementalité libérale* est au cœur de l'émergence de la *société*

[1329] Rappelons, à partir de l'analyse économique (extensive aux autres lois de la « nature ») : « C'est la naturalité de ces mécanismes qui font que, quand les prix montent, si on les laisse monter, ils vont d'eux-mêmes s'arrêter. C'est cette naturalité qui fait que la population est attirée par les hauts salaires, jusqu'à un certain moment où les salaires se stabilisent, et du coup la population n'augmente plus. » *STP*, p.369

[1330] « La réglementation non seulement est nocive, mais pire encore, elle est inutile. Et il faut donc substituer à la réglementation par l'autorité de police une régulation qui se fait à partir de, et en fonction du cours des choses elles-mêmes. » STP, p.312. Comme nous voyons, c'est la définition même de *sécurité* même s'il ne sera pas question du *pouvoir pastorale* dans *NB*.

[1331] Du nombre des habitants, de l'accumulation d'or dans un cadre mercantiliste.

[1332] *PS*, p.229.

[1333] *STP*, p.368.

(civile) en tant qu'objet problématique à « synthétiser »[1334]. La *société* diffère d'une *masse,* d'un *peuple*[1335], des *tumultes,* de *foules*[1336] ou de la *multitude*[1337], des formes problématiques dans lesquelles la *multiplicité* comme telle se réfugie en acquérant une certaine opacité et que l'état doit domestiquer. En termes concrets, le travail du « gouvernement » consiste à garder « objectivement » la *population* à l'abri des épidémies, des augmentations de la pauvreté[1338], des conflits sociaux, des éléments ou « idées dangereuses », mais, aussi à synthétiser la *société* comme objet. S'il peut être établi une relation avec les éléments du *pouvoir pastorale* dans ce *gouvernementalité libérale* qui l'évacue, c'est dans son sens de cette *gestion* de la *population* traduite en *biopouvoir* et déclinée en *anatomopolitique* et *biopolitique* : si d'un côté la *discipline* se déploie pour sauver les âmes et les corps de la corruption à travers des règlements (elle individualise), le pôle orienté vers la *population* est à l'origine des actions qui s'étendent pour la préservation de cette *société-population* par rapport à son espace « naturel » (elle travaille sur la « masse »). Et, ce qui est intéressant, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, est la tendance extensive des technologies *libéro-sécuritaires* face à *l'individualisation disciplinaire*[1339], une tendance qui l'amène à prospérer sur le plan de « sélection » technologique en raison de son *efficacité* pour ce type de rationalité gouvernementale, selon les paramètres que nous pouvons, à nouveau, rappeler.

D'abord la *libéro-sécurité* est plus *efficace* parce qu'elle travaille avec la *réalité* des « données », voire avec « toutes » les « données » (qu'elles soient « bonnes ou mauvaises ») afin d'effectuer un « calcul de *viabilité* » : la *libéro-sécurité* opère *sur* la *réalité* et la définit, précisément, par *la possibilité d'agir sur elle*. Ensuite, la *libéro-sécurité* prospère parce qu'elle agit dans un *temps réel* en dehors du monde « rêvé » (*in fine*, « idéalisant ») des *normes* : le schéma *libéro-sécuritaire* concerne « ce qui se passe »

[1334] Rappelons la lecture de Lazzarato (identique à celle de Castro Gomez) : « la société n'est pas l'espace où se fabrique une certaine distance ou une certaine autonomie par rapport à l'État, mais le corrélat des techniques de gouvernement. La société n'est pas une réalité première et immédiate, mais quelque chose qui fait partie de la technologie moderne du gouvernement, qui en est le produit. » Lazzarato, *Op. cit*. 2007, p.96.

[1335] Rappelons : « (…) le peuple apparaît comme étant d'une façon générale celui qui résiste à la régulation de la *population* ». *STP* p.46.

[1336] La *foule* pas seulement comprise comme une réunion hétérogène, mais comme un vrai *lieu* de la révolte (selon une phrase célèbre de Reclus).

[1337] Terme repris par Negri pour rendre compte du prolétariat dans l'état post-moderne du capitalisme dans l'Empire. Nous entendons ici la multitude, cependant, dans son sens habituel et territorial.

[1338] Lorsqu'elle atteint une certaine masse critique non optimal.

[1339] C'est pourquoi nous avons dit, dans le chapitre précédent, que le point culminant de la *discipline* est aussi le moment de son déclin tendanciel.

pour agir et même « laisse passer » si le résultat de l'intervention n'est pas *optimal*. Finalement, la *libéro-sécurité* suppose une « naturalité » des mécanismes plus efficaces que la *discipline*, parce que ceux-ci qui doivent s'exercer de manière *environnementale*, ce qui l'éloigne d'une *police totale* (de ses règlements et de sa gestion de « détails ») : le gouvernement sécuritaire se constitue plutôt comme un gouvernement pur de *statistiques*. En somme, si la *libéro-sécurité* tend à augmenter, c'est parce qu'elle est plus proche des fondements de la *rationalité libérale*, de son *utilitarisme*.

Quel type de relation peut-il alors y avoir entre le *pouvoir pastoral* et la *rationalité gouvernementale libérale* en termes d'*individualisation* par rapport à la *libéro-sécurité* ?

Comme nous avons dit et pour finir notre résumé, la *sécurité* se déploie comme une force *centrifuge*[1340]. Mais, si ce terme que l'on a utilisé pour parler du *pouvoir disciplinaire* pointe vers la stabilisation d'un individu pour qu'il devienne « lui-même », la force de la *sécurité* vise un ordre *non individualisant* : l'axe *statistique* crée la possibilité d'un espace général de la *(dé)codification* d'un *milieu* illimité dont le but est de « traduire » ce qui n'est pas encore *dé/recodifié*. La *réalité non individuelle* que la *sécurité* gère est ainsi projetée sur un espace d'action et d'étude des *relations* plus que des *individus*[1341], un espace d'étude du *jeu* dirigé vers une compréhension sur comment *faire jouer* les variables « favorablement », justement, du point de vue *relationnel*. Si la *discipline* se déploie dans une sorte de désordre préalable compris comme négative (dont la *norme* s'impose à partir de ce qu'elle doit corriger) et si son *imagination* détermine ce qu'on doit faire pour proscrire tout le reste, la *libéro-sécurité* ne s'articule donc pas à partir d'un « homme normal » à préserver. Comme nous avons dit dans le chapitre précédent, la *libéro-sécurité* régule la *réalité* par des *flux* : les *relations* sont mesurées comme issues d'une sorte de *boîte noire*[1342] où les paramètres de la *réalité* se confirment par son opérabilité technologique et proprement *expérimentale*. Finalement, la *population-société* apparaît, à l'intérieur de ce *dispositif* dans un espace, *in fine*, capable

[1340] Rappelons que les *dispositifs sécuritaires* « (…) ont perpétuellement tendance à élargir, ils sont centrifuges. On intègre sans cesse de nouveaux éléments, on intègre la production, la psychologie, les comportements, les manières de faire des producteurs, des acheteurs, des consommateurs, des importateurs, des exportateurs, on intègre le marché mondial. Il s'agit donc d'organiser, ou en tout cas de laisser se développer des circuits de plus en plus larges. *STP*, p.46.

[1341] Comme dit Foucault, la « population devient relative ». *STP*, p.367.

[1342] C'est-à-dire, à partir d'une expérimentation où peu importe le principe explicatif, selon un principe fonctionnel qui travaille avec « les résultats ».

de devenir non conflictuelle : la *réalité* de la gestion est *perfectible* parce que, justement, elle est *infiniment intervenable*.

Malgré les fables du libéralisme classique qui partent de *l'individu* pour arriver à la *collectivité*[1343] la *sécurité* comme *gestion de la population* détermine, en somme, un plan qui lui permet de devenir (via *l'organisation*) *ontologiquement supérieur* : le « tout » et les « jeux » apparaissent comme un fond sur lequel les individus émergent comme des *effets*. La différence (et la *continuité*) entre le *modèle de conduction et individualisation pastoral* peut être lue par sa transformation en *biopouvoir*, mais aussi, du point de vue de ces *mécanismes libéro-sécuritaires* qui *impersonnalisent* la tâche de *conduction*. *L'individualisation* persiste, tant au sens *disciplinaire* (*anatomopolitique* et relative à une « morale »[1344]) que dans la gestion *policière* des *dangers individualisés* (le danger de criminels concrets, de fous, vagabonds) pour lequel se bâtissent les *institutions de séquestration,* mais, la *nature technologique de la libéro-sécurité* rend le pôle « population » plus pertinent pour une gestion extensive des *dangers relationnels* si ce qui doit être cherché c'est de « limiter les actions directes ».

Qu'est-ce qu'il se passera donc dans les *sociétés néolibérales managériales* ? Pourquoi Deleuze se réfère-t-il à cette vieille histoire de *l'individualisation* pour proposer une *mutation* ?

Comme nous avons dit, Foucault ne fait plus des références au *pouvoir pastoral* dans son cours sur le néolibéralisme et pourtant, il dit dans *STP*[1345] que le *Welfare state*[1346] est *pastoral* et que l'URSS subit une *pastoralisation*[1347]. Néanmoins, une réponse se trouve dans cette extension de la *libéro-sécurité* comprise à travers de la *rationalité néolibérale managériale* et les technologies vouées à « agir sur le cadre du marché ». En effet, si le *libéralisme* s'appuie sur la *population* et la *bioéconomie* comme l'un des éléments de sa « synthèse » (relatif, encore à la « société civile » aux intérêts

[1343] Comme les abeilles de Mandeville (qui incarnent *l'homo economicus utilitariste)* ou les discours du libéralisme de Stuart Mill ou John Locke.

[1344] Ce moral de « l'effort » que nous avons vu dans le cadre du *management* moderne.

[1345] Proche de Burnham ou de Lippmann peut-être : nous serions en face de la « tentation néolibérale » de Foucault.

[1346] Ainsi dit Foucault : « Le fameux "problème de l'État-providence" ne met pas seulement en évidence les besoins ou les nouvelles techniques de gouvernement du monde actuel. Il doit être reconnu pour ce qu'il est : l'une des extrêmement nombreuses réapparitions du délicat ajustement entre le pouvoir politique exercé sur des sujets civils et le pouvoir pastoral qui s'exerce sur des individus vivants. » *Omnes et singulatim*, *op. cit.* p.12.

[1347] *STP*, p.204.

contradictoires, soumise aux « droits individuels »[1348]), le *néolibéralisme managérial* projettera les individus pleinement sur le plan supérieur de *l'organisation* et la *communication* en évacuant pour toujours l'interpellation de *normes fixes* et le plan de litige qu'elles ouvraient. Et, c'est dans le processus de *désindividualisation* de l'homme, compris, comme nous l'avons vu, comme un « cumul informationnel » que de l'*Omnes et singulatim* nous arrivons à un nouveau plan capable de rendre compte *d'individus à partir des masses*, parce que, finalement, *individu* et *masse* ou même la *masse à l'intérieur de l'individu*, la *masse (de données) comme entité individuelle* ne sont que deux manières de regarder des « systèmes », des sous-systèmes ou des « organisations ». En somme, s'il y a un « » individu », il n'est plus *de jure* comme dans la fiction libérale, ni même, un *sujet d'extraction d'énergie* tel que conçu par la *discipline industrielle*, il est toujours déjà relatif à son cadre, à ses relations, aux informations qui « vivent » en lui.

Pourquoi penser en termes de *pouvoir pastoral* ? Est-ce simplement pour rendre compte de ce changement qui l'exclut de l'équation ?

Dividus (pour mieux régner)

Après cette brève histoire des formes du *pouvoir individualisant* et exercé *sur une masse*, nous pouvons revenir aux *sociétés de contrôle*. Comme nous avons dit, au niveau de la gestion, il n'y a plus *d'individus* et un *troupeau/population* sinon de *dividus* et une *masse de données*.

C'est une question qui, d'abord, n'est pas étrangère à l'analyse foucaldienne : en effet, si dans « Omnes et singulatim » l'objet de ses recherches est « le problème de l'individualité » Foucault caractérisera aussi sa recherche comme portant sur « l'identité en rapport avec le problème du pouvoir individualisant »[1349] et des « pratiques divisantes »[1350]. Dans les *sociétés disciplinaires modernes* la « division » se produit par la codification d'un ordre *binaire* : des binarismes anthropologiques (homme/femme, homme/animal, enfant/adulte), ceux relatifs aux *segments d'enfermement* (étudiant/professeur, ouvrier/patron, etc.) et ceux relatifs aux formes générales du *normal/anormal* (fou/homme rationnel, malade/sain, criminel/gentil garçon). Puis cette

[1348] Ce que, comme dit Foucault, a été le fondement de *contre-conduites* : de la formulation de la *société civile* contre *l'État*, la *société* ou la *masse* contre son devenir *population*.

[1349] *Op cit*, p.7.

[1350] « Le sujet et le pouvoir », dans *DE IV*, Texte 306, pp. 222 – 243.

même *division* opère, au niveau subjectivant ou affectif dans un *in-dividu* qui ne veut pas être « pris » par « un fou, un anormal, un criminel » (ou par une femme si « on est » homme, par un enfant « si on est » un adulte, etc.). Finalement, les « excès » et les « défauts » de la *discipline* orbitent la figure de « l'homme normal » selon un schéma divisant de l'ordre qui prévoit ce qu'il y a entre les différents segments comme « degrés » de « l'avenir » rapportés à un centre : il n'y a pas de place pour les « monstres », les « formes amphibies » ou les *espace-temps* hybride pour *devenir*.

La « division » dont parle Deleuze semble ainsi opérer, d'abord entre ces deux théorisations : le problème de la « division » se présente comme un schéma qui rend compte de la manière dont la *société* est cartographiée et « divisé » dans le champ du *savoir-pouvoir* et par rapport aux technologiques de gouvernement, mais aussi au niveau *individuant* selon une *subjectivation* relative aux « identités » qui surgissent dans la division.

Puis, le concept d'une existence « divisée » ou scindée a aussi une présence, chez Nietzsche. En effet, en guise de critique de « l'individu » et de réponse à la consigne delphique, Nietzsche propose dans *Humain trop humain* que le « traitement moral » que l'homme se donne est marqué par un renoncement de certains désirs ou instincts face à un objet « extérieur à soi » (une idée, par exemple). L'action de « division » a lieu ainsi par une scission de soi : « en morale l'homme se "traite" comme un *dividuum* »[1351] dit Nietzsche. Par exemple cette « division » palpite dans le schéma éthique kantien où l'acte doit être séparé à la fois du désir et de l'inclination : le « je » kantien est toujours divisé, car agir *en accord avec la raison*, c'est en quelque sorte, agir pour quelque chose qui n'est pas « soi » ou qui est « soi » comme un élément parmi d'autres qui sont refoulés. La « vie comme œuvre d'art » ou la *bildung* comme processus de formation nietzschéenne peut être ainsi comprise, justement, à partir de la « réunion » des éléments « divisés » qui sont toujours originelles, puisque pour ordonner le chaos et créer un sens (partiel, autoproduite), le travail *d'individuation de soi par soi* (maintenant compris à partir de cette *division* première) est constant : il est un travail personnel pour ordonner le chaos, mais aussi pour se laisser « désordonner » face à la stagnation divisant. En somme, l'approche nietzschéenne (la question du « dividuum ») envisage l'individuation du point

[1351] *Humain trop humain*. Paris : Société du mercure de France, 1906 [version numérique disponible dans *wikisource*], p.53.

de vue de « l'homme » comme concept et l'on pourrait dire que le caractère « individuant/individualisant » de la *discipline*, les « individus » qu'elle crée, sont similaires à cet « homme » qui devient « défini » par des normes analogues à la morale.

Qu'est-ce que donc le nouveau type de « division » dans les *sociétés de contrôle* ?

Nous pouvons commencer par réfléchir à comment les *contrôlats* « divisent » technologiquement, pour passer après à penser ce qui surgit comme « dividué » du point de vue d'une société et ses places et, finalement, penser quel type de « division subjective » a lieu.

D'abord, il s'opère une division par les différentes *contrôlats* et ce qu'ils mesurent : la *libéro-sécurité* a tendance à privilégier une *réalité organisationnelle* et *communicationnelle* où les *données* deviennent le fond d'un *plan continu, impersonnel, simultané* et *unique* de division. Le *contrôle* des *risques/dettes divise* à travers des *calculs* relatifs à l'analyse des variables de grands ensembles où les « fragments pertinents » deviennent les « unités » à corréler pour chaque action. Au niveau *technologique*, face aux points problématiques des formes normatives (d'ailleurs, *signifiantes* et *litigieuses*) l'on privilégie des figures *hic et nunc impersonnels* : plutôt que partir de l'individu identifié ou comme « matière » à donner une forme précis, on *désindividualise* pour voir ce qui est un lui pertinente du point de vue *fonctionnaliste.* Par exemple, dans le *calcul des risques*, la sécurité prend en compte si une partie de la *population* est issue d'une minorité raciale ou religieuse (une forme classique de *division*), mais, surtout, l'information relève des flux qu'on coupe et lie : on peut se centrer sur un *certain quartier*, sur des *activités* que l'on réalise ou pas dans ce quartier, sur les relations ou la circulation entre quartiers. De manière analogue, les politiques de santé pensées comme *gestion du risque* se basent sur des *données* corrélées : l'on doit identifier de manière préventive des « pathologies possibles » ce qui crée une niche de détermination du normal/pathologique « ouvert », impersonnel et relationnel. Pour poser un dernier exemple, le *calcul des dettes* se situe dans un champ d'abstraction *asignifiante* qu'est aussi relatif aux *données* mises en relation avec le prêt : dans les mots de Jason Read « on ne traite pas la personne en tant que telle, mais sélectionne les faits pertinents (antécédents de crédit, etc.) »[1352]. Il ne s'agit pas « d'identification », mais de traduction des *données pertinentes* sur un plan où les agents sont rapportés à l'action à prendre et sont reconstruits à partir de la machine. En

[1352] *Op. cit*. p.7.

somme, si les individus deviennent *dividus* c'est parce que l'ordre de la *division* devient relatif à ces *fragments d'information pertinente* pour chaque *modèle* et chaque *action*. La première caractéristique de l'ordre « dividuel » relève ainsi de cette « division » en *temps réel* : une « division » *continu* qui ne dépend pas de *l'identification* ou à des *normes* préalables car les *contrôlats* sont plusieurs et se chevauchent, mais, aussi, « uniques » dans sa nature.

Deuxièmement, ce schéma peut être lu du point de vue de « ce qui est pertinent » *dans* l'individu. D'abord, comme nous l'avons vu, le « travail » compris comme « activités » et le travail *par projets* privilégient une *modulation* qui recommence à chaque fois et efface, par exemple, le vieux modèle divisant et identifiant de la « profession ». L*'individu-énergie-valeur* se transforme en un ensemble informationnel relatif à une « organisation » qui lui intègre, mais, aussi, qui lui traverse : sa valeur est fragmentée en *compétences* ou *activités* relatives aux *résultats* ou des *mission* et la *division* a lieu du point de vue de tout ce qui peut être « potentiellement » pertinent, alors que, en tant *qu'entrepreneur de soi*, l'on se « divise » en tous les flux que l'on doit *gérer* pour *s'optimiser*. Au niveau du *marketing*, pour poser un autre exemple, le *management du désir* contraste avec un modèle binaire de division : être un « homme » ou une « femme » et une catégorie opérative, mais pas essentialiste (on pourrait avoir des « hommes » qui sont, du point de vue des *habitudes*, de « femmes » parce que ce type de division relève des *modélisations*). Finalement, dans chaque *contrôlat* « l'homme » apparait comme un ensemble de *sous-systèmes* de *ce qui communique en lui* : des processus biologiques et donc des différents taux (respiration, température, cholestérol, consommation, rapports sexuels, moyens, etc.) où le volontaire et l'involontaire n'ont pas d'importance. Si le premier sens du nouveau type de « division » correspond à un plan des *calculs* qui opère avec les *informations pertinentes* et à leur mise en relation, la seconde découle de que « tout » peut être un « comportement ».

Finalement, si ces formes de *calcul* apparaissent comme proprement *divisantes*, ce n'est pas seulement parce que « l'homme » ou « l'individu » se divise au sein de grands ensembles de *comportements*, mais, aussi, parce que, selon la nature même des *contrôlats*, la *division* se réalise dans un plan dont la réunion de toutes les mesures, du point de vue théorique et technique, est problématique. En effet, parce que les savoirs mesurent des flux corrélatifs, ceux-ci ne sont capables de constituer, que *d'après-coup*, un « seul » et même « individu », ou même, une seule et même « science d'individualisation ».

Autrement dit, reste la question de qu'est-ce que relevant et comment corréler, faire de *modèles*, les utiliser parce qu'il n'y a pas (*encore*) un *modèle* ultime pour rendre compte des coupures et des différentes façons de rapporter les mesures à un plan total (les corrélations sont infinies). Il surgit ainsi un espace restreint et « rationnel » du litige basé sur la concurrence des *modèles* ou des comportements à privilégier pour diviser : un champ restreint du « désaccord » sur les données, sa valeur, sa mise en corrélation.

Quel type « d'individualisation » peut donc produire cette « division » non binaire avec laquelle opère notre société ? Comment peut être lue la « dividuation » au niveau de résultat de ces modèles (non *individualisantes*) fondés sur des *données* ?

Les « dividus » ne se rapportent pas avec des liens exclusifs à *un contrôlât*, mais ils se réunissent, comme dit Deleuze, sous un plan extérieur à partir d'un *identifiant numérique* qui les reconstitue en dehors un processus d'identification interpellative ou signifiante. D'une part, *l'identifiant* est ce qui permet d'individualiser pour distinguer les comportements individuels : c'est *l'identifiant numérique*, la puce, la marque qui permet à une machine de « tracer » les utilisateurs dans un espace. En termes concrets, cet « identifiant » n'est pas de l'ordre d'une « identification », car peu importe encore qui est *l'utilisateur* : il est un « un participant » qui alimente la grande *masse des données* pour la *modélisation*. La machine ne demande pas « qui êtes-vous ? », mais elle veut seulement reconnaitre qu'il s'agit effectivement *d'un* participant.

Puis, l'identifiant individualise quand il devient, pour les services de l'État, *identifiant unique*[1353] capable de rassembler ces différentes données différenciables selon chaque *contrôlat*, cette fois-ci, pour conduire concrètement un tel ou tel usager. *L'identifiant unique* est le point de rencontre nécessaire pour croiser ces flux impersonnels des *données* et les rapporter à une unité pour « mettre à jour » une « identité numérique », copie pertinente au niveau *sécuritaire* (pour laisser passer ou bloquer le passage) d'un individu, compris comme le résultat qui permet de réunir des éléments à corréler pour révéler des *données cachées*[1354].

[1353] Mattelart se réfère à « l'identifiant unique » créé en France par le ministère de l'Intérieur en 1984. Mattelart, *Histoire de la société de l'information*, *Op cit*, p.68. Castel, dans la même ligne, met l'exemple du système G.A.M.I.N (Gestion automatisée en médecine infantile) de 1981 qui a finalement été abandonné à cause d'un rejet de la centralisation des données des enfants par l'État.

[1354] Il s'agit de données issues de l'ingénierie de données connues. L'analogie est particulièrement intéressante, car cette « investigation » ne se fait pas par interpellation ou interprétation policière, ce qui est *caché* émerge de la *réalité première* des données.

Troisièmement, en ce qui concerne *l'in-dividu*, la *signature*, forme d'identification ou de représentation face au dispositif légal, se voit remplacée par le *chiffre*, unité du « langage numérique », mais aussi, monétaire et informatique : la *(dé)codification* produit une existence « frappée » relative au flux de chaque *contrôlât*. C'est une *division* « interne » par rapport à ses gênes ou son *comportement* mesuré : sa trajectoire dans la ville, le temps dépensé à faire une tâche, les « compétences » pour un projet entrepreneurial à réaliser. Si les *sociétés de contrôle* fonctionnent à partir des espaces de *contrôle des mots d'ordre* (ou de *communication*), elles fonctionnent ainsi en traduisant ces « mots d'ordre », comme nous l'avons dit au début de ce chapitre, en *chiffres* au sens concret : ce n'est pas dans le sens que l'on assigne un chiffre à chaque individu, tel que dans un champ des prisonniers, mais *l'identifiant* ne suppose pas une évaluation ni un barème préalable au propre passage devant la machine.

En somme, face au retrait des formes *d'identification* interprétatives, représentatives, autoproduites ou, même, surgies de l'autoreprésentation (telles que la *signature*, comme signale Deleuze) ou des formes *d'identification signifiantes* telles que la *reconnaissance* ou *l'interpellation*[1355], *l'identifiant*[1356] surgit comme un élément qui reconstitue, à un moment donné du passage un « individu numérique » pendant que la machine taxe de nouvelles données. Comme dans le passeport biométrique, c'est la trace qui parle, c'est le corps et l'empreinte digitale qui « reconnaissent », c'est le *GPS* qui conduit. La gestion des données personnelles prend ainsi pour les individus, l'obligation d'une sort d'*hygiène des données* comme ouverture à un nouveau champ où *l'information pertinente* à gérer devient obscure[1357]. « On » agit « au cas où » la *machine* le comprendrait d'une certaine manière » en sachant précisément que cette machine *asignifiante* n'est pas analogue à l'ancien renseignement policier sujet aux ruses, aux mensonges, aux simulations, en somme, à l'interprétation[1358]. La *dividuation* dilue ainsi le lien avec une *norme* du point de vue de *l'identification* et de la *représentation* ou *l'interprétation* d'un point de vue signifiante, car les *individus* qui étaient rapportés à ses

[1355] Les lettres de créance ou les passeports compris comme la confirmation d'une autorité qui se renseigne sur l'individu qui l'interroge, par exemple.

[1356] « Dans les sociétés de contrôle, au contraire, l'essentiel n'est plus une signature ni un nombre, mais un chiffre : le chiffre est un mot de passe, tandis que les sociétés disciplinaires sont réglées par des mots d'ordre. » *PS*, p.245.

[1357] D'une certaine manière, c'est un monde qui ressemble à *La loterie babylonienne* de Borges, une loterie « logique » organisé par les gouvernants en secret où chacun se voit attribuer un symbole et un numéro qui guident son destin.

[1358] Consistent ainsi en un *contre-comportement* dans les *sociétés de contrôle* à essayer de créer de « fausses données » ? Le problème est qu'une « donnée » n'est jamais « fausse » : un « comportement », même dans sa simulation, a encore la valeur de l'être.

devenirs « normaux » passent à devoir prendre en charge les nouveaux types d'*hygiène dividuelle* relative aux *calculs asignifiantes* sans besoin de la *norme extérieure*. Loin d'un schéma « pastoral », nous sommes pleinement dans le schéma de la « réserve » que nous avons déjà vu avec Razac : une réserve sans bergers concrets, ou plutôt avec des bergers qui décident des *modèles* pour que l'espace soit correctement géré avec la participation des participants.

Pour finir, revenons à notre question initiale : que reste-t-il de « l'individu » ou de « l'homme » face à la *dividuation* et à une *identification* proprement asignifiante ?

Si « l'individu » survit c'est dans ce plan de réunion du point de vue des mécanismes qui l'obligent, à travers les techniques d'autogestion, à se *désindividuer* en *rationalisant* ses différentes « émissions » communicationnelles. Dans le cas de « l'homme », il devient plutôt un *homo ex data* ou un *homo communicans*[1359], un homme « dividué » et reconstitué, « ondulatoire, mis en orbite, sur faisceau continu »[1360], divisé dans un prisme[1361]. En somme, la question du *contrôle* n'est pas « qui êtes-vous ? » mais elle n'est pas non plus l'énigme de « qu'est-ce qu'un homme ? » On pourrait dire qu'il n'y a pas de « question » ni dans l'interpellation asignifiante ni dans le pragmatisme de la gestion par *modélisation* : la division et la réunion de l'homme dans la machine font éclater les « questions » face à la totalité in-formable.

Ressources humaines comportementales : *capitalisme de surveillance*

Avec l'avènement de la *gestion libéro-sécuritaire,* le modèle *d'individualisation* change : on passe à une gestion des *dividus* dérivés de la *population* et, au niveau « individualisant », à des « individus numériques » émetteurs de données[1362]. Cette identification ne se rapporte à une *identité*, sinon à un *identifiant* équivalent pour chaque *participant* et, par la suite, à une version « unique » numérique. Il se produit ainsi une « scission » du point de vue des « individus » eux-mêmes, incarné par le devoir de

[1359] Expression de Philipe Breton selon issue de sa lecture de Norbert Wiener : « l'Homo communicans est un être sans intériorité et sans corps, qui vit dans une société sans secret, un être tout entier tourné vers le social, qui n'existe qu'à travers l'information et l'échange, dans une société rendue transparente grâce aux nouvelles machines à communiquer ». *L'utopie de la communication*, *op cit,* p.63.

[1360] *PS*, p. 244.

[1361] Un prisme de newton où la lumière se divise dans ses composants qui soutient le passage de « l'homme » moderne vers sa division, mais maintient, comme point virtuel (incarné par le prisme) la relation et la tension historique avec cette figure « disparu ».

[1362] Anders utilise le même terme pour désigner « l'homogénéisation » par la consommation. Les individus deviennent interchangeables en tant qu'unités d'une « armée » de consommateurs possibles pour reprendre le terme de Mumford.

contrôler tous les *flux informationnels* que l'on « émet » et qui ne renvoient pas ni à une *identité signifiante* ni même, *virtuelle* : l'identité calculée se révèle comme « fixe » dans son dynamise, elle correspond à une *réalité* à chaque fois *actualisé*. En effet, comme indique Vitalli Rossetti[1363], avec les « pseudos » de l'ancien internet anonyme *l'identité* était plus proche d'un sens « virtuel », car elle émergeait des interactions et était susceptible à l'invention[1364], tant que le modèle d'identification « numérique » (des réseaux sociaux, par exemple) ancre « l'identité » à une machine qui la vérifie. La même analogie s'applique à l'anonymat de la *foule* : une *foule*, une *masse*, ou même, un peuple est *virtuel* et permet un devenir par son opacité, tant qu'une « communauté numérique » contrôlée par la machine se présente comme une sorte de *population transparente* ou *l'identifiant* permet d'individualiser la « connexion » dangereuse. Si *l'identité* persiste dans notre *société* (du point de vue des *mécanismes*), elle le fait au niveau de sa production : soit comme une forme de « réponse » cofabriqué par les mécanismes de *gestion de son désir*, ou, parfois, comme un élément restitué en tant que *contre-conduite*, comme une sorte de dernière échappatoire face à l'ordre sécuritaire, de l'optimisation de sa différence et du calculable, glissant parfois vers des formes archaïques[1365]. En somme, le premier sens de ces *dividus* de Deleuze peut être compris à partir de ces caractéristiques relatives au *gouvernement :* à la *sécurité* et aux technologies de la communication.

Mais, nous pouvons penser un autre phénomène relatif à la dividuation qui s'éloigne du *PS* : la *productivité* qu'elle introduit pour l'*économie* en faisant de l'*homo ex data* une *matière première* et un objet de *plus-value*. « L'homme » a toujours été un « intrant » tant du point de vue de la production que des machines sociales, mais la nouveauté est qu'il ne s'agit plus du « même homme » ni de sa même forme comme « matière ».

Shoshanna Zuboff étudie, dans *The age of surveillance capitalisme*, ce phénomène et se centre, concrètement, sur comment des entreprises comme Google,

---

[1363] *Op cit*, p.78. Nous avons cité l'auteur et son histoire du virtuel/actuel dans l'introduction de cette thèse.

[1364] On pouvait « faire semblant » d'être quelqu'un d'autre dans un monde où peut importer « qui » on était.

[1365] On pourrait dire que c'est (encore peut-être) à cause de cette dissolution de « l'homme » et de « l'individu » que des discours identitaires resurgissent dans un ordre restauratif. « L'identité » en soi est une sorte de prison, mais c'est aussi un masque et une défense derrière lesquels le « sujet » acquiert une *liberté restreint*e face à la gestion et la *modulation* comme impératif.

Microsoft ou Amazon obtiennent des profits qui ne proviennent pas des ventes[1366] sinon d'utiliser les *données* comme intrants[1367] de *nouvelles machines* qui configurent un nouveau système de production au sein de ce qu'elle appelle *capitalisme de surveillance*. Si parler de « surveillance généralisée » se rapporte souvent à une critique du « non-respect de la vie privée »[1368], la particularité de l'analyse de Zubboff[1369] est ainsi de se centrer sur les conséquences de cet élément « capitaliste ».

Zubboff commence son histoire à travers des développements proches à ce que nous avons présenté dans la section précédent. Elle voit l'origine de ce type de capitalisme à partir de la conformation d'un « habitat néolibéral »[1370] marqué par deux éléments : les réformes introduites dans les années 70s pour *néolibéraliser* les entreprises et puis par de techniques de gouvernement que, face aux contestations, agissent en alliance avec le *comportementalisme.*

En effet, d'abord, le *capitalisme de surveillance* se « débloque » à partir des *nouvelles théories de la firme* : par des recours dirigés vers l'augmentation de la compétitivité[1371] et en particulier, dit Zuboff, par l'extension du *management comportemental*[1372], l'augmentation du contrôle des processus productifs et l'automatisation de la tâche proprement managériale. Pour faire que l'entreprise soit « plus compétitive » l'on introduit un *plus de surveillance* et de contrôle afin *d'auditer* et corriger les mécanismes inefficaces et, par la suite, pour autonomiser le contrôle lui-même, afin qu'il devienne indépendant des managers concrets (rappelons, considérés parasitaires ou dangereux). En termes concrets, le mécanisme consiste à fabriquer d'expériences comportementales pour collecter de données et avec elles, produire des moyens de contrôle dérivés du *design*, des mécanismes (disons) *ergonomiques* relatifs aux *relations*, aux *émotions* ou à l'ordre libidinal afin d'améliorer la gestion productive.

[1366] Y compris une vente de données. En d'autres termes, il ne s'agit pas simplement de dire que les données peuvent être vendues, un phénomène antérieur aux nouvelles formes d'exploitation des données (les ventes de numéros de téléphone ou des informations sur des marchés possibles précèdent l'internet).

[1367] Comme matière première [Raw matérial], Zuboff, *Ibidem*, p.12.

[1368] En peur d'un *panopticon* total selon des craintes manifestement fondées.

[1369] Zubboff fait une excellente analyse même si, comme nous le verrons, nous ne sommes pas d'accord avec ses conclusions.

[1370] *Op cit*, p .56.

[1371] À travers la délocalisation de la production, l'automatisation des processus, la persécution des initiatives syndicales, l'introduction d'u « gouvernement des gouvernants » (comme contrôle des managers parasitaires).

[1372] Basées sur les développements de B.F Skinner. Rappelons que Burroughs a écrit « The limits of control » en 1978, à une époque où, non sans controverse, la validité de ces études et leur utilisation dans la guerre étaient discutées au sein du Sénat américain.

Deuxièmement, la crise « sociale » de milieu des années 70s et sa lecture par les néo-libéraux résultera en un besoin de discipliner la *population* et, dans le cadre de la guerre froide, le gouvernement fera aussi recours à ce type de gestion *comportementale* en termes de sécurité. Les actions *micropolitiques* évoquées par Chamayou vont dans ce sens : au sein de la population, elles cherchent à orienter les conduites des groupes indisciplinés par une micro-ingénierie et des actions « environnementales ». Et c'est ainsi qui arrive le mouvement le plus intéressant de l'hypothèse de Zuboff[1373] : comme conséquence de ce qui a été « débloqué » par ce mouvement, la « grande découverte » de Google[1374] dans les années 2000s dérive de l'extension des modèles de surveillance centrés sur les comportements et la capacité déjà développée pour les *modéliser,* à laquelle on ajoute la capacité de *rentabiliser*. Puis, la découverte a été que ces *données* des utilisateurs sont « gratuites » même si on ne le regardait pas parce que l'intérêt était plutôt relatif à la correction des systèmes de *management* ou de *vente*. En somme, la grande découverte a été que l'entreprise pouvait faire quelque chose de nouveau avec le « travail de consommateurs » en faisant productives ces *données* pour les transformer en ce que Zuboff appelle *plus-value comportementale*.

Que signifie cette *plus-value*, quel est la ressource que l'on « extrait » et le travail qu'elle implique ?

Comme toute « plus-value », il s'agit d'un sort de *vol de temps*[1375] relatif à l'émergence de deux *machines* au sein d'un processus qui commence par la possibilité de *surveiller les comportements* de manière généralise et qui finit, par une *modélisation des comportements futurs* que l'on peut vendre. D'abord, les sites web, les services de télécommunication ou les objets connectés introduisent des « trackers » capables « d'extraire » de données de tout type de comportement mesurable par des senseurs. Puis, ils stockent ses données et les analysent selon deux fonctions : perfectionner le service lui-même (souvent, pour le rendre « plus personnalisé »[1376]) et, du point de vue de

[1373] La sociologue décrit ce mouvement dans son livre, dont le développement historique est partiellement repris à la fin de cette section.

[1374] Imité, par la suite, par toutes les autres entreprises du numérique, et de plus en plus par les entreprises en générale : presque toutes les entreprises demandent aujourd'hui un « compte utilisateur », parfois facultatif et parfois obligatoire, capable de s'approprier des données comportementales.

[1375] Zuboff utilise le terme, en vogue dans l'école de pensée américaine, de « dépossession ». Nous préférons cependant cette expression plus simple.

[1376] La « personnalisation » est un moyen d'obtenir des informations *efficace* (un tailleur qui mesure est une forme de renseignement, par exemple).

l'entreprise, pour rendre la machine capable d'extraire plus des données. Ainsi, à chaque nouvelle version améliorée, cette première machine s'améliore : les « besoins » de l'utilisateur sont mieux identifiés pour augmenter le temps d'utilisation et, en même temps, plus des données sont extraites pour le faire. En somme, c'est un processus récursif : la première « machine » ou *moyen de production* consiste en ce *moyen d'extraction* qui se perfectionne grâce à chaque unité extraite.

Mais, la *machine* ne concerne que le processus premier de « minage », la compréhension complète du système rendant nécessaire une autre machine qui transformera, pleinement, l'objet de l'extraction en *marchandises*. En effet, à partir de ces « nouvelles ressources naturelles » infinies,[1377] les entreprises peuvent produire de *modèles de calcul de tendances comportementales* et donc, de *modèles de production de comportements futurs*. Ce sont des modèles utilisables par la propre entreprise pour améliorer le mécanisme de la première machine, mais qui peuvent être vendu à d'autres services de *minage de comportements* ou de *production de comportements*, et, finalement, dont la production peut être utilisée pour parier ou investir dans un *marché de futurs comportementaux*[1378]. Ce qui est vendu, *in fine*, ce ne sont pas les *données* elles-mêmes (la *matière première*) ou les *données spécifiques* de tel ou tel utilisateur, sinon la marchandise produite comme *modèles* (les *futurs comportementaux*), la *machine* qui les produit elle-même (le service de minage, de *modélisation* et de production de comportements pour d'autres entreprises), ou, encore, *l'entreprise* qui produit les *modèles-machines de modelage*. Si l'on parle de *surplus* dit ainsi Zubboff c'est parce que chaque « expérience humaine » peut être « volé » pour être « introduit dans des processus de fabrication avancés connus sous le nom "d'intelligence artificielle" [machine intelligence] et fabriqués dans des produits de prédiction qui anticipent ce que vous ferez maintenant, bientôt et plus tard »[1379]. Autrement dit, si au premier niveau les acheteurs des « futurs » sont des annonceurs de produits (ou des *think tanks* politiques à la recherche d'une étude de tendances pour *manager le consensus*), dans un deuxième niveau[1380] ce qui est en jeu est en tant que capacité à produire ses propres *modèles* et des comportements

[1377] La seule limite est la vie « déconnectée » de l'utilisateur, ou sa mort, face à laquelle il y aura toujours de nouveaux utilisateurs.

[1378] En anglais *futur behaviour markets*. *Ibidem*, p.78.

[1379] *Ibidem*, p.4.

[1380] Selon le processus tendanciel du capitalisme, où ce qui compte pour le grand capital est l'efficacité des moyens de production.

souhaités, tandis qu'au niveau financier, il s'agit de parier sur celui qui offrira le meilleur service de *prédiction-modélisation-action*. En somme, ce qui est vendu est « l'anticipation » ou ce qui produit la prédiction/action[1381].

Quelle est donc la nouveauté de ce nouveau système et pourquoi est-il difficile d'établir une analogie avec un type de *moyen de production*, de *plus-value* ou de marché connus ?

Si ce que décrit Zubboff est une nouveauté, ce n'est évidemment pas parce qu'il a changé le fonctionnement du capitalisme, mais parce que les différents éléments qui composent le nouveau type de production et son marché ont certaines particularités.

D'abord, le modèle de collecte et de traitement des données a la particularité de s'améliorer avec chaque nouvelle unité extraite qui, d'ailleurs, ne cause pas de l'usure à la première machine comme dans c'est le cas dans les machines énergétiques[1382]. Puis, la deuxième machine a une capacité d'amélioration qui est semblable : les *modèles* eux-mêmes sont capables de *prédire des comportements* et nourrissent, tant l'ingénierie de la première machine (son ajustement) comme celle des *modèles* futurs. En somme, les données contribuent à un type d'*ingénierie récursive* qui améliore tant l'outil d'extraction que la précision des futurs produits par le fonctionnement en continu.

Deuxièmement, l'on peut parler d'une nouveauté parce que cette *plus-value* transforme la *nature du temps* par rapport au *travail* : c'est une forme de « faire travailler » qui se configure comme le « vol » d'un « temps autre », un « temps d'utilisation » qui n'a pas de limites. Le modèle économique innove parce que les deux machines fonctionnent par un mode de concurrence particulière pour « l'attention » qui n'est pas nouvelle en soi, mais qui se dirige à une forme « d'attention » extraite par des mécanismes de surveillance de toute acte : ce n'est pas l'usage des « cerveaux disponibles » comme on dit souvent, mais d'un *corps disponible* grâce à une *interface* que l'on peut faire omniprésente. Pour mettre des exemples, les données qu'un objet connecté ou un service de cartographie GPS peut prendre, ne sont pas liées à un « contenu », à un regard destiné à s'informer ou au divertissement, mais à un *besoin* qui se configure par *l'appareil* d'usage quotidien. En somme, le « temps volé » consiste, dans notre monde de technologies obligatoires, en un

[1381] On vend pour revenir à Burroughs, *l'interface de contrôle* : on vend le système des « prêtres Mayas ».

[1382] La magie des systèmes d'information depuis leur passage des grosses valvules aux diodes est, en effet, que la dépense énergétique est faible par rapport à l'effet produit.

temps qui coïncide potentiellement avec la *vie* elle-même, pour autant que les *dispositifs sensoriels* appropriés soient disponibles.

Finalement, c'est un modèle nouveau parce qu'il concerne des entreprises, mais aussi, des gouvernements qu'à travers les *calculs de risques* opéraient déjà selon un système analogue d'analyse des comportements, ce qui permet de permuter la *machine préventive* et la *machine productive*[1383]. En d'autres termes, l'activité de Google est une sorte d'activité gouvernementale ou managériale monétisée qui s'allie souvent à une activité sécuritaire en fonction d'une tension d'intérêts projetés sur un champ de « régulation » et de dividendes éventuels de l'entreprise[1384].

En somme, si Zubboff parle de *plus-value* et d'un nouveau type de *capitalisme*, c'est parce que ce nouveau type de « temps volé », que l'entreprise s'approprie, accumule, produit et utilise, en alliance avec les États, se transformer en *capital* par une ingénierie récursive de prédictions et d'actions basées sur les prédictions. La « valeur » de la *plus-value comportementale* découle, concrètement, de sa mise en œuvre dans ce système capable de monétiser la *valeur temps de consommation/utilisation* et le faire entrer dans un *marché* : comme dit Zuboff, en faisant une analogie avec l'invention de la *chaîne de montage*[1385], l'invention de Google est similaire à celle de Taylor grâce à la découverte qu'on peut faire une chaine pour rendre *productif* « le temps libre ».

Une dernière question ainsi se pose : n'y a-t-il pas toujours eu des *modélisations des futurs* dans le sens commercial, à partir des *compagnies d'assurance* qui ont historiquement pris en charge le « calcul biopolitique » dans le *marché*[1386] ? Qu'est-ce qui permet à Zuboff d'affirmer qu'il s'agit d'un nouveau type de « capitalisme » ou même, d'une « nouvelle modernité » ?

[1383] La collusion entre les entreprises et les gouvernements est même littérale, Zuboff soulignant en particulier comment les cadres, les spécialistes des données et les ingénieurs des entreprises qui bénéficient du capitalisme comportemental migrent souvent vers les agences de sécurité et vice versa.

[1384] Les débats aux États-Unis se résument souvent à ce schéma, la question de la sécurité étant « quel gouvernement a accès à ces données » et les entreprises devant céder (comme dans le cas d'Apple) en termes de protection de la vie privée si le gouvernement l'exige. Le problème n'est pas que Tik Tok absorbe des données et fonctionne de manière comportementale, mais qui les contrôle et qui utilise le modèle.

[1385] Zubboff argumente que Google a inventé et perfectionné le *capitalisme de surveillance*, de la même manière que Taylor et son application à la General Motors a inventé et perfectionné le *management scientifique*. Dans les mots de l'auteur : « Les nouveaux systèmes de prédiction ne concernent qu'accessoirement la publicité, tout comme le nouveau système de production de masse de Ford ne concernait qu'accessoirement les automobiles » *Ibidem*, p.66.

[1386] Zubboff ne réfléchit pas particulièrement à cette question. Dans la deuxième partie de cette thèse, nous discutons brièvement de la relation entre le calcul d'assurance et le calcul commercial des compagnies d'assurance.

S'il s'agit encore de quelque chose d'unique, ce n'est pas parce que le processus n'était pas « possible », mais parce que sa conformation résulte des différentes séries historiques : ce sont *nouvelles machines* « débloquées » ou « sélectionnées »[1387] par un nouveau type de *société* (*de contrôle*) qui les « permet » ou, comme dit Zuboff, parce que les *technologies de surveillance* destinées à obtenir un *surplus comportemental* ne peuvent que surgir dans une *niche néolibérale*[1388]. Le constat semble circulaire et pourtant il cache une thèse : il est impossible de « séparer » les technologies d'une *société* du point de vue de sa « sélection ». Par exemple, il est impossible de séparer ce que nous appelons les « réseaux sociaux » et le modèle économique sur lesquels elles se fondent : concrètement, une demande pour le plus grand nombre d'interactions pour obtenir plus des *surplus comportementaux*. Tout « autre type de réseau social », toute « régulation » de ce fonctionnement ne survivrait pas parce qu'il n'aurait pas la capacité de « personnalisation » qui se manifeste comme ce qui motive l'utilisation. Zuboff affirme ainsi, en étendent les conséquences de ce diagnostic, que le *capitalisme de surveillance* introduit un « faux choix »[1389] : les *GAFAS* ne peuvent pas être séparés du *capitalisme de surveillance* et des technologies qui lui font exister, le questionnement de son existence se présentant comme « irréaliste » puisque la tentative de « séparation » de la technologie et son « modèle économique » se termine toujours par une dénonciation *de luddisme* ou dans le pôle opposé, par un simple « je n'ai rien à cacher » collaborateur. Finalement, Zubboff ajoute que ce mouvement historique de « sélection » de cette technologie peut être lu comme une tendance propre à une « accumulation primitive » constante[1390] étendue à une *nouvelle forme de nature* supposée par le propre *néolibéralisme* comme « première » : un monde d'*information* latente qui attendait sa mise en productivité économique. La conquête et la monétarisation des données comportementales ne seraient pas ainsi proprement le résultat d'une *marche téléologique du capitalisme*[1391] et, pourtant, on peut dire qu'elle n'est pas non plus le fruit du hasard : le capitalisme est opportuniste et grâce à certains mouvements sécuritaires (que nous verrons dans quelques lignes) il a

[1387] C'est un modèle particulier de production qui découle, pour l'auteur, d'un contexte qu'elle identifie avec des termes de Weber à des *affinités électives,* mais qui pourrait être lu comme une « présupposition réciproque ».

[1388] Dans les mots de Zubboff : « Le capitalisme de surveillance n'est pas un accident dû à des technologues trop zélés, mais plutôt un capitalisme dévoyé qui a appris à exploiter astucieusement les conditions historiques pour assurer et défendre son succès. » *Ibidem*, p.33.

[1389] *Ibidem*, p.11.

[1390] Que, rappelons, selon Alliez et Lazzarato « crée constamment le capitalisme ».

[1391] Beaucoup d'éléments qui la rendent possible sont contingents, liés à l'histoire du *management*, au behaviourisme, à la guerre froide, aux sciences de la communication et de l'information développées à Palo Alto, etc.

saisi cette opportunité. En résumé, même si l'on ne peut pas dire que le *capitalisme de surveillance* est « né » *du néolibéralisme*, de l'internet ou, par exemple, de l'évolution des statistiques au XXe siècle, il est évident que, du moins selon les paramètres d'autres types de *sociétés*, il n'aurait pas pu se maintenir et prospérer jusqu'à que les entreprises qui travaillent avec des « marchandises comportementales » soient devenues les plus grandes connues dans l'histoire contemporaine.

Deuxièmement, Zuboff affirme que le marché *des futurs comportementaux*, dans l'histoire récente, obtient sa forme finale à partir de deux événements qui rendent compte de l'alliance déjà décrite : la crise des *dot-com* et les attentats du 11 septembre 2001. En effet, c'est dans ce contexte que les agences de renseignement des États-Unis ont commencé à collaborer avec des entreprises extractives des données et qu'elles ont commencé à vendre (pour survivre) des contrats à l'État. L'obtention du *comportement plus-value* et le marché qui en dérive est ainsi permis par ses alliances entre *agences d'information étatiques* qui ont eu besoin d'améliorer leur modèle de *calcul des risques* et des entreprises qui ont eu besoin de certaines « dérégulations » pour améliorer son modèle. Ce système serait le résultat de l'alliance entre gouvernement et marchés, d'une alliance utile à la fois pour l'État et pour les entreprises car « les capitalistes de la surveillance ont découvert que les données comportementales les plus prédictives provenaient de l'intervention dans l'état de jeu afin de pousser, d'amadouer, d'accorder et d'orienter le comportement vers des résultats rentables »[1392]. Comme la réappropriation des usines de Ford dans la guerre, cette alliance a fait ainsi gagner « tout le monde » selon un nouvel assemblage État-entreprises : sa particularité réside dans l'évidence de rendre compte d'une intégration tendancielle entre des logiques de la *libéro-sécurité* et des logiques *néolibérales*. En somme, s'il y a un *capitalisme de surveillance* c'est parce qu'on a « découvert » ou « débloqué » un nouveau type de *dispositif* permettant d'agir sur *le futur du marché* aussi que *le futur de la société à protéger* avec une machine capable de produire de *futurs revenus* aussi que de *prévenir* des *crimes possibles*, une machine convenable pour continuer efficacement, comme dans le cas du *Welfare*, la *guerre possible*.

Finalement, Zuboff montre comment le nouveau marché surgit en tant que réponse technologique à l'un des principaux « problèmes » du *néolibéralisme* : la

[1392] *Ibidem*, p.367.

modélisation et *gestion* de « l'ignorance » (variation du *pessimisme anthropologique* classique) des agents économiques à cause de l'asymétrie de l'information. Il s'agit d'un résultat particulièrement étrange, car, si le modèle réussit, l'économie peut être paradoxalement « planifiée » selon un *calcul des risques économiques* en *temps réel*, ce qui implique que les comportements peuvent être guidés par une « main visible ». La particularité est qu'il s'agirait d'une « planification » proprement néolibérale parce qu'elle serait faite par une « main technologique » indépendante de la planification étatique : elle serait une « planification » soumise au *marché de modèles* comme ce qui a lieu déjà pour les grandes entreprises de notation et évaluation financière.

En somme, encadré dans le grand mouvement de la *société technologiquement et économiquement orientée*, à partir d'un moment qui renforce l'alliance entre les entreprises qui collectent et conduisent des comportements et, enfin, comme réponse à un problème à la fois économique (la prédiction des *futurs du marché*) et *sécuritaire* (le *calcul des risques*), le *capitalisme de surveillance* a passé au centre de nos sociétés.

Qu'est-ce que cette rencontre produit au niveau de la *société* comme point d'arrivée ?

Le résultat de tous ces processus historiques, entre le rêve d'un gouvernement capable de contrôler les *risques* et le rêve d'un profit certain, est, dit Zuboff, l'émergence d'un pouvoir « instrumentarianiste »[1393] [instrumentarianism] et d'un gouvernement qui agit selon un *totalitarisme* plus souple[1394]. Dans les mots de l'auteur :

> Tout comme la société industrielle a été imaginée comme une machine fonctionnant bien, la société instrumentale est imaginée comme une simulation humaine de systèmes d'apprentissage machine : un esprit de ruche conflue dans lequel chaque élément apprend et fonctionne de concert avec tous les autres éléments. Dans le modèle de la confluence des machines, la « liberté » de chaque machine individuelle est subordonnée à la connaissance du système dans son ensemble. Le *pouvoir instrumental* vise à organiser, à rassembler et à

[1393] *Ibidem*, p.366. Le terme dérive de l'un des types de conditionnement de Skinner, le « conditionnement instrumental », capable de produire un comportement par renforcement des tendances négatives ou positives. Zubboff résume la différence entre le totalitarisme classique et *l'instrumentalisme* dans un formidable tableau, étonnamment proche de celui que nous avons dressé. Il nous est impossible dans le cadre de cette thèse d'en restituer tous les éléments, mais certains d'entre eux sont particulièrement pertinents. Zuboff oppose par exemple la « masse » comme élément politique à la *population*, la *religion politique* à *l'indifférence politique*, *l'appartenance à un groupe-ruche* [hive mind] auquel on a accès en permanence, et enfin, et surtout, elle oppose *l'isolement radical* à la *connexion permanente*, *l'assujettissement* à la *transparence* (comme forme *d'assujettissement*), comme moyen d'établir un « tissu » visible fondé sur un « accès » fournit par les *propriétaires des moyens de production comportementaux*. Les propos de Zubboff s'approchent à ce qu'Anders appelle un *totalitarisme des appareils*.

[1394] Dans ces mots : « le totalitarisme [nazi] visait la reconstruction de l'espèce humaine par le double mécanisme du génocide et de l'"ingénierie de l'âme". Le pouvoir instrumental nous entraîne dans une direction radicalement différente : les capitalistes de la surveillance n'ont aucun intérêt pour le meurtre ou la réforme de nos âmes. Bien que leurs objectifs soient à bien des égards aussi ambitieux que ceux des dirigeants totalitaires, ils en sont tout à fait distincts ». *Ibidem*,p.112.

> accorder la société pour parvenir à une confluence sociale similaire, dans laquelle la certitude informatique remplace la politique et la démocratie, éteignant la réalité ressentie et la fonction sociale d'une existence individualisée.[1395]

Le nouveau modèle social ne serait pas, ainsi, celui d'une coordination libérale comme dans une « ruche » où chacun a son travail et ses intérêts, mais un modèle qui part de la totalité et que Zubboff appelle « simulation ». C'est un terme qui provient d'une analogie avec *De la rigueur de la science* (de Borges[1396]) : les mécanismes qui appellent à l'utilisation de services des technologies comportementales seraient tellement omniprésents qu'il n'y aurait plus de « territoire » en dehors d'eux et donc, de la *carte* qu'ils dessinent. Zuboff prend ainsi le cas de *Google Maps* et de la phrase de Jimmy Wales sur Google[1397] : la « simulation » résulterait du contraste entre cette carte virtuelle et le territoire réel[1398] ou, nous pourrions dire, du « véhicule » qui guide le trajet sur la carte.

Que pouvons-nous alors opposer à ce gouvernement « instrumentarialiste » issu de l'alliance entre le *capitalisme de surveillance comportementale* et le *contrôle sécuritaire préventif* des États ?

Le problème central pour Zubboff est la disparition de la « démocratie et la politique » face à la « certitude informatique » et puis la « disparition de l'individu »[1399]. Commençons par le second diagnostic, afin d'aborder le problème de la nouvelle *utopie du pouvoir* et du statut du politique dans la sous-section suivante. Si ce deuxième aspect est particulièrement curieux, c'est parce qu'on dit souvent que le néolibéralisme est « individualiste » ou, comme nous l'avons vu, qu'il suppose un monde solitaire d'agents en concurrence. Zuboff indique ainsi, que si l'origine de « l'individu » repose sur une fiction d'autonomie où l'individuation dérive d'un récit sur la *continuité du soi* (selon un monde bâti à l'image du mythe libérale[1400]) les discours dits « individualistes »

[1395] *Ibidem*, p.113.

[1396] *El Hacedor*, 1946.

[1397] « If it isn't on google, it doesn't exist ».

[1398] La boîte de recherche Google s'appelle, par exemple, omnibox, exemple (même s'il s'agit du marketing) de cette envie de « totalisation ». Curieusement, à partir d'un endroit très différent, Nicholas Bolstrom, un philosophe néo-positiviste et néoutilitariste, soutient que notre monde est une simulation, et l'on pourrait répondre que, curieusement, il l'est.

[1399] Dans l'introduction de son livre, Zuboff affirme que nous nous sommes égarés face à une forme d'utopie libérale, celle de la libération de l'individu selon une lecture de l'histoire qui soutient que son étape ultime aurait été la libération des normes essentialistes ou disciplinaires : l'« individu » aurait été libéré de la famille ou de la religion, les femmes, au moins en partie, de l'oppression patriarcale, tandis que sur le plan pratique, nous aurions tous été « libérés » de nos différences (en termes de sexualité, d'intérêts, d'habitudes, etc.). *Ibidem,* p.34

[1400] Tel que chez Locke, Stuart Mill, Emerson ou Thoreau dans la tradition anglo-saxonne

d'aujourd'hui ne correspondent pas à cette fiction en place. En effet, ni le devenir *entrepreneur de soi*, ni le « devenir différente » ancré à la création de « demandes » part de l'individu, car c'est le marché l'espace d'arrivé de toute action. Ainsi, si l'on reproche à l'époque actuelle de devenir plus « individualiste » ce n'est pas tel que le mot était compris aux origines du discours « libéral » : « l'esprit d'entreprise » ou le *management de soi* demande, comme on l'a dit, un *travail subjectif*, un travail de *participation*, une *attention constante* aux demandes de chaque *champ dividuante* et à ce marché qui agence le désir. En somme, « l'individualisme » d'aujourd'hui ne consiste pas à veiller à « ses propres intérêts »[1401] sinon à veiller à des « intérêts » produits dans le cadre de la *demande*, du *réalisme*, de la différence entre un *soi plein* et un *soi manageable*. Zubboff conclut ainsi son propos par une volonté de refonder ce qu'elle appelle la « seconde modernité » selon un retour à « l'État de droit », à des « institutions fortes », sinon à un *Welfare* rêvé. Elle propose un retour vers « la régulation »[1402] pour un « capitalisme domestiqué »[1403] capable de faire resurgir la volonté de l'individu. En termes strictement libéraux (qu'elle nomme « des lumières »[1404]), le problème central du *capitalisme de surveillance* consisterait ainsi en une « dépossession numérique »[1405] et puis en un non-respect des conditions d'une démocratie libérale basée en individus libres. L'approche de Zuboff devient ainsi, malgré toutes les grandes qualités de son analyse, contradictoire selon les termes de sa propre histoire. En effet, par la même opération qu'elle déplie, on peut considérer que l'émergence de « l'individu libéral » ne peut être séparée, historiquement, du visage *libéro-sécuritaire* de la société où il est permis comme positivité synthétisable et réglable. Autrement dit, ce « capitalisme domestiqué »[1406] qu'elle recherche, ce « libéralisme sans dérives », nous l'avons dit maintes fois, a conduit à un monde dont les paramètres pour « faire société » dépendent nécessairement d'une « correction constante » du gouvernement qui évacue ce qui pour d'autres serait une évidence : que le principe de liberté libérale tend, dans une société capitaliste, vers le *contrôle* et le *profit* et que ce travail de « régulation », toujours ultérieur, continue de privilégier la colonisation de territoires économiques au-delà de toute limite face à une

[1401] Et donc à actualiser, pour mettre un exemple, « l'égoïsme fonctionnel » de Mandeville.

[1402] L'un des éléments centraux de sa proposition est une lecture de Karl Polanyi.

[1403] *Ibidem*, p.55.

[1404] Cette assimilation entre libéralisme et Lumières est commune, selon notre expérience, aux lectures américaines qui voient dans leurs « pères fondateurs » l'incarnation des Lumières.

[1405] *Ibidem*, p.61.

[1406] Serait-il logique de vouloir domestiquer un ours ou une serpente ? Pourquoi entreprendre une telle tâche ?

force contre laquelle nous ne pouvons que nous « barricader ». En somme, le problème du rêve de restauration libérale tel que le présente Zuboff est qu'il y aura toujours, par la nature du libéralisme des « événements » qui, comme la guerre de la première moitié du siècle dernier ou le « terrorisme » de ce siècle, conduiront à une nouvelle alliance entre les techniques de sécurité et les capitalistes. Évidemment, certaines idées du libéralisme politique et ses propres utopies sont séduisantes, mais, même dans ce cadre, Marx a voulu justement, les dépasser en montrant ses contradictions et ce schéma utopique qui cherche constamment à restaurer ou à perfectionner un rêve qui a mal tourné, sans s'attaquer aux fondements de la promesse.

Machines bergers et *science du contrôle* : la *République scientifique et pastorale* de B.F Skinner

La théorisation du *capitalisme de surveillance* de Zuboff définit un *pouvoir* et une *société* marquée, plus que par la surveillance généralisée, par ce qu'on fait avec elle. Mais, aussi, ce qui est particulièrement curieux de son propos est que les machines vouées à contrôler des comportements se présentent, dans les mots de ceux qui dessinent les mécanismes, comme des « bergers ». Puis, si la société « instrumentaliste » apparaît comme une « dystopie », elle se présente aussi avec une variante « utopique » qui fera de la « science » et des « machines », plus que les principes d'un gouvernement, des éléments relatives à une théorie de la *conduction* vers une terre future et sans conflits de manière analogue au modèle pastorale. Nous revenons ainsi aux développements du début de cette section et il convient d'analyser cette réapparition du berger, d'abord, dans notre monde, et, puis, dans cette utopie particulière.

D'abord, comme nous venons de dire, le *marché des futurs comportementaux* peut être compris comme un espace où l'on met en concurrence des « modèles de conduction » sous la forme des bergers [shepherds][1407] électroniques. Dans les termes des ingénieurs que Zuboff interviewe, l'action sur les usagers ne fonctionne pas seulement par anticiper et modéliser les comportements, mais aussi, pour pouvoir les assurer. *L'économie comportementale* fonctionne par une *capacité « d'actuation »*[1408] (comprise comme la capacité de *produire un comportement souhaité*) et se transforme ainsi en une

[1407] *Zubboff*, p.316

[1408] En anglais : « actuation ». En termes scolastiques, la « actuation » est une variante de ce que nous appelons aujourd'hui *actualisation*. Le terme anglais auquel Zuboff fait référence (dérivé de ses entretiens avec des ingénieurs) ne semble pas être directement lié à ce sens.

économie des actions[1409] qui fonctionne grâce au *conditionnement numérique* [digital nudging][1410] pour obtenir un gain de ces actions. En somme, il s'agit d'une économie centrée sur l'*actualisation* à partir du *feedback comportemental en temps réel* pour des « actions » qui vont de faire click sur une publicité à la fourniture d'informations spécifiques ou, même, à la conduction concrète d'un individu à travers des environnements connectés[1411]. Mais, ce qui est particulièrement curieux du modèle de *l'actuation* est qu'elle est réalisée à partir des mécanismes très proches des termes de notre thèse. En effet, les ingénieurs affirment que l'on conditionne les actions, d'abord, par *mise au point, modulation, accordage* ou *ajustemment* [tuning][1412] : par des mécanismes « subliminaux » ou « doux »[1413] qui « poussent » [nudge] l'attention et agissent sur une volonté pour l'utilisateur perçue comme autonome[1414]. C'est, en somme, la définition du « contrôle » de Burroughs incarnée dans une forme d'ingénierie des appareils.

Puis, on conditionne par des actions plus directes propres à un *berger* [herding], par une *conduction* qui « permet d'orchestrer à distance la situation humaine, en excluant les alternatives d'action et en déplaçant le comportement sur un chemin de probabilité accrue »[1415]. Le *herding*, contrairement au *tuning*, n'est pas une conception de situations possibles ou une action silencieuse pour « pousser » l'attention, mais une action pour *faire danser*[1416] : une modalité plus risquée parce qu'elle est plus visible et parce que l'on doit prendre en compte le « contexte » spécifique en *temps réel*. Ce que Zuboff appelle la *simulation* peut être ainsi compris comme le résultat de l'ensemble d'un mouvement de

---

[1409] « Economies of action », *Ibidem*, p.336.

[1410] *Ibidem,* p.318.

[1411] Dans les mots de l'ingénieur anonyme cité par Zuboff : « Les capteurs sont utilisés pour modifier le comportement des personnes aussi facilement qu'ils modifient le comportement des appareils. L'internet des objets nous permet de faire beaucoup de choses formidables, comme baisser le chauffage dans toutes les maisons de votre rue pour que le transformateur ne soit pas surchargé, ou optimiser toute une opération industrielle. Mais au niveau individuel, cela signifie aussi le pouvoir de prendre des mesures qui peuvent annuler ce que vous faites ou même vous mettre sur une voie que vous n'avez pas choisie. » *Ibidem*, p.312.

[1412] Ibidem.

[1413] Par exemple une conception architecturale, un son, une image présentée sur l'écran.

[1414] Zubboff donne l'exemple précis de Cass Thaler et Richard Sustein, inventeurs du *nudging* (*Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, 2009) et de la manière dont ils proposent leurs services (par l'intermédiaire des cabinets de consultation) aux gouvernements. Barbara Stiegler donne un exemple concret (que nous n'avons pas pu vérifier) : lors des confinements de 2020, l'attestation pour pouvoir se promener pour une durée limitée a été conçue comme un mécanisme de *nudging dissuasif* pour éviter les sorties spontanées ou irréfléchies. Il s'agit plus d'un mécanisme comportemental que policier : on peut imaginer qu'il n'y ait pas de contrôle, mais le contrôle s'appuie sur un effet, plutôt que panoptique (l'hypothèse : « je suis contrôlé même si je ne les voie pas »), de produire des actes.

[1415] *Ibidem*, p.315.

[1416] Selon les termes de l'ingénieur cité par Zuboff. *Ibidem*, p.119.

conduction des conduites (réalisée par *tuning*) et un autre de *conduction au sens propre* (*herding*) : tel que dans l'exemple de Google Maps, le but ultime de *modéliser* le monde en « ligne » est de pouvoir prévoir et désigner des *situations* concrètes pour agir dans le monde « réel »[1417]. Il s'agit, en somme, de construire des *interfaces* entre les appareils et les individus afin que les processus de *modulation* et de « bergerie » soient possibles. *L'économie comportementale* ou son utilisation sécuritaire fonctionne ainsi entre un modèle d'obéissance au berger et un *gouvernement des volontés* et, plus important, dans une économie qui tire profit de la conception de ces mécanismes, disponibles pour toutes les entreprises qui peuvent se les offrir. Générer des liens d'obéissance à l'appareil, des liens d'addiction, comme on le dit souvent aujourd'hui, des liens de dépendance, c'est, en somme, rentable.

Néanmoins, comme nous l'avons dit, ce n'est pas la seule façon de penser la réapparition de la figure du « berger » dans notre société. En effet, si dans le cas du *capitalisme de surveillance*, l'objectif est d'obtenir une *plus-value*, le modèle d'un « gouvernement » orienté vers la conduction directe précède les GAFAS et incarne, encore, une *utopie du pouvoir*. Zuboff identifie ainsi cette utopie avec B.F. Skinner et ses propos dans *Beyond Freedom and dignity*[1418] de 1971, mais surtout, avec son roman de science-fiction *Walden Two*[1419]. Et, si son analyse vise à démontrer le caractère « dystopique » (analogue à *1984*[1420] et on pourrait ajouter à *Brave New World*) du monde imaginé par Skinner, il vaut la peine de revenir sur ces propositions concrètes pour penser certains détails de cette forme « d'utopisme » et, surtout, pour penser le problème d'un

[1417] Pour donner un exemple simple, Google peut attirer l'attention sur quelque chose sur la carte (tuning) ou directement, il peut ne pas montrer dans une situation concrète, une route, la marquer comme fermée ou, si la voiture est connectée, simplement l'étendre (herding). Zubboff parle ainsi littéralement de Google Maps comme d'un « berger ». *Ibidem*, p.39.

[1418] Les propositions contenues dans *Au-delà de la liberté et de la dignité* peuvent être lue comme l'exposé théorique de ce qui apparaît en pratique dans Walden 2. Skinner analyse dans son ouvrage de 1979 la fiction de l'individu et affirme que la « liberté » ne peut émerger que d'un cadre comportemental : l'autonomie est une fiction qui doit au moins être remise en question. Le psychologue propose ainsi de développer une « ingénierie culturelle », voire une « ingénierie de l'esprit » (variante du management, de l'ingénierie du consensus ou de la « synchronisation » de Lippmann), sans laquelle les mauvaises passions (égoïsme, narcissisme, biais) ne pourraient jamais être maîtrisées, condamnant la société au chaos. En ce sens, l'utopie de Skinner pense « l'autocontrôle » de la société à travers un élément extérieur, la science, et, encore une fois, dans un principe évolutionniste résultant non pas d'aspects « naturels », mais d'une continuation de l'évolution par l'automodification. *Cf. Beyond freedom and dignity*. Plusieurs lieux de publication (USA, UK, Australia) : Penguin, 1976 [1971].

[1419] Inspiré par le *Retour à Walden* de Thoreau.

[1420] Skinner lui-même a comparé Walden 2 avec Orwell et Huxley, considérant, non sans cynisme ou sottise, que son utopie était vraiment « meilleure ».

contrôle qui réunit *pouvoir pastoral* (en tant que pouvoir qui conduit et qu'il faut obéir) et *science du gouvernement*.

Quelle est donc *la République* qu'imagine B.F. Skinner[1421] ?

Skinner écrit sa vision de l'utopie dans une situation qu'il considère d'urgence[1422]. S'il estime que les technologies biologiques[1423] ou (au niveau préventif) la puissance militaire peut partiellement résoudre les problèmes du monde des années 50s, l'instabilité persistera si l'on ne s'attaque pas au plus grand *agent du chaos* : « l'homme », un être imparfait au niveau de son « évolution culturelle », car il est guidé par un gouvernement inefficace. Le problème provient ainsi, di Skinner, du fait que ni les hommes concrets ni les gouvernants ne veulent accepter les développements scientifiques, parfois, en se référant à un *sens commun* ou une *sagesse* qui bloque la science : en somme, comme chez Lippmann, le problème est l'arrierisme, parce que la *sagesse* et le *bon sens* sont des *mots du passé*, tant que (on voit la *rationalité managériale* palpiter dans son propos) *l'efficacité* d'une *société* se mesure par des *résultats objectifs*[1424].

Skinner conçoit ainsi sa société idéale à travers de paramètres « scientifiques ». D'abord, elle peut seulement avoir lieu dans une petite communauté[1425] ou à la limite, dans la réunion des petites communautés fédérées et gouvernées par le même « code »[1426]. Vues de l'intérieur, ces communautés sont une *unité organisée et intégrée* par le *contrôle social* : les communautés seraient « comme un *superorganisme* »[1427] qui n'aurait pas

---

[1421] En termes concrets le roman de Skinner est un roman d'idées qui oppose deux étrangers amenés à Walden 2 avec un professeur qu'à travers une série de dialogues apprend le fonctionnement de la communauté résumé dans ces aspects déjà décrits. C'est le procédé classique des romans utopiques, dystopiques ou satiriques, puisque la figure de l'étranger coïncide avec celle du lecteur. Le seul roman auquel Skinner se réfère dans la sienne est ainsi Erewhon de Samuel Butler, une œuvre qu'il semble d'ailleurs ne pas avoir comprise puisque le personnage critique « l'utopie » de Butler pour ses défauts, arguant que Walden II l'aurait perfectionnée. Le roman de Butler est satirique : nous pouvons imaginer que Skinner « ne croit pas » aux géants de Swift ou qu'il rejette rationnellement l'idée de manger des enfants pour leurs nutriments. C'est l'un des grands problèmes des dialogues du comportementaliste, voire de sa « théorie » en général : son incapacité à saisir la métaphore ou à assumer l'ambiguïté.

[1422] « Le monde commençait à être confronté à des problèmes d'une toute nouvelle ampleur : épuisement des ressources, pollution de l'environnement, surpopulation et risque d'holocauste nucléaire, pour n'en citer que quatre. » *Préface de Walden II de* 1976. Barcelona : Martinez Roca, p.9.

[1423] Dans un esprit malthusien, Skinner craint la surpopulation et donne l'exemple de la pilule comme, curieusement, une technologie dont le plus grand bénéfice sera de résoudre ce problème. *Ibidem*.

[1424] *Ibidem*, p.11.

[1425] Il calcule « autour de mille individus ». *Ibidem*, p.8.

[1426] Le « code Walden », une sorte de *constitution comportementale* désignée par les « planificateurs » et les « scientifiques » (nous y reviendrons).

[1427] Comme dit Skinner avec une métaphore (similaire à celle de Lippmann) relative au sport : « (…) ici [par rapport au monde extérieur, sans contrôle total], au contraire nous pouvons commencer à comprendre et à construire le *superorganisme*. Nous pouvons former des groupes d'artistes et de scientifiques qui agissent aussi harmonieusement et efficacement que des équipes de football championnes ». *Ibidem*, p.334. Ce type de métaphore est fréquent dans la société américaine et son imaginaire, notamment dans les *sports movies* et leurs variantes (par exemple films

besoin de gouvernement ni de politiques ou, même, de démocratie (Skinner considère la démocratie comme un despotisme du nombre) afin d'éviter de conflits, une dérive totalitaire ou, simplement, de guerres civiles[1428]. Deuxièmement, cette société n'aurait pas des « liens sanguins »[1429] afin de permettre « l'indépendance »[1430] des agents face à la communauté pour qu'ils travaillent pour le bien commun[1431], et, pour éviter un problème classique : les vengeances, mais aussi, la *gratitude* vers certains membres[1432]. En termes concrets, la communauté et les individus autocontrôlés agiraient selon les règles d'une éducation comportementale et collective des enfants pour éviter « l'ingérence des administrateurs des politiciens et des syndicats d'enseignants »[1433]. Troisièmement, la société de Skinner serait, sinon pieuse, adaptée aux individus « pathologiques », parce qu'elle trouverait un type de gestion adéquate à chacun[1434] et, serait, pour les « normaux » plus *efficace* du point de vue de *l'emploi* : elle serait une société de plein emploi avec des activités rotatives qui « feraient coïncider travail et plaisir »[1435]. Ainsi, en termes écologiques, car la production ne serait pas centrée sur la dimension pécuniaire[1436], cette efficacité inclurait l'obligation d'être moins polluante. Finalement, et c'est peut-être le propos le plus relevant, cette société, dit Skinner, serait plus proche de la seule dimension à prendre en compte d'une « culture » qui évolue : la *survivance*, car une « bonne culture » se définit comme celle qui « arrive à renforcer positivement *ce* qui la soutient et évite de créer des renforcements négatifs »[1437]. En somme, le monde qu'imagine Skinner serait composé des petites communautés avec un *contrôle social total* qui se reproduisent par une *éducation comportementale*, sans rapports d'obéissance ni de gratitude entre membres, orientée vers une efficacité fonctionnellele comprise comme perfectionnement

---

d'entreprises ou d'usines sauvées par de bons managers ou de bons *techniciens de l'organisation*, capables de faire briller chacun) où le principe du salut découle d'un management qui gagne contre les « mauvaises organisations » ou contre les « désorganisations » des « organisateurs » cupidiques. *Ibidem*, p.10.

[1428] Ce n'est pas un hasard si les protagonistes de Walden II sont deux vétérans de la Seconde Guerre mondiale.

[1429] Les enfants, de manière similaire à la *La République*, seraient élevés par la communauté.

[1430] Dans ces mots : « Les parents n'auraient pas besoin d'enfants pour leur sécurité économique, ceux qui n'ont pas d'enfants pourraient passer autant de temps qu'ils le souhaitent avec les enfants et toute la communauté fonctionnerait comme une grande famille, une famille unie par l'amour dans laquelle chacun de ses membres pourrait jouer le rôle de parent et le rôle d'enfant. Les liens du sang deviendraient alors secondaires. »

[1431] Skinner critique les grandes villes pour leur anonymat, car c'est un milieu plus difficile pour opérer un conditionnement social par des pairs.

[1432] Une de règles de Walden II est de ne pas pouvoir remercier quelqu'un personnellement.

[1433] *Ibidem*, p.16.

[1434] Skinner parle des « psychopathes » et des « retardés [sic] » *Ibidem*, p.11.

[1435] *Ibidem*.

[1436] Dans ces mots : « non pas pour la création d'argent, mais pour les choses que l'argent permet d'acheter » *Ibidem*.

[1437] *Ibidem*.

des mécanismes pour la *survie*[1438]. Elle serait une communauté pacifiée et pacifique[1439], sans armée ni politique ni gouvernement et, finalement (ajoute Skinner) elle serait une société qui devrait s'imposer par un *chemin progressif* qui exclue les révolutions[1440] marqué par des actions de la science qui fait évoluer la communauté et pas par la force d'un État ou des leaders politiques « narcissiques »[1441].

Comment *s'organise* concrètement *Walden II* ?

Si la colonie expérimentale n'a pas de « politiciens » ni « gouvernement », elle est composée de quatre rôles : des *planificateurs*, des *managers*, des *scientifiques* et des *travailleurs*. Les « planificateurs », sorte de collège de philosophes[1442] choisis par un *conseil des anciens planificateurs*, conçoivent *des politiques comportementales*. Concrètement, ils définissent les normes en fonction du « comportement le plus approprié »[1443], ils évaluent et choisissent les *managers* [sic] et « exercent certaines fonctions judiciaires[1444]. Puis, les *managers* sont une sorte de cabinet ministériel ou de fonctionnaires[1445] qui distribue, attribue les charges de travail et contrôle l'exécution. Les *managers* sont choisis par leur « dévouement à la communauté » et leur expérience et peuvent aspirer à devenir « planificateurs ». Par la suite, une troisième classe dirigeante dans la pratique (mais, excentrée du commandement) est celle des *scientifiques* qui « font

---

[1438] Y compris une efficacité « écologique » traduite souvent dans son roman, selon son obsession, en contrôle de naissances (Skinner récupère le calcul de Malthus et assimile la surconsommation au fait qu'il y a trop de monde).

[1439] Skinner s'oppose au colonialisme américain (à l'imposition d'un *american way of life* qu'il considère inefficace en termes d'équilibre international), mais considère « exportable » son propre modèle béhavioriste pour « un mode de vie dans lequel chacun ne prendrait que sa part des ressources mondiales et continuerait à jouir de son droit à la vie et constituerait un véritable pas en avant vers la paix mondiale. C'est un schéma qui pourrait facilement être copié, et c'est pourquoi j'ai été réconforté récemment lorsqu'une certaine personne du Département d'État m'a dit que, selon lui, l'Amérique ferait mieux de ne pas exporter son "American way of life", mais d'exporter Walden Two. » *Ibidem*, p.22.

[1440] Pour Skinner, la révolution « serait une mauvaise solution », car il estime, selon une prétendue citation de Lénine : « combien de souffrances seraient infligées à ceux qui vivent aujourd'hui pour le bien de ceux qui les suivront ? Et sommes-nous sûrs que ceux qui les suivront s'en porteront mieux ? » *Ibidem*, p.33.

[1441] Dans les mots de Skinner : « Ce n'est pas d'un nouveau leader politique ou d'un nouveau type de gouvernement dont nous avons besoin, mais d'une meilleure connaissance du comportement humain et de nouvelles façons d'appliquer cette connaissance à la planification des pratiques culturelles » *Ibidem*, p.24. Skinner considère que la Chine de Mao est peut-être proche de son utopie, bien qu'il ne valide pas ses méthodes.

[1442] Les « planificateurs » sont soumis à une sorte de vœu de pauvreté et n'annoncent pas publiquement qu'ils le sont.

[1443] « Toutes les circonstances futures ne sont pas prévisibles et le comportement futur le plus approprié ne peut donc pas être spécifié dans chaque cas. On ne sait pas quels seront les besoins du moment et il faut donc proposer certains processus comportementaux qui incitent l'individu à façonner son propre "bon" comportement à un moment donné. » P.212.

[1444] Dans ces mots : « Ils établissent des règles, contrôlent le travail des administrateurs et surveillent l'état de la communauté en général. Ils exercent également certaines fonctions judiciaires. » *Ibidem.* p.172. Le fait que Skinner ne suppose pas d'organe judiciaire ou son organisation résumée à « certaines fonctions » découle du fait que, virtuellement, dans Walden II, il n'y a pas de crime et pas de prison, puisque la correction comportementale est constante et anticipatrice.

[1445] *Ibidem*, p.74.

des expériences sur les plantes et les animaux »[1446] pour informer les décisions de planificateurs et les administrateurs. Ils corroborent et font avancer la science comportementale de manière contrôlée et donc, ils font *évoluer* la société. Cette science, dit Skinner, est seulement « expérimentale » et réduite à son *fonctionnalisme*. : il n'y a plus de « science pure » à *Walden II* parce qu'elle est, par définition, « inutile » pour le bien commun (si les scientifiques veulent la faire, ils doivent se financer eux-mêmes, car ils le feraient « pour le plaisir »[1447]). Finalement, les travailleurs (sur lesquels Skinner s'attarde peu) se définissent, évidemment, par sa capacité de travailler, avec la particularité qu'ils « choisissent leur travail » et deviennent, *de facto*, *spécialisés* parce que, si les salaires ne font pas partie de l'équation, chacun travaillerait dans ce « qu'il aime »[1448] pour autant que cela soit permis par les *managers* et les *planificateurs*.

Comment alors résumer cette « utopie » et pourquoi l'associer au *pouvoir pastoral* ?

L'utopie de Skinner (rappelons-le, de 1948) apparaît comme la déclinaison comportementaliste d'une *société managériale*, sans gouvernement ni hiérarchies, mais qui suit des règles propres à « l'organisation » : planification, audits, expériences. Il s'agit d'organiser et de faire de chacun une « ressource » ou une « cellule » de la *communauté-superorganisme* (comme chez Taylor) sans buts « pécuniaires », avec la particularité que cette *chaine de montage* se concrétise par *contrôle* mais, à la limite, par *autocontrôle*. La communauté de Skinner fonctionne, en somme, comme une *ruche* dont l'ordre *rationnel* et proprement *communicant*[1449] : c'est en « informant » qu'on renforce positivement ou négativement les comportements. En ce sens, l'utopie de Skinner a la particularité de se ressembler aux *utopies modernes du travail,* mais en intégrant les nouveaux axes *post-modernes* (*communication* et *organisation évolutive*) comme des éléments perfectibles.

Deuxièmement, l'utopie skinnérienne ne conçoit plus la science comme « auxiliaire » d'un gouvernement ou comme capable de déterminer les « limites

---

[1446] *Ibidem*, p.155.

[1447] Selon le dialogue entre l'étranger et le planificateur : « Avez-vous déjà oublié nos centres de recherche pure ? ai-je répondu. —Purs ? Vous voulez dire totalement confus quant aux moyens et aux fins. Je vous mets au défi de m'en citer cinq. Connaissez-vous un seul scientifique "pur" dans nos universités qui ne souhaiterait pas passer deux heures par jour à un travail physique, au lieu de la tâche très profonde à laquelle il est contraint au nom de l'éducation ? » *Ibidem*, p.132.

[1448] Skinner alimente ainsi une sorte de mythe d'une division naturelle du travail, comprise comme une vocation différenciée et différenciable en « emplois ».

[1449] Pour revenir à Benveniste, il s'agirait d'une communauté où les comportements « communiquent », mais où le principe litigieux de la prise de parole est évacué.

naturelles » des actions : la *science fonctionnaliste est* une forme de « gouvernement »[1450] qui ne dépend pas de volontés (par exemple, les planificateurs de Walden II, dit Skinner, sont, en fin de compte, *dispensables*, lorsque la science peut réaliser des mécanismes entièrement automatisés[1451]). Skinner est ainsi pour un monde « planifié », mais, paradoxalement, dans des termes très proches de Lippmann (même si l'utopie de Skinner est « collectiviste », ce que Lippmann rejette avec ferveur) : si ce n'est pas le marché qui organise, cette science est capable de s'autonomiser ou de s'automatiser d'elle-même selon un modèle qui se méfie, encore, de la démocratie[1452]. Ce qui est en discussion, c'est ce qui doit guider le « super-organisme » : le marché compris comme un système de systèmes pour Lippmann ou la science.

Finalement, l'utopie de Skinner est particulière parce qu'elle est étrangement *platonique*, mais à la différence du modèle du *tissage* et du sommet de la pyramide où l'on trouve un roi, la tâche est distribuée sur toutes ces qui peuvent appliquer des lois objectivées. En d'autres termes, la science n'est pas « politique » sinon simplement une science générale de la vie appliquée à la *polis*, de la même manière qu'elle peut être appliquée à un groupe d'animaux, à des plantes, etc. Plutôt que l'idée d'une « toile » à tisser constamment, la perfectibilité de la *science comportementale* se présente comme un étrange *pouvoir pastoral*, comme un étrange rapport d'obéissance dirigé vers la *survie* qui a seulement besoin pour fonctionner, que des scientifiques ou planificateurs comme délégués de la *raison comportementale* et des *managers* comme une sorte de *police* qui s'occupe de toutes les activités en vérifiant les bons comportements. L'utopie de Skinner face à celle de Lippmann a ainsi la particularité de montrer une curieuse variante du conflit récursif que, dans notre société, est débattu dans les termes de *régulation* ou *prévention* (de la *communication*, des comportements violents, des *dangers,* etc.) face au

[1450] On pourrait même dire, *cybernétique* : c'est la science gui guide le bateau ou c'est le bateau en autopilote.

[1451] « Au fur et à mesure que la technologie gouvernementale progresse, le champ d'initiative des dirigeants se réduit de plus en plus. Un jour, nous n'aurons plus besoin de planificateurs. Les administrateurs suffiront. » *Ibidem*, p200. On peut penser que Skinner aura considéré les *managers* ou les travailleurs comme dispensables, selon le même mécanisme.

[1452] Ainsi dit Skinner : « (…) si les économies planifiées, les dictatures bienveillantes, les sociétés perfectionnistes et autres entreprises utopiques ont échoué, nous devons nous rappeler que les cultures non planifiées, non dictées et non perfectionnées ont également échoué. Un échec n'est pas toujours une erreur ; il peut simplement s'agir du mieux que l'on puisse faire dans les circonstances actuelles. La véritable erreur est de cesser d'essayer. » Skinner, *Beyond freedom and dignity* p. 155-56, cité par Zubboff, *op cit*, p.322.

marché qui « libère » des contraintes. En somme, c'est un conflit entre deux types d'ordres supérieurs l'un du côté de la prévention et l'autre de la « liberté d'obéir » au marché[1453].

L'homme comme « berger de machines »

> *Souvent, je pensais que la machine était mon maître et seigneur, dont je devais coiffer les cheveux, comme un esclave. Je devais passer le peigne ni trop vite, ni trop lentement*[1454]

Après avoir vu cette revenir particulière de la figure du « berger » introduit par l'ingénierie comportementale et l'utopie de *Walden II*, il nous reste à penser une dernière apparition. Dans un sens différent, Anders récupère la figure du berger par rapport au *travail*, ou plutôt, aux « emplois ». Son approche trouve ainsi un premier terme à partir des mots similaires à celles de Deleuze[1455] : dans une des variations sur *l'obsolescence de l'homme*, le philosophe se réfère à un phénomène qu'il conçoit comme *l'obsolescence de l'anthropologie philosophique*[1456] incarnée par la disparition de la question « qu'est-ce que l'homme ? » et, si dans un esprit nietzschéen, il célèbre la forme « libératrice » vouée à dépasser la recherche d'une *vérité anthropologique*, de manière similaire à ce que nous avons vu avec le *coaching ontologique*, il condamne des versions qui ont remplacé « l'homme » pour lui réinscrire dans un plan purement *ontique*[1457]. Finalement, à côté de

---

[1453] Zubboff voit le monde actuel du *capitalisme de surveillance* comme une forme de « dystopie skinnérienne » rentable, parce que, même si l'on supprime la composante pécuniaire, le problème persisterait non pas à cause de la nécessité de produire des profits, mais à cause du contrôle des comportements accru que, comme nous l'avons dit, va contre l'individu. Mais, encore, on pourrait ajouter que son « revenir à l'individu » à côté de la « maitrise du capitalisme », la voie médiane qu'elle propose suppose un « équilibre » est très fragile dans une société qu'oscille entre « marché libre » et « contrôle de la société » (Zuboff même le montre) vers le pire de chaque terme parce qu'ils ne sont pas nécessairement contradictoires.

[1454] Yang, Jenny Chan y Xu Lizhli. *La machine est ton segneur et ton maitre*. Marseille : Agone, 2015, p.2. Cité dans Schiavino, *Op cit*, p.45.

[1455] Le point de rencontre est probablement Nietzsche, mais aucun des deux philosophes ne s'y réfère explicitement.

[1456] La question du dividuel peut en effet être lu à partir de l'anthropologie, par exemple dans les travaux de McKim Marriott, anthropologue américain qui utilise le concept pour analyser « l'ontologie relationnelle » dans les sociétés « non occidentales ». La proposition de Marriott, dérive d'un questionnement de la « personne » : l'individu est « divisé » en différents espaces relationnels (espaces qui peuvent découler de son histoire, d'éléments culturels, d'une relation avec son environnement ou d'autres êtres). Et, c'est ensuite défini comme un point de rencontre qui s'individue en « mettant en acte » [*enact*] toutes ces variables et ne peut donc pas être pensé comme un agent surgit d'une unité, mais comme le résultat de ces différentes divisions rapportées, encore, à un ordre communicationnel. Loin de Nietzsche, les théories descriptives sur la « dividualité » de l'homme conçoivent déjà un homme essentiellement divisé comme un mécanisme permettant de comprendre sa nouvelle réalité en tant *qu'homo communicans*. En français, la notion de dividu figure également dans les travaux de Descola incarnant le « tournant anthropologique ».

[1457] La critique d'Anders s'approche de ce que nous avons vu par rapport à « l'organisation » et le mouvement *ontothéologique*. L'homme du management se serait dissous pour devenir un objet qui veut être lui-même un objet, le processus de rationalisation opéré le faisant se replier comme s'il était une machine qui envoie la machine avoir une fonction déterminée et être perfectible.

l'obsolescence de l'homme Anders constate l'*obsolescence de l'individu* et l'apparition, comme chez Deleuze et Nietzsche, de *dividus*[1458].

Qu'est-ce que la *dividuation* à partir d'Anders ?

Anders lit la *dividuation* en termes marxistes de deux manières. D'abord, la *division* est marquée par les *appareils* qui demandent de l'attention. La compétition pour l'attention divise la capacité à être affecté en la répartissant sur différents objets qui ne trouvent pas de point de rencontre : on peut travailler en lisant un magazine ou en écoutant la radio ou manger devant la télévision. Ainsi, des affects opposés (horreur, amour, volupté) se composent et s'accélèrent pour produire, comme chez Nietzsche, mais, d'un point de vue matérialiste, dans un homme « divisé en fonctions »[1459]. Puis, forme sur laquelle nous nous centrerons, les techniques du *management* qui ont partiellement « réunit plaisir et travail »[1460] ont introduit une forme de *dividuation* comme *aliénation* dans le travail (qu'Anders nom une « maladie schizophrène du travail »[1461]) parce que *l'étrangéisation par rapport à soi* est motivée, plus que par la souffrance de se voir dépossédée de résultats de sa sueur, par une envie de réaliser des tâches qui ne dépend pas du résultat de la tâche *pour notre monde*. Si les nouvelles techniques de *management* sont *divisantes* c'est parce qu'elles séparent « les affects et la finalité de ces affects » et parce qu'elles produisent « un refus du droit d'opérer leur synthèse »[1462]. Plus concrètement, les *stimuli contrôlés* dans *l'environnement* de travail séparent l'individu de sa composante libidinale, puisque, selon Anders, les conséquences subjectives de la prise en charge des effets de la production seraient, dans un grand nombre des cas, subjectivement dévastatrices.

Si l'individu est « divisé », c'est donc parce que dans l'ordre affectif apparait un sort de « voile » entre actes et finalités : nous retrouvons encore, une variante du *contrôle*

[1458] *Dividuum*, comme chez Nietzsche.

[1459] Dans les mots d'Anders : « Jusqu'à maintenant, la critique de la culture n'a voulu voir la destruction de l'homme que dans sa standardisation, c'est à dire dans le fait qu'il n'était plus laissé à l'individu, devenu un être de série, qu'une individualité numérique. Aujourd'hui même cette individualité numérique est perdue. Le résultat de la division est à son tour "divisé". L'individu a été transformé en *dividu*, il est désormais une pluralité de fonctions. » *L'obsolescence de l'homme*, tome I, p.121.

[1460] Anders ne l'exprime pas en ces termes dans le passage référé aux *bovidés*, bien que ses exemples soient effectivement relatifs à ce que nous avons décrit dans la section précédente. Il se réfère, néanmoins explicitement aux propositions du *management* pour « surpasser l'aliénation » dans un texte antérieur cité à plusieurs reprises et sur lequel nous reviendrons tout de suite : *L'obsolescence du travail* de 1976.

[1461] Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Tome II, op cit, p.175.

[1462] *Ibidem*, p.177. Anders prend des exemples concrets dans le domaine de la fabrication d'armes, où le fait de demander ce que l'on fait est considéré comme un « risque pour la sécurité ». *Ibidem* p.98

à la Burroughs, compris maintenant comme un sort de piège similaire aux opérations *idéologiques* (on « cache » l'objectif du travail), mais, qui se présente par un *mécanisme*. Plus qu'une forme d'*idéologie*, comme dit Anders, il s'agit d'un nouveau type *d'aliénation* qui *divise* chaque travailleur par rapport à lui-même[1463]. C'est une espèce de « ils ne le savent pas, mais ils le font »[1464], maintenant rapportée à l'ordre minimal de l'usine, où, ce qui est nouveau, c'est le mécanisme pour « ne pas faire savoir » ou même pour « ne pas souffrir parce qu'on ne le sait pas »[1465]. En somme, il s'agit, d'une opération dans l'ordre des *puissances* : la séparation entre *l'activité* et ce qu'on vie dans le travail se traduit en division entre la *puissance active* (d'agir) d'une *puissance passive* (de « subir »). La création n'a rien à voir avec le ressenti parce qu'au *milieu* il y a cette *machine de division des affects*, ce que nous pouvons comprendre encore comme une variation de ce que nous avons appelé *interface* ou *asservissement machinique*.

Quel serait le rapport avec la figure du *berger* ?

Dans une autre variation sur *l'obsolescence de l'homme*, *l'obsolescence du travail*[1466], Anders décrit le produit ultime de cette séparation entre activité et but, par rapport à un autre problème classique de l'ordre de « l'emploi » : *l'automatisation*. Il affirme ainsi que, dans notre monde, ce « problème » ne relève (seulement) de la perte des *emplois* face aux machines[1467], mais d'un changement de nature par rapport à ces *emplois*. *L'automatisation,* dit Anders, produit des « serviteurs de l'automatisation »[1468] : des « employés » qui « occupent des places » (et pas de *travailleurs*[1469]) dont « leur devoir consistera à ne rien faire, baignés dans une musique radiodiffusée (…) occupée à atteindre

---

[1463] Dans les mots d'Anders : « La division du travail entre plusieurs individus divise toujours les individus qui travaillent, mais elle transforme aussi les individus en "dividus". Les bovidés ce sont ceux dont les affectes n'ont rien à voir avec leur finalité, qui ne doivent plus sentir ce qu'ils font, et qui l'on prête pour cette raison des affects et des émotions complètement étrangères à leurs actes. » *Ibidem,* 179.

[1464] Variation des premiers mots de *Le capital*.

[1465] Traduit en termes plus proches, il s'agit d'un gain qui opaque les effets connus du travail grâce à un renforcement positif « éloigné » des effets : c'est l'algorithme appliqué aux réseaux sociaux qui inspirent l'anorexie, c'est l'article scientifique qui contribue à améliorer (souvent par un volontarisme qui cherche à coïncider avec le prestige, si l'on suppose une bonne foi) les systèmes de « gouvernance » ou la bombe qui tombe et de la balle qui tue.

[1466] De 1976.

[1467] Le philosophe ne nie pas ce problème, mais considère qu'il n'est pas le plus important face au progrès technologique : « notre destin est la technique » comme il dit.

[1468] *Ibidem*, p.96.

[1469] Anders fait une différence entre *Arbeiter* et *Arbeitnehmer* (on pourrait ajouter que *beruf*, comme analysé par Weber n'est plus non plus un terme de l'équation). Le terme allemand est complété par « *arbeitgeber »* selon le pacte social ordolibérale qui récupère le contractualisme : les entreprises créent des emplois, les travailleurs les prennent dans un monde où les uns et les autres sont nécessaires et négocient. Le travail apparaît ainsi abstrait, il n'y a pas de « travailleurs », mais des « emplois » que les entreprises « créent ».

qu'un voyant habituellement vert passe au rouge et signaler un incident (avec la plus grande concentration) ».[1470] Le philosophe imagine ce type d'emplois comme le poste de quelqu'un qui « veille » solitairement sur les machines, et qui doit développer un type de regard concentré sur son *fonctionnement*. Il serait un « lyncée »[1471] dont le seul but serait de *donner son attention* ou, enfin, un « berger d'objets »[1472] auquel « même la suer lui est refusé ».[1473] L'emploi de cette employée serait particulier, d'abord, parce qu'il est « entièrement solitaire »[1474] sans la capacité d'association encore possible dans la *chaîne de montage* (ou l'homme travail « côte à côte »[1475] dit Anders) et puis parce qu'il subsume à une forme *d'attente* qui souhaite secrètement que la machine se dérègle pour agir. En quelque sorte, *l'employé* songe « travailler » véritablement, être *dans le monde*, sa négation ultime apparaissant comme sa superfluité et cette forme *d'aliénation* puisque, à proprement parler, il ne saurait pas à quoi sert la machine, mais il voudrait pouvoir *la remplacer*.

Que conclure alors de cette seconde apparition de la figure du « berger », comme un homme « berger d'objets » ?

Tout d'abord, la figure des *dividus* d'Anders montre comment la *bergerie d'objets* apparaît comme l'étape ultime d'une *division* du « travail » nouvelle : de la séparation de l'objectif de sa composante affective de manière raisonnée. « L'attente » que l'emploi introduit est aussi insignifiante que l'action qui se déroule dans cet environnement du travail accorde au « plaisir ». David Graeber pense ainsi[1476] à la contrepartie de ce « plaisir » dans sa définition des *bullshit jobs* : des emplois qui sont perçus par les employés comme « vides de sens » et donc, comme une variante de l'enfer, car on ignore « à quoi ça sert »[1477]. Deuxièmement, et, comme prolongation de la proposition d'Anders,

---

[1470] *Ibidem*, p.97.

[1471] *Ibidem*, p.99.

[1472] Le terme reformule la phrase de Heidegger : l'homme est « un berger de l'être ».

[1473] *Ibidem*, p.100.

[1474] Dans les mots d'Anders : « qui sait si demain de nombreux travailleurs ne "travailleront" pas dans une relation aussi érémitique au monde qui les entoure que les astronautes dans leurs fusées, » *Ibidem*, p.98.

[1475] *Ibidem*.

[1476] « On the phenomen of Bullshit job » dans *Strike*, 8/13 (en ligne).

[1477] Le film *The Zero Theorem* (2013) de Terry Gilliam montre un monde dans lequel des sortes de « calculateurs » effectuent un travail (incompréhensible pour les spectateurs) qui est proprement un jeu d'aventures (dans une *aracade*). De manière très différente, *Severance* (Ben Stiller, 2022) dépeint un monde où il est possible de se « détacher » (littéralement, grâce à un puce dans les cerveaux) du *moi travailleur*, un monde où l'on ne se souvient de rien du travail pour éviter la fatigue ou pour ne pas être affecté par le monde extérieur. Comme chez Gilliam, le travail de *Severance* n'est jamais expliqué, il s'agit d'ordonner des chiffres dans un tableau en fonction de « ce que l'on ressent ».

on peut penser à côté de lui, mais en affirmant le contraire, que ses diagnostics ne se sont pas réalisés comme il le supposait. D'une part, les technologies d'automatisation ont introduit un nouveau type de *chaîne de montage*[1478] et, d'autre part, le travail de signalement du « feu rouge » de la machine est réalisé par des consommateurs plus qu'avec d'employés dévoués. En effet, plus proche de l'approche de Zubboff, la nécessité de prêter attention aux machines apparaît comme un travail séparé de ses effets et des affects produits par *l'interface* des machines du *capitalisme comportemental* qui récompense avec un « plaisir » le fait de *donner plus à la machine* (en indiquant, comme dans le cas d'Anders, qu'elle n'est pas suffisamment perfectionnée ou même, en se plaignant si elle ne fonctionne pas). Finalement, pour aller encore plus loin, on peut penser le statut qui reste du *travail humain* face à un monde de *bergers-machines* et des *hommes bergers des machines* et, si l'automatisation est clairement un phénomène qui s'accélère, il est aussi clair que ni l'art, ni l'invention, ni les formes de production plus anciennes, les formes « artisanales », n'ont disparu.

Comment expliquer ce phénomène ? Pourquoi ne sommes-nous pas tous, finalement, des *bergers de machines* ?

D'abord, ce travail « humain » mis en valeur et son supplément signé « artisanal » s'élève, peut-être, comme une *valeur fétichiste* de ce qui est *proprement humain*, justement, face à *l'automatisation*. Comme pour les œuvres d'art, la valeur de ce fétichisme serait « auratique » parce que devant deux produits pareils, celui fait par un humain gagne un plus invisible. Autrement dit, même si une machine est capable de le faire, un humain (quelqu'un qui est né à un moment donné et qui va mourir) a passé son temps à le faire et donc, on peut acheter ce « temps » ou sa *difference* compris comme son « imperfection » ou sa « dépense ». Nous pouvons imaginer un monde futur où la seule valeur restante de « l'humain » est de pouvoir acheter son corps ou même, son *humiliation*, un monde où la seule chose qui reste à vendre, la seule chose que les machines ne peuvent pas faire, c'est d'être effectivement « un humain », un monde où la valeur réside dans *l'achat des volontés*.

[1478] On peut penser à l'emploi des *travailleurs du click*, enfermés dans des pays pauvres pour donner des *likes* à des comptes qui rémunèrent à peine le service par des milliers de *clicks*. Ces travailleurs remplacent effectivement la machine (ils sont en concurrence avec des fermes de bots) : comme une sorte d'inversion de l'automatisation, ils sont souvent les automates cachés à l'intérieur du service. *Cf.* Antonio A. Casilli. *En attendant les robots : enquête sur les travailleurs du click*. Paris : Seuil, 2019.

Puis, comme résultat du *capitalisme comportemental*, nous avons vu ces dernières années comment l'intelligence artificielle est devenue capable, comme une machine automatique, de produire des images, de la musique ou des textes dérivés à partir des œuvres du passé. Les objets produits ne se caractérisent ni par leur originalité ni par leur valeur esthétique et, pourtant, ces collages de la culture, copies fragmentées et assemblées, commencent à se répandre en raison de leur faible coût de production. Leur succès réside donc dans deux valeurs inhérentes au commerce : le faible coût et la rapidité, et on peut supposer que cette caractéristique fera que le fruit de ces modèles s'étendra rapidement, comme c'est déjà le cas sur internet où la majorité des textes sont rédigés par l'IA ou d'une musique où les rythmes sont ajustés par des « inspecteurs de beats ». Certains auront ainsi accès aux produits résultant de ces modèles, tandis que ceux qui en ont les moyens verront une pièce de théâtre avec des humains et assisteront à un concert avec des musiciens. C'est peut-être l'effet le plus étrange du capitalisme comportemental qu'Anders a vu depuis longtemps : celui de produire un monde d'appareils « accessible » à tous et un monde « humain » condamné, à cause de sa lenteur, de son « imperfection », de son « cout », à disparaitre.

Conclusion du Chapitre 3

Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes[1479]

L'homme est l'être qui ne peut et ne veut pas être bien portant, c'est-à-dire l'être non fixé, l'être indéfini, un être qu'il serait paradoxal de vouloir définir[1480]

Dans le chapitre précédent, nous avons abordé le *les sociétés de contrôle* à partir de la *communication*, la *libéro-sécurité* et la fonction *d'optimisation des systèmes de différence*. Puis, nous l'avons abordé à travers le *réalisme* et la *neutralité* comprise comme extension d'une non-croyance *anhiliste* où le marge d'action possible est subsumée à un rapport avec le monde préventif. Finalement, dans la conclusion de ce chapitre, nous avons tenté de montrer la complémentarité des *logiques de la communication* et de la *libéro-sécurité* dans la configuration d'une *imagination politique* récursive qui fait de la *différence optimisable* une limite effective : à partir des éléments de la *gouvernementalité managériale*, les mécanismes d'optimisation réduisent avec *violence* (la *violence froide du fonctionnement*) la *différence inutile*, *dangereuse* ou *inefficace*. La particularité de cette matrice *d'utopies du pouvoir* surgit dans une continuité avec des *utopies modernes et libérales* et se présente comme la traduction d'une « liberté » opposée aux contreparties mutilantes « trop » « normatives » ou « totalitaires »[1481] (« arrieristes », « ascientifiques » ou « métaphysiques » dans les mots de Lippmann, Skinner ou Echeverría), refondées autour d'une « liberté d'obéir » au marché ou dans l'autre pôle du litige, à la « science ». C'est en ce sens qu'Anders (et, selon des termes différents, Mumford) évoque un « nouveau prolétariat » qui ne se définit par la dépossession des *moyens de production,* mais par une *perte d'agence* pour faire du monde.

Pour continuer à développer ces propos, ce chapitre a essayé de nous rapprocher au fonctionnement concret des *sociétés de contrôle* selon un contraste avec les *sociétés disciplinaires* (industriels et modernes), ses *institutions* et les *espaces disciplinaires de production* et les aspects *fonctionnels* de ce type *pouvoir*. La figure des *moules variables* a surgi comme traduction de ce que Foucault désigne comme une *normativité élastique* : le *risque* et la *dette* sont objets d'un calcul qui traduisent des *puissances* dans le *temps du*

[1479] Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *op cit*. p.8.

[1480] Anders, *L'obsolescence de l'Homme*, Tome 1, *op cit*, p.130.

[1481] Dont il semble, il faut toujours pointer comme une composante spectrale, comme si dépasser ces bornes par une autre imagination politique impliquerait nécessairement un retour.

marché et en éléments de la *fonction libéro-sécuritaire* qui organise les « institutions ». Les *contrôlats préparent des individus*, ils mesurent des *risques/potentiels* ou des *dettes/financements* sans histoire de manière asignifiante et opèrent une *neutralisation technologique* qui renvoie à une *réalité* « qu'il faut gérer », à la *négociation*, plutôt qu'à un procès interpellatif ou une interpellation identificatrice. Si l'on dit souvent que la loi revêt la monnaie de sa qualité universelle et impersonnelle, le *calcul*, tant des individus sur eux-mêmes comme celui réalisé par la gestion des institutions néolibérales, inverse ce principe en faisant de la *devise* un élément premier : la valeur-devise est comme une sorte de loi du fonctionnement soumise à la *réalité des échanges* et à son caractère, *in fine*, plus « réel » et plus fondamentale que les normes. Les *sociétés de contrôle* fonctionnent ainsi par le *(auto)contrôle de ses flux* et par une *modélisation* (du gouvernement, des marchés, des individus) qui anticipe les « futurs » et ses effets comme une gestion analogue aux différentes « devises-monnaies » : on contrôle les (in)dividus-quantités comme *valeurs relationnelles* ou comme cumul « d'émissions » fluctuantes. Ses « corps », ses « comportements », ses « actions » sont relatifs à de l'ordre de cette « devise-information », ce qui rend capable qu'il y ait un *système général d'optimisation*, un système que l'on peut *fonctionnellement* décrire, modeler, corriger. Les *individus* ou, plutôt, ce en quoi ils se *divisent*, s'encastre, en somme, dans une sorte de « bande optimale » qui projette ce qui vit en eux, à travers eux, en les composant, dans de différents marchés-systèmes (de *consensus*, de *demandes*, de *consommation*, des *ressources humaines naturelles*) et c'est dans ce sens que le *risque* et la *dette* peuvent traduits l'un dans l'autre[1482]. Et, ce système introduit, du côté des individus des nouvelles formes « d'hygiène » (de *risques* ou de *dettes*, *comportementale*, de *données*) dans un plan de rationalisation potentiellement infini. Nous avons parlé du caractère *obsessif du management de soi*, mais nous pouvons penser, du côté du *risque*, à la codification infinie de tous les « micro-comportements » asignifiantes qui peuvent être lu comme « micro-agressions » ou « microviolences », comme de « micro-risques » infinies, car chaque action informationnelle[1483] devient l'objet d'une traduction dans un système qui révèle des dangers possibles. *Contrôler* ou *manager* chaque acte et même chaque « émission involontaire » devient ainsi, dans un certain sens, une matrice obsessive qui crée un type

[1482] Le *contrôle de la libéro-sécurité* et de la *production* vont de pair, le cas particulier du *capitalisme de surveillance* montret ce fonctionnement.

[1483] Proxémique, verbale, gestuelle, symbolique, culturelle, etc.

de « violence » en soi, parce que tout acte est potentiellement « violent » : comme dans le cas du trauma, la violence part d'un retour au vécu que, comme dans un audit, la crée. Le schéma d'une *société de dangers* palpite dans les *sociétés de contrôle* à partir de cet impératif de *prévention* des violences possibles qui demande une *hygiène subjectivant* aussi infini. En somme, les *contrôlats* sont des espaces de *préparation à la modulation*, des *espaces modulants* eux-mêmes et *qui modulent*, des espaces de *décomposition* en *dividus* pour *modéliser* et des espaces contrôlés par de nouveaux médecins préventionnistes : comme les *espaces d'enfermement* du *panoptisme*, les *contrôlats* incarnent un nouveau *continuum* et la fonction générale *d'optimisation des différences* en se projetant sur une « macro-organisation » *analogue au marché* par la force d'un *contrôle* qui sélectionne des processus de *différenciation optimale* et *prévient* les *dérives* trop risquées.

Que reste-t-il alors de la « société » comme résultat de ce nouveau « jeu » ?

D'abord, pour le *néolibéralisme*, au sein de ce que l'on nomme l'État[1484], la société se synthétise en termes d'une gestion relative à un réseau des points différenciés qui peuvent être « traités différemment »[1485]. Les *différences pilotées* entrent dans un « cadre » où la *demande* et la *consommation* s'accorde selon un modèle d'*adaptation préventive* et *productive*, l'*organisation* comme concept se présentant comme un nouveau *quasi-transcendantale*, un axe général qui résonne tant dans le *management* comme dans *l'économie* ou les *théories de la communication* qui décrivent ce « type de système » appelé « société ». Cette « organisation » vise, en termes historiques, une *guerre possible ou probable* : les impératifs centraux du *management* (*l'efficacité* et la *synchronisation*) se dirigent pour se préparer à la guerre civilisationnelle ou prévenir la guerre civile, forme concrète de la lutte contre l'entropie. Si notre société est fondamentalement *préventive* (comme beaucoup de ses utopies, qui « libèrent » du mal futur), il s'agit ainsi d'une variante de l'urgence provoquée par cette « guerre », par ses effets, voire par tout ce qui est organisé pour la gérer à l'avance. Deuxièmement, la *gestion de la société néolibérale*

[1484] Rappelons que, comme dit Foucault, l'État peut être pensé comme « une péripétie de la gouvernementalité » (*STP*, p.272).

[1485] Comme disent Negri et Hardt (ou plutôt, comme extension de son propos) : « C'est précisément dans la mesure où l'administration se singularise et ne fonctionne plus simplement comme l'acteur d'organes politiques et délibératifs centralisés qu'elle devient de plus en plus autonome et s'engage plus étroitement avec divers groupes sociaux : groupes d'entreprises et de travailleurs, groupes ethniques et religieux, groupes juridiques et criminels, et ainsi de suite. Au lieu de contribuer à l'intégration sociale, l'administration impériale agit plutôt comme un mécanisme de diffusion et de différenciation. En bref, l'ancien principe administratif d'universalité, traitant tout le monde de la même façon, est remplacé par la différenciation et la singularisation des procédures, traitant chacun différemment. » *Op cit.* p.444.

ou *managériale* fonctionne en soutenant une forme particulière de « litige » social. Plutôt que partir d'une mise en suspense de la réalité ou d'un revenir sur des formes émergentes *opaques*[1486], le litige surgit d'un fond qui définit déjà les « problèmes » où ses variables au niveau *(an)anthropologique*. Le champ d'action des *entrepreneurs sociales* qui tentent de s'opposer aux *inégalités* par plus *d'organisation*, ou, parfois, par une *meilleure gouvernance*[1487] est relatif à ces « problèmes » préalables : le *management de la société* surgit comme s'il s'agissait d'un problème de « satisfaction et viabilité », de « distribution », de réindexer le marché à des « menaces »[1488]. En somme, la *société d'entreprise/d'organisations*, fondée sur le *marketing* et le *management* se compose au sein d'une nouvelle *rationalité*, mais aussi comme un véritable *ethos* ou, encore, une *temporalité* : une forme *abstraite* de *l'organisation pour une efficacité préventive* qui passe au centre de la « société » comme clé évolutive qui la définie.

Qu'est-ce qu'il se passe pour *l'individu*, *l'homme* ou le *sujet* de ces vieilles *fictions opératives* propres à la *modernité* et le *libéralisme* ?

Si « l'individu » existe encore, il est, du point de vue *fonctionnel*, un homme qui gère sa place limitée dans l'ordre supérieur de *l'organisation* et la *communication* : un individu qui prévient, qui fait de prospections, qui *s'assure*[1489] face à une *réalité* qu'il ne peut maitriser qu'en s'effacent comme agent. La *rationalité managériale* opère ainsi, au niveau de l'ancien *homme* (qui *vie*, *travail* et *parle*), un mouvement (encore un autre) copernicien : la notion de « vie » se projette comme une forme *d'organisation*, le

---

[1486] Les *contre-formes libérales* : la *masse*, le *peuple*, la *multitude*.

[1487] Forme prise par la théorie politique gouvernementale traversée par la *rationalité managériale* : la gouvernance suppose qu'il n'y a pas de gouvernant et qu'il y a donc un « modèle » résultant d'un *processus de rationalisation finalisé*. La gouvernance est la gestion effective des affaires publiques d'un État, et les discours sur la gouvernance reprennent des éléments de la théorie managériale : « prise de décision », « prospective », « gestion des ressources », « usagers », etc. (Le Texier, p.270). En ce sens, Chamayou voit dans la « gouvernance » (avec Marx) le nom du « gouvernement autonome du capital » dans le néolibéralisme : une forme de théorie de l'organisation indexée sur le marché qui doit gouverner même les dirigeants et ses dérives décisionnels (Chamayou, *op cit*, p.78) Alliez et Lazzarato complète l'analyse en projetant la gouvernance sur l'économie/gestion, incarnée par la monnaie et la dette en tant que flux de base (comme nous l'avons vu) : « La monnaie et la guerre constituent la police militaire du marché mondial, appelée encore "gouvernance" de l'économie-monde. » *Op cit.* p.17.

[1488] Cela résonne même avec la proposition déjà mentionnée de Foucault selon laquelle « la gauche manque d'une *rationalité gouvernementale* », ayant trouvé une (dans une de ces versions, dans la gauche libérale) proche de la *rationalité managériale* selon une dispute sur le sens de *l'efficacité* ancrée à des paramètres autres du gouvernement comme gestion. Évidemment, comme le souligne Deleuze dans son abécédaire (sans être, bien sûr, le seul ni le premier, pensons à la grande tradition anarchiste), le problème d'une « gauche » ne peut pas être celui du gouvernement. Réfléchir aux moyens de gérer ou d'organiser rationnellement les ressources est une tâche relativement simple, tout comme souligner l'absurdité du capitalisme : le problème politique ne dérive pas évidemment pas d'un manque d'idées pour une gestion plus juste, ni du fait de dévoiler que le capitalisme était finalement inefficace par rapport à l'égalité et la justice dans un monde où il existe encore la misère.

[1489] Toutes ces figures dans lesquelles, comme le dit Deleuze au passage, « (…) on ne finit jamais avec rien ». *PS*, *op cit*, p.222.

« travail » est compris comme *activité impersonnelle* marquée par des « objectifs » ou par une production involontaire et cognitive, et la langue se libère de « l'homme » dans le royaume des échanges asignifiantes qu'il découvre dans un *tout communicant*. Deuxièmement, *l'homme contrôlé* (ou plutôt, son effacement) devient une figure qui témoigne le plus pleinement d'un éloignement de *l'homme moderne* et du *sujet* propre à un type de pouvoir centré sur *l'individualisation* et la *norme* : si la *société disciplinaire* voulait donner la « lumière » sur « l'homme », le « rendre visible » à partir d'une *différenciation normative* (établir ce qu'il pouvait avoir « clairement » de normal et d'humain, de rationnel et irrationnel), dans les *sociétés de contrôle*, cet *homme* « divisé et multiplié en faisceau » fait disparaître cette *modalité de composition*. « L'homme » *disciplinaire* et *moderne* se dissout comme elle se dissout sa Raison (son foyer anthropologique) et son « temps » : il devient un reste omineux, un spectre qui permet de parler de son propre effacement face à l'*homo ex data, l'homo communicans* ou, dans le pire de cas, comme un *homo materia* (un homme « ontique ») surgi de la réunion des termes qui le *composent*, le traversent, le *divisent*. La *logique du contrôle*, face à d'autres formes de libération a ainsi la particularité de soustraire *l'homme moderne* dans le « cadre du marché », comme une forme de *fétiche*, comme ce qui remplace la machine par son dernier caractère de matière (encore) incréé, ce qui lui assigne un *valeur fétichiste* qui est, justement, la valeur de son imperfection (ou, dans le pire des cas, la valeur de *son humiliation possible*).

Cette disparation de *l'homme* ou du sujet moderne va-t-elle à côté de la disparation de « contreformes » ou de « contre-sujets » ?

Si nous comprenons « l'homme » comme une *positivité* qui émerge de la *compossibilité disciplinaire moderne* (d'une histoire courte) et le *sujet* comme articulation d'une raison symbolique, on peut effectivement affirmer que la *disparition* de l'homme implique celle de *ce sujet*, ou, au moins, des plis par lequel il arrivait à exister. Cependant, la question implique aussi, dans le cadre spécifique du néolibéralisme, une dimension qui nous approche à certaines discussions actuelles : au débat sur la « culpabilité », la « bourgeasité » ou la domination de « l'homme » comme figure, de « l'individu », ou même, du « sujet » comme origine des certains maux. On dit souvent que, parallèlement au mouvement de dissolution de « l'homme », cette figure porte la culpabilité de la bombe, des entreprises colonisatrices, des abattoirs industriels, des camps de concentration. Mais : de quel « homme » ou « sujet » parle-t-on ?

Une première partie du problème réside dans une réactivité à la modernité qui fait l'économie de ses litiges, en se concentrant sur ces effets institutionnels ou sur sa forme supposée achevée. Mais, ce ne sont pas les paysans des petites exploitations ceux qui ont créé les abattoirs, ni les grévistes anarchistes du début du siècle (dont la devise était, justement, « l'émancipation de l'homme par l'homme ») qui ont préconisé la construction de camps de concentration, ni même les mathématiciens ou les physiciens qui ont participé à la création de la bombe qui ont lutté pour fabriquer la bombe au cours d'une histoire qui les a vus, au nom de « l'homme », s'opposer aux horreurs des pouvoirs meurtrières. De même, la confiance en une « masse » (concept traduit parfois en « scientifique », systémique ou messianique, comme « multitude ») évacue aussi « l'homme » et semble parfois renvoyer à des processus « spontanés » (entre déterministes et messianiques) comme si l'on habitait dans un monde informationnel, où l'histoire pèse trop lourd, oblitérant la force d'un *commun à créer* en revenant sur « l'être portant ». Si une *Raison* peut être rendue responsable d'une grande partie des maux des siècles précédents, en évacuant « l'homme » comme figure les pires résultats peuvent être d'oblitérer ces autres mots qui sont souvent utilisés pour éviter de nommer la *modernité qui a gagné*[1490] et c'est l'un des pièges les plus efficaces des pouvoirs présents qui se vantent d'avoir dépassé cette figure, d'avoir dépassé la « métaphysique » en conservant un type de *rationalité* « non-humaine ». En somme, l'impulsion d'un monde « sans homme » ou « sans sujet »[1491], d'un monde qui le décentre dans le cosmos, est peut-être une réponse aux misères de ce qui a été justifié en son nom, mais, dans l'envie de surpasser les défauts de cette figure, on ne peut pas faire économie de la fiction de la *puissance indéfinie*[1492] au centre d'un *espace de litige commun.* Dans le cas le plus modéré, cet effacement apparaît comme n'étant plus centré sur une possible égalité (car elle n'aurait pas de sens n'ayant pas du commun, par exemple, la langue, auquel la rapporter[1493]) et dans d'autres, comme un désir d'un gouvernement qui respecte, gère et

[1490] La critique de la « raison moderne » ou de « l'homme moderne » tend à oublier la contestation de cette figure au sein de la modernité et en particulier du romantisme.

[1491] Il est clair qu'il ne s'agit pas du même phénomène, bien que l'effacement de l'un en termes épistémiques accompagne généralement l'effacement de l'autre en termes épistémologiques.

[1492] À l'exception de la métaphore d'un *surhomme*, ou d'une dissolution de ses misères qui, encore, le suppose.

[1493] Par exemple, la scène politique dans le langage de la parrhèsia cynique ou la voix de la canaille du monde qui fait irruption sont diluées face à l'assignation d'un « monde » qui serait « première ». En termes concrets, la dualité de la langue entre le mot et l'impératif ne subsiste que dans un impératif communicatif, asignifiante, qui ne passe plus par la *parole*, mais, il semble, par *l'information*, une étrange forme de mesure relative aux « sciences ».

ordonne toutes les *différences muettes* par rapport à quelque chose qui soit moins litigieux[1494].

Qu'est-ce que donc, encore, notre *société de contrôle* ?

Inspirés par notre question initiale et par les développements de ces deux chapitres, nous pouvons conclure que ce qui résulte comme le plus caractéristique, c'est un statut différent de l'articulation du *temps/devenir*. Le *temps du contrôle* est celui d'une gestion *rapide* et *responsive*, de l'action *participative* et de la *différenciation encastrée*, du « pilotage » de *la vitesse optimisante* (et du *ralentissement des risques négatifs*), le temps du meilleur « parcours », de la « satisfaction » universelle opposée à n'importe quel *sujet* ou *multiplicité* qui se *voudrait*, sur le plan de la création, relatif à une *affirmation dangereuse*, ou même, *provisoirement constituante*. Les opérations des *contrôlats* sont conçues *sans duration*[1495] et c'est dans ce mouvement qui s'itèrent des *inégalités constitutives* : face à une détermination des *risques* l'organisation *préventive* reconstruit de manière individualisée la tension pour déterminer un espace de décision toujours référé à un danger probable et à une peur constante (une *panique*), et, si « prévenir des risques » n'est pas, évidemment, absurde, la forme de cette proposition dans ce monde s'indexe à certains « risques » et sépare les *préventeurs* d'une *population* à « garder ». Le paradoxe réside dans le fait que dans un monde où la *prévention* règne, même si elle se projette dans des projets « d'utilitarisme à long terme », elle ne s'oppose pas à la « liberté d'investir », à la « liberté d'entreprendre », à la « liberté de circulation des capitaux ». Finalement, le modèle « organisationnel » et préventif échoue également dans son évacuation de la composante « pécuniaire » en faisant perdurer une asymétrie considérée comme innée et des formes utopiques qu'entre le *réalisme* (où le marché est l'architecte et les *managers* ses ingénieurs[1496]) et le rêve d'un nouvel ordre « plus juste », relègue le problème à des autres architectes et ingénieurs d'utopies par le haut. Une utopie de l'ordre idéal est toujours une utopie du pouvoir, un élément qui n'a pas changé par rapport aux « rêves » du pouvoir. Dans le cas de notre *société* ces *rêves du pouvoir* pensent pour

[1494] Cet ancrage au terrain de certains mouvements écologistes contemporains diffère profondément, dans sa définition de la menace ou du problème, de son approche en tant que contre-conduite des années de crise des années 1960 et 1970. Il ne s'agit plus de rejeter la consommation en fonction de ce qu'elle implique d'exploitation, mais de se concentrer uniquement sur cet objet abstrait qu'est la « planète ».

[1495] Une durée par exemple, pour qu'un « sujet » individuel ou collectif, même, comme fiction de soi-même puisse surgir : hors l'interpellation « qui êtes-vous » il ne saurait pas se dire ni *dans les mots d'autres* ni *dans ses propres mots*, dans un monde où les « mots » ne comptent pas.

[1496] Nous reformulons les propos de Lippmann, rappelons, pour un gouvernement d'ingénieurs ou expertes plus que pour des « architectes des utopies ».

certains le *calcul des risques* et pour d'autres la « liberté » de les prendre, pour certains *l'adaptation* et pour d'autres êtres « acteurs des changements », pour certains *l'étude* et le *design des modèles* et pour d'autres le *fonctionnement,* pour certains *théoriser l'organisation* et pour d'autres *êtres sujets/objets de l'organisation*. C'est dans cet espace qu'habite la « différence » permise dont se targuent les technocrates du contrôle et qui précisément, entre la variable capturée et la variable produite, rend nécessaire un travail théorique qui ne penserait pas notre société en fonction d'une relation à un *sujet de normes* ou à une *raison humaine* rémanente face à un *pouvoir* qui agit selon de nouveaux axes et dont la force tendancielle prévoit comme craint Deleuze, Burroughs ou Anders un monde avec *moins d'agence*, moins de création, plus de *communication* et moins de *politique*.

Conclusions de la première partie

Cette partie de notre thèse a présenté les *sociétés de contrôle* sous de différents noms (*de communication*, *préventives*, *des dangers*, *assurantiels*, *d'entreprise, managériales*) afin de construire une esquisse des mécanismes du *pouvoir* et de ses formes de *différenciation*. Au cours de notre analyse, nous avons proposé les technologies *libéro-sécurités* (dérivé en *calcul des risques et des dettes*) comme matrice d'une *normativité variable* ou une *modulation (in)dividuante* et, par la suite, nous avons proposé la *communication* et *l'organisation* comme « axes » ou « objets » qui configurent des *rationalités* et une image particulière de *l'homme*, du *monde*, de l'*histoire*. Finalement, certaines figures liées aux *temporalités de notre société* se sont répétées : l'*adaptation, le temps réel*, la *prévention* et la *synchronisation*. Pour conclure cette partie, nous proposons de revenir vers ces figures afin de récupérer notre question initiale : si notre objectif était de comprendre un « impératif » de « mise à jour » comme signe d'un nouveau type de temporalité, l'analyse de ces figures nous permet d'esquisser des réponses possibles. Puis, dans un second temps, une fois ces figures définies, nous proposons de conclure en revenant une dernière fois aux développements de *Foucault* pour penser le « dehors » du contrôle, identifier des possibles *contre-formes*, des *contre-comportements* ou, encore, des *temporalités hétérogènes* ou des formes d'*hétéronégation*.

Temps continue itératif

Les yeux ne sont pas là, il n'y a pas d'yeux ici, dans cette vallée
d'étoiles mourantes, dans cette vallée creuse[1497]

Dans le Chapitre 3 nous avons évoqué la *discipline du travail industrielle* : *l'horloge standardisée* et la *rationalisation du temps* ont entraîné un changement du métabolisme social à partir du désencrage aux temps naturels, à des formes de travail coordonnées par les cycles vitaux, au jour et la nuit, aux phénomènes physiques, à la cuisine, aux marées. Puis, nous avons vu comment le *temps industriel* moderne s'est modelé selon une séparation avec un « temps libre » souvent soumis au « bon usage » mais qui persistait « divisé » du temps productif gouverné par l'horloge. Troisièmement, nous avons défini le temps disciplinaire dans le Chapitre 1 à partir d'un *champ d'avenirs* comme un *temps segmenté* par des espaces d'enfermement et des forces centripètes qu'au

[1497] Elliot, *The Hollow men* (1925). Disponible en ligne.

niveau *affectif*, se traduisait, subjectivement en *promesse/peur* de « ne plus être ». Finalement, ce temps a activé aussi des *contre-conduites* et de *contreformes temporelles* : le brouillage des machines ou de chaines cordonnées, le sabotage des horloges de l'usine, l'utilisation des espaces et des moments pour faire des activités non prévues ou même, des modèles disciplinaires « alternatifs » sont des exemples. Dans la même ligne, ce nouvel ordre du temps a changé une perception qui a trouvé dans l'art une sorte de réunion heureuse[1498] propulsée par un essai de maitriser ce *milieu* crée par la *société industrielle moderne et disciplinaire*. La première caractéristique du temps dans les *sociétés de contrôle* découle de la disparition de la *temporalité disciplinaire industrielle moderne*, de ses *segmentations* et *divisions*, et donc, de la valeur des *contre-formes* face à un nouveau type de *normativité (temporelle) variable* marquée par le *temps du marché* et sa *continuité*. Dans notre travail, nous avons parlé de ce phénomène selon différents aspects : dans le chapitre 2, nous avons présenté le *continuum communicatif* comme un espace marqué par la *simultanéité* et, avec Simondon, nous avons introduit le *choix continu* (propre au *mode de vie oscillatoire*) comme forme d'action subjective opposé à la *décision*. Puis, nous avons parlé d'un *continuum de différenciation* des espaces *libéro-sécuritaires de modulation* par opposition au modèle du *moulage*. Finalement, nous avons parlé des *technologies managériales* concentrées sur la *préparation* et *l'adaptation continues* pour permettre de s'accorder à un nouveau type de travail « par missions ».

Pour nous rapprocher de la *continuité* du temps du contrôle et penser ses caractéristiques, nous pouvons ainsi nous appuyer sur la proposition de Jonathan Crary[1499] qui conçoit notre monde comme marqué par un *régime continu* (*de production*) *24/7*[1500], résultat de la tentative du capitalisme (ou du *managérialisme*) de conquérir[1501] une des

[1498] Comme dit Mumford avec élégance sur les tableaux de Turner : « L'œil, privé de la lumière du soleil et de la couleur, découvre un nouveau monde dans le crépuscule, le brouillard, la fumée, les distinctions de tons. La brume de la ville-usine exerçait sa propre magie visuelle : les corps hideux des êtres humains, les usines sordides et les tas d'ordures disparaissaient dans le brouillard, et à la place des dures réalités que l'on rencontrait sous le soleil, il y avait un voile de lavandes tendres, de gris, de jaunes nacrés, d'images nostalgiques et de couleurs » Mumford, *op cit*, p.322.

[1499] Auteur auquel nous avons brièvement fait référence dans plusieurs passages du chapitre 3 de cette thèse.

[1500] Définies comme : « une inscription généralisée de la vie humaine dans une durée sans pause, définie par un principe de fonctionnement continu. Un temps qui ne passe plus, un temps hors cadran. Au-delà de sa vacuité, l'expression figée "24/7" exprime une redondance statique qui élude tout rapport avec les textures rythmiques et périodiques de la vie humaine. » *Op. Cit.,* Pos 301-308.

[1501] Crary considère que le capitalisme se définie par l'occupation tendancielle de tous les espaces : après la transformation de tout « besoin » en marchandise (marqué par l'inscription des « besoins » en appareils comme dit Anders), la précédente plus récente serait la marchandisation de la sexualité.

limites humaines : le « sommeil »[1502], métaphore de la coupure ultime de ce qui reste[1503] comme un *temps autre*.

Quelles sont donc les caractéristiques de ce *régime* selon Crary et pourquoi pouvons-nous l'articuler à partir du *contrôle* ?

D'abord, ce type de « continuité » est marquée par une obligation de « disponibilité totale » que Crary compare au « mode veille » des appareils. Notre société permet de travailler et de consommer en permanence,[1504] mais aussi, elle superpose les deux temps[1505] dans une *continuité* qui demande de la « disponibilité » afin de faire tourner l'*économie concurrentielle pour l'attention* et *les actions,* car, rappelons, *faire agir* est une manière de « produire ». Le temps du *régime 24/7* peut ainsi être compris comme *continu* dans un sens littéral : ni le monde ni les sujets dont *l'attention est demandée* sont supposées avoir une *pause* (il n'y a pas de « mode off »[1506]) ce qui évacue le modèle des *segments productifs* séparés par des *interstices improductifs*[1507] : il n'y a plus d'horaires de fermeture et donc, il n'y a plus de communauté simultanée de dormeurs. Puis, au niveau de *l'attente*, parce qu'il n'y a plus des *rythmes*[1508], la *continuité* supprime, dit Crary, *l'évènement* (compris comme un silence, une coupure) tant dans le sens d'une *suspension anticipée* comme d'une *suspension à venir*. En effet, *l'impératif de disponibilité* suppose, plus que des *coupures* (tel qu'un *moment tragique* de bifurcation) de « surprises »[1509], des « réponses », des « réactions ». Crary affirme ainsi

[1502] Cependant, le sommeil serait évidemment difficile à « coloniser ». Comme le montre l'auteur à l'aide de différents exemples, tant du point de vue biologique que des expériences comportementales, nous devrions dormir, car ne pas le faire tue rapidement une personne.

[1503] Dans ces mots ironiques, dormir serait dans notre société une question de « losers ».

[1504] Dans les mots de Crary, le monde devient « un lieu de travail continu ou un centre commercial ouvert en permanence, avec ses choix infinis, ses tâches, ses sélections et ses digressions. » *Ibidem*, pos. 612.

[1505] Ce qui donne une résolution à un vieux problème intrinsèque au capitalisme et son extension : créer, à côté de l'augmentation de la production, du « temps libre » pour la consommation

[1506] *Ibidem*, pos 822 – 828

[1507] Le *management* étendu au « temps libre » est un exemple concret de ce mouvement. Rappelle que pour Taylor, la rationalisation et la gestion des loisirs est un moyen « médical » d'améliorer les performances au travail, ce qui l'amène à soutenir que la gestion scientifique et l'État peuvent établir certaines alliances.

[1508] Pour poser un exemple de l'auteur : « Si l'on disait par exemple "24/365", (…) on exprimerait alors (…) l'idée d'une temporalité longue dans laquelle un changement peut advenir, où quelque chose d'imprévu peut se produire. » *Ibidem* pos 1024 – 1042.

[1509] Nous pouvons l'illustrer avec une phrase que Virilio attribue à Hitchcock : « Contrairement à ce qui se passe au cinéma, il n'y a pas de temps pour le suspense à la télévision, il ne peut y avoir que de la surprise. » ». *La machine de vision.* Paris : Galilée, 1976. En effet (ce n'est pas une nouveauté de le dire) le *suspense* du réalisateur ne fonctionne pas grâce à un twist, grâce à un tour de magie final (dans le style, par exemple, de Shyamalan), mais parce que dès le début l'étrangeté est donnée : la réalité est déjà déstabilisante). L'incapacité à suspendre peut-être lue à partir de cette analogie : suspendre, c'est permettre à l'étranger d'émerger dans la vie de tous les jours.

que ce monde est en état « d'insomnie » ou de « transition permanente »[1510] et il identifie cet état comme une forme *d'aliénation*[1511] parce qu'il serait impossible de s'arrêter pour se *familiariser*[1512] avec le présent : face aux *demandes d'adaptation* et de *nouvelles réponses,* le temps de la *décision* est évacué par le « choix ». En somme, la *continuité* du *régime 24/7* se définit, d'abord, comme une *actualité récursive* qui annule le *présent*, mais aussi, comme une temporalité étrangère à la *chronostructure disciplinaire* où les « segments » déterminaient (même si, pauvrement) des cycles, des passages, un type de continuité sous la forme d'une *progression/régression* sur une ligne.

Deuxièmement, la *continuité* décrite par Crary est, plus *qu'uniforme*, *itérative*. La configuration *responsive* des *actions*, la capacité à travailler ou à consommer tout le temps ne fonctionne pas par *l'homogénéisation du temps,* mais par accumulation et prolifération des actions/réponses (par ces « choix » soumis à la concurrence pour l'attention) et c'est ainsi que ce *régime* se présente comme le couronnement, plus que de la *répétition*, de l'*itération*[1513] : les différentes « activités » répondent à un impératif de *réagir* qui ne permet pas de *recommencer*. Le temps *24/7* détruit ainsi le temps *quotidienne*, entendu, encore, comme une *re-presentation* des éléments qui seraient capables de devenir *étranges*[1514] : « l'itération » fabrique un mode particulier d'oubli.

Finalement, parce que la *durée* n'est pas ancrée à un *sujet-objet* identifié ou à un rythme fixe comme point d'indexation, le *temps itératif* est vécu comme une forme de *contrôle* qui *divise* et *immobilise*[1515] : les *appareils* de notre *société* sont des répéteurs

---

[1510] Dans ces particulières définition : « l'insomnie est l'état dans lequel les activités de produire, de consommer et de jeter s'enchainent sans la moindre pause » *Ibidem* pos 908.

[1511] Semblable au second type d'aliénation qu'introduit G. Anders (proche du *fétichisme*) marquée par les appareils qui, en agençant l'action humaine dans les produits, les font passer pour des « besoins » en séparant ainsi l'homme d'un rapport au monde comme « manque ».

[1512] Dans les mots de l'auteur : « Pour une vaste majorité de gens, le rapport perceptif et cognitif aux technologies de la communication et de l'information continuera à être vécu comme une aliénation et une diminution de leur puissance d'agir, ceci en raison de la rapidité de l'émergence de nouveaux produits et des reconfigurations arbitraires de systèmes entiers. Ce rythme intensifié empêche de développer la moindre familiarité avec un dispositif donné. » *Ibidem*

[1513] L'itération peut être comprise à travers l'élégante image d'Anders du travail à la chaîne (transposée, dans notre cas, à cette nouvelle forme de l'attention « fragmentée ») : « une série que les souffles de celui qui respire (et qui, alors qu'il respire sans arrêt, ne sait jamais à quel souffle il en est). Les répétitions cessent alors d'être ennuyeuses-ce qui ne signifie pas qu'elles deviennent intéressantes, mais seulement qu'elles deviennent atemporelles, si atemporelles que celui qui travaille mécaniquement est souvent surpris par l'arrêt du travail puisque, privé de tout repère temporel, il a le sentiment d'avoir commencé à l'instant, tout comme celui qui sort d'un sommeil sans rêves est souvent persuadé qu'il vient juste de se coucher. *» L'obsolescence de l'homme*, Tome I, *Op cit*, p.112.

[1514] C'est le sens même de « l'étrangeté » en tant que stratégie, pour revenir au répétitif ou au familier afin d'en découvrir le secret ou de le défaire, comme le propose Chklovski. *Cf, l'art comme procédé*. Paris, Allia : 2008.

[1515] Crary utilise ce terme dans le sens foucaldien bien qu'il se réfère à un phénomène complètement différent, le comprenant plutôt comme ce que nous lisons comme *contrôle*. La télévision, par exemple, est pour Crary un appareil destiné à « discipliner » parce que « on pourrait dire que, dans les années 1950 et 1960, la télévision a introduit dans l'espace du foyer des stratégies disciplinaires forgées ailleurs. En dépit des modes de vie plus déracinés et plus mobiles

d'un « mot d'ordre » (rester toujours dans *cette temporalité*[1516]) qui finit par produire une *division sociale* parce que ces activités *itérées* sont, finalement, relatives à une temporalité « individualisé »[1517]. Et, comme variation de cette « immobilité » divisant, l'impératif de « continuer » répond ainsi aux appels au freinage par la dénonciation d'arrierisme, du conservatisme[1518] ou du luddisme[1519] : le *régime 24/7* a une forme temporelle qui *divise* par une paradoxale immobilisation sur le plan des temporalités ; qui *divise* les individus entre eux, qui *divise* l'individu en soi en *interfaces pour réagir* et, finalement qui relègue l'appel à un frein à une entreprise destructif à l'encontre de la multiplication de « choix », car la *continuité* du régime comme destin révélé se conforme, encore, comme *réalisme*.

Que pouvons-nous conclure de cette première *figure du temps* ?

Le temps *continu*, *brisé* et *itératif* des *sociétés de contrôle* n'établit pas ni un temps *segmentarisé*, ni un temps *homogène* comme s'il s'agissait d'une condamnation à faire toujours la même chose. Il introduit, plutôt une « condamnation » sous la forme d'une nouvelle *chaine de montage* : il faut faire « ce que l'on veut » et c'est précisément la non-homogénéité (qui n'est pas non plus ni hétérogène ni répétitive) qui produit dans la continuité de ce « travail » demandé des « revenus ». « L'homogénéité » de cette continuité dérive ainsi du fait qu'on doit réagir « à chaque instant » de manière différente dans une temporalité marquée par l'*absence de durée* : c'est un *temps ubique* qui évacue l'horizon du répétable par *l'itération*, car il n'y a jamais de limite pour que la *durée* se transforme en variation, *représentation* ou même, en *déjà vécu*. En somme, c'est un temps qui atrophie la mémoire parce qu'on ferme le temps d'une *virtualité* qui s'ouvre par les interstices d'une durée qui incarne la ré-création. Ensuite, du fait de la coexistence de tous les *appareils* qui revendiquent une *vision* et une structure réactive, ce régime constitue un temps « brisé ». Comme l'a bien vu McLuhan ou Burroughs[1520] (ou, Baudelaire[1521]), du

---

qui se développèrent au sortir de la guerre, les effets de la télévision furent anti-nomadiques : les individus sont cloués sur place, séparés les uns des autres et vidés de toute efficacité politique. » *Ibidem*, pos 1045 – 1112.

[1516] Un constante *quieta non movere* opposé au *nomadisme temporel*, dit Crary.

[1517] Dans ces mots : « (…) il ne faut pas simplement concevoir le régime *24/7* comme un temps homogène et uniforme, mais plutôt comme une diachronie mise hors circuit ou laissée à l'abandon. » *Ibidem*, pos. 929.

[1518] Comme dans l'exemple d'Anders.

[1519] Comme dans le cas de Zuboff.

[1520] Et plus tard, l'a diffusée John Berger dans son excellent *Ways of seeing*, compilé sous forme de livre (Londres : Penguin, 2018).

[1521] Par exemple, un passage célèbre de *Mon cœur mis à nu*, publication posthume des écrits de Baudelaire, on lit comme suit : « Il est impossible de feuilleter une gazette de n'importe quel jour, ou mois, ou année, sans trouver à chaque ligne les signes de la plus effroyable perversité humaine, en même temps que les plus étonnantes vantardises

magazine de variétés à *TikTok*, dans le même espace-temps où coexistent des images des guerres, des publicités de rêve, des conseils pour cuisiner, le tout s'aplatit en un continuum qui définit un type de perception différente des autres modalités introduites par des appareils plus anciens. En effet, différemment du cinéma (une expérience collective d'un objet temporel pensé du début à la fin) ou d'une télévision ou d'une radio qui a fonctionné par la création d'un public simultané (qui se sait simultané), le temps brisé surgit de différencier les « contenus » par personnalisation. C'est à partir de ce point que, poursuivant le mouvement de l'art moderne (pour revenir à la référence au début de cette section) le *collage* s'est couronné comme l'investigation du temps « brisé »[1522], mais, comme nous l'avons dit par rapport à Burroughs, le *cut-up* est donné à détruire la *structure temporelle du contrôle*[1523] afin de restaurer à une forme *de hasard*. Nous pouvons ainsi penser que *médiatisée* par les *appareils* adaptatifs qui rivalisent pour attirer l'attention, la valeur ne serait pas intrinsèque au collage comme forme, mais à son action sur le *medium* qui le présente dans un *cadre* paradoxalement *prédictif*[1524]. La proposition de Burroughs se centre sur une forme d'art *sous-terrain*, voire *guérillera*, pour échapper à la remise sur la « bande magnétique » du monde tant que le temps « brisée » a la particularité de ne pas partir d'une nouvelle façon d'opérer avec les images dans le temps, mais d'opérer avec un mode perceptif produit qui désactive des objets temporels plus anciens et des stratégies de sabotage déjà classiques. Finalement, nous pouvons penser le *régime temporel de continuité* comme une sorte de *Playground* : comme dans les « jeux

---

de probité, de bonté et de charité, et les affirmations les plus éhontées de progrès et de civilisation. Chaque journal, de la première à la dernière ligne, est un tissu d'horreurs. Guerres, crimes, vols, impudences, tortures, crimes des princes, crimes des nations, crimes des individus, une ivresse d'atrocité universelle. Et c'est avec cet apéritif dégoûtant que l'homme civilisé accompagne son repas du matin. Tout dans ce monde suinte le crime : le journal, le mur et le visage de l'homme. Je ne peux pas comprendre comment une main pure peut toucher un journal sans être pris d'une convulsion de dégoût ». *Mon cœur mis à nu*, fragment XLIV, dans *Œuvres complètes*, tome I. Gallimard : Paris, 1975 [1887], p. 683.

[1522] Et que le travail sur des objets dissemblables apparaît comme celui du poète qui synthétise des fragments séparés du monde en un objet « unique » né de la tentative de rassembler le *wasteland.* Rappelons une belle phrase d'Elliot sur les poètes métaphysiques anglaises (et comme on le découvre dans son analyse qui s'applique à Baudelaire) : « Lorsque l'esprit d'un poète est parfaitement équipé pour son travail, il amalgame constamment des expériences disparates ; l'expérience de l'homme ordinaire est chaotique, irrégulière, fragmentaire. Ce dernier tombe amoureux, ou lit Spinoza, et ces deux expériences n'ont rien à voir l'une avec l'autre ni avec le bruit de la machine à écrire ou l'odeur de la cuisine ; dans l'esprit du poète, ces expériences forment toujours de nouveaux ensembles. » T. S. Eliot, « Review of Metaphysical Lyrics and Poems of the Seventeenth Century : Donne to Butler ». Oxford : Clarendon Press. London ; Milford) in the Times Literary Supplement, October 1921. Disponible en ligne.

[1523] Rappelons, chez Burroughs, c'est le travail de l'escadron *Rimbaud*, *Becket* ou *Shakespeare*.

[1524] Les algorithmes qui guident les passages d'un « contenu » à un autre canalise littéralement cette prédiction. Nous pourrions ainsi douter que cette « forme » artistique, ainsi que les tentatives de suspendre le monde comme *happening* puisse effectivement échapper à la capture d'un monde déjà fonctionnant par la « surprise ». La tragédie, justement, n'est pas « surprenante », mais que sa *suspension du temps* provient d'un moment qui récupère son mystère dans le passé.

vidéo à monde ouvert » (sorte de *simulation* de notre société) l'on peut toujours « mettre à jour » les « objectifs », ajouter des missions, des fonctionnalités, soumettre les joueurs à une compétition infinie[1525] et à une demande d'attention infinie, car le jeu « continue » même si on n'est pas en ligne. Contrairement aux anciens modèles de jeux classiques, analogues au *modèle disciplinaire* du passage des « écrans », ces jeux ne se terminent jamais et n'ont pas une « narration » concrète, mais leur temps s'étend pendant qu'il y a des gens qui continuent à jouer. La particularité du *contrôle* serait ainsi, de « créer » ce monde interactif et total dans lequel il rend impossible la suspension du jeu ou la mise en pause : un *no man's time* (dans les mots de Virilio) que par la continuité autonome expulse toute tentative, individuelle ou collective d'arrêter ce jeu qui « nous joue » même « si nous ne le jouons pas »[1526].

Temps réel et actuariel, vision machinique, regard

Tout regard attend d'être regardé en retour[1527]

La soudaine multiplication des « points de vue » n'est donc que l'effet d'annonce de la toute dernière globalisation : celle du regard, de l'œil unique du cyclope qui gouverne la caverne[1528]

La deuxième caractéristique de la *temporalité du contrôle* découle d'un autre élément nommé à plusieurs reprises dans cette première partie : *le temps réel*. Nous avons parlé de *temps réel* par rapport à *l'interface*[1529], puis, pour décrire les *dispositifs libéro-sécuritaire*s et leur *régulation environnementale* et finalement, pour parler du *calcul des dettes et des risques,* du *capitalisme de surveillance* et de l'*économie de l'action*. En termes concrets, l'expression désigne en informatique les calculs dynamiques, dont les résultats, ne remettent pas à des donnés préenregistrés[1530] sinon à la capacité de simuler à chaque fois à partir du matériel l'image résulte des calculs effectués à chaque moment. Dans un second sens, le *temps réel* est un raccourci pour parler de la vitesse et des calculs, dont les résultats sont émis presque simultanément aux entrées de données, ce qui affecte

[1525] Par l'introduction, parfois, d'une monnaie du « jeu » ancrée à la monnaie réelle qui soumet les jeunes à un sort de pré-marché.

[1526] Nous reprenons la phrase d'Anders.

[1527] Benjamin, *Baudelaire*, *op cit*, s/d.

[1528] Paul Virilio, *La bombe informatique*, Paris : Galilée, 1998, p.29.

[1529] La *stimulation* est provoquée par un *média* qui crée notre corps d'affects simultanément à la transmission : en somme, c'est un processus de *transduction* (la transmission *informe*).

[1530] C'est, par exemple, le principe d'une cinématique en *temps réel* dans un jeu vidéo. Un autre exemple très simple de calculs en *temps réel* est ce qui fait un véhicule autonome : si la machine ne simule pas bien les éléments, elle provoque un accident. Finalement, un dernier exemple est le calcul des transactions monétaires, qui dépendent d'une synchronisation aussi rapide que possible pour éviter les fraudes.

l'ensemble du système, l'actualise et permet la continuité des échanges. Nous pouvons ainsi penser que le *temps réel* est relatif à une forme de « vision » des machines construite sur la base d'une *vitesse*, afin de saisir ce qui est pertinent pour l'action ou pour produire une simulation auto-correctrice.

Comment définir alors les caractéristiques de ce *temps réel* qui fonctionne dans de différents appareils, types de calcul, formes de contrôle ?

Le *temps réel* se caractérise, d'abord, parce qu'il n'est pas « représentatif », car la « représentation », au sens classique, a besoin d'un écart et d'une transformation et, pour les *dispositifs de calcul et transmission*, ce qui est vu coïncide avec ce qu'on voit du point de vue des actions. Par exemple, les *dispositifs* de mesure des *risques/dettes* ne fonctionnent pas nécessairement selon une *identification représentative*[1531] sinon sur la base d'une *modélisation* définie par sa capacité fonctionnelle. Puis, la *transmission en temps réel* s'appuie, c'est plus évident, sur la même capacité : on *présente*, phénomène travaillé depuis des années par la philosophie des médias que l'on peut comprendre, dans le cadre de notre travail, à partir du *lien direct* avec le c*orps en interface*. Agir par *interface* n'est pas liée au fait que ce qui est « présenté » soit « vraie » ou « faux », ce n'est pas une traduction des faits en images, mais *ce qui est transmis* (comme dans le cas des « mots d'ordre » de Deleuze) est déjà relatif à une structure *d'affects propre à la transmission*. Le premier sens du *temps réel* consiste ainsi à supposer que le « monde » tant du point de vue de la « vision » comme de la « transmission » peut coïncider avec ce que Zubboff appelle *simulation* (le résultat de la modélisation) : une sorte « d'image temporelle du monde » défini, plus que comme une « carte » qui représente, par un *instrument* qui le produit, car ce sont les *calculs fonctionnels* et son adaptation au regard qui « voient » et « font voir »[1532].

Puis, le *temps réel* peut être compris, pour reprendre la métaphore du *panoptisme*, comme le résultat de projeter une nouvelle *lumière* sur le monde : comme une extension de la *lumière électrique*[1533] étendue aux « détails » que les machines d'information

[1531] Les actions *en temps réel* sont *ad hoc* parce que les *dispositifs sécuritaires* partent du principe qu'il est plus efficace d'agir que de ne pas agir (même si l'action consiste à « ne pas agir »).

[1532] Comme le souligne Ricardo Viscardi, reprenant les propos de Virilio, « ce n'est pas la carte qui définit l'itinéraire, mais le véhicule ».

[1533] Crary identifie la lumière électrique avec le rêve sécuritaire de la modernité et conclu : « en ce sens, l'avènement triomphal d'un monde 24/7 représente l'accomplissement de ce vieux projet, mais avec des bénéfices et une prospérité qui profitent avant tout à une élite globale au pouvoir. » *Ibidem*, pos 2048.

maintenant « visionnent ». Pour le dire avec une autre métaphore, la *vision* des *dispositifs* devient une sorte de *vision aérienne téléarchique*[1534] (proprement sécuritaire et guerrière[1535]) : *l'information* en tant que « quantité » produite ou extraite se présente comme *visibilité* qui *totalise l'espace*, encore, d'un point de vue *fonctionnel.* Les *expériences* que ce nouveau type de *vision* peut « réaliser » deviennent ainsi tant chirurgicales que totales par opposition aux mécanismes d'étude des phénomènes partant des axiomes préalables et des espaces « fermés »[1536] : loin de la mécanique surgie du « design de l'expérience » moderne, dans l'ordre *fonctionnaliste*, aucune donnée ni effet n'est, a priori, inutile, parce que ce qui compte c'est la production d'un effet ou une action. En somme, le *temps réel* fonctionne par la supposition d'un « d'œil » capable de *voir pour agir et en agissant* : une lumière qui n'a pas besoin de conditions contrôlées ou d'axiomes descriptifs, car l'objectif n'est pas de « décrire pour agir », sinon *d'agir pour contrôler*.

Finalement, le *contrôle* des *espaces de communication libéro-sécuritaires* rend compte d'un phénomène propre à la *vision* dans sa relation avec le *regard* de « ceux » qui sont *visionnés*. Anders, dans son premier tome de *L'obsolescence de l'homme*[1537], parle de ce phénomène d'un point de vue métaphorique : le monde est peuplé des « regards »[1538] des objets et inclut un « ça » ou un « on » qui dérive du *coram machinique*[1539] qui nous *juge*. Autrement dit, le monde des *appareils* est toujours une sorte *d'espace de rencontre* que, comme extension du *fétichisme*, nous soumet à des *affects* à partir de la comparaison avec ces objets. La *vision totale* du *temps réel* incarne ainsi, littéralement, ce propos

[1534] Une surveillance continue telle que dans d'un circuit des caméras ou de drones sur un territoire produit une forme de *téléarchie* (gouvernement dans la distance) dans les mots de Grégoire Chamayou dans *Théorie du drone*.

[1535] Il s'agit d'une vue « aérienne » comme une tentative de contrôler l'ensemble du champ de bataille. On peut penser par exemple au système SAGE, le premier système de modélisation radar aéroporté développé dans les années 1950. Alliez et Lazzarato montrent, à travers Desportes, comment cette modélisation est un paradigme efficace de la guerre : « Ce qui semble apparaître, particulièrement dans l'armée de l'air, c'est un renouveau de cette sorte d'approche scientifique, analytique qui a tellement contribué à l'échec. Il y a deux ans, un officier général de rang élevé de l'armée de terre annonçait aux étudiants du Collège que "la numérisation du champ signifiait la fin de Clausewitz", en d'autres termes, que la technologie des ordinateurs et des communications moderne éliminerait le brouillard et la friction sur le champ de bataille de demain » Vincent Desportes cité dans Alliez et Lazzarato, *op cit*, p.354.

[1536] Rappelons les mots de Foucault sur le *panoptisme* : « Côté laboratoire, le Panopticon peut être utilisé comme machine à faire des expériences, à modifier le comportement, à dresser ou redresser les individus. » *SP*, p.205. On pourrait considérer que la surveillance comportementale fonctionne comme tels « laboratoires », mais il ne s'agit pas d'expériences contrôlées, elles doivent être menées dans un contexte « naturel », de la même manière que les dispositifs de sécurité. Ces manières empiriques de faire de la science et d'expérimenter avec des objets, des ensembles ou des individus continuent bien sûr d'exister, mais elles sont désormais confrontées à un travail sur les données qui est capable d'analyser les processus sans les encapsuler.

[1537] *Op cit.* p.79 — 83.

[1538] Le *regard* n'est pas équivalent à la *vision* parce qu'il « présuppose un regard qui regarde le regard ». Le *regard* implique que l'on soit regardé (alors que la *vision* d'une machine non).

[1539] Un « être en présence de ».

d'Anders, d'abord, par la capacité des *appareils* à affecter le fonctionnement du phénomène observé (dans le cas d'un homme, de manière comportementale), mais aussi, par la capacité de capturer et affecter *l'action du regard lui-même*. En d'autres mots, le résultat est, comme dit Crary (proche d'Anders), une perte de pouvoir du *regard* qui résulte du travail des appareils de *gestion du regard,* mais, aussi, de la conscience de ce *être en présence du regard des machines* qui redevient un regard sur « soi » comme « ça ». En somme, la « lumière du pouvoir » ne fonctionne pas comme la lumière blanche qui penche sur une table de dissection et que nous pouvons identifier avec le *panoptisme*, sinon comme une « lumière qui obscurci »,[1540] car le « réseau d'observation permanente » du présente[1541] n'est pas « un laboratoire infini », mais un espace de *domestication du regard* qui se rend, pour agir, opaque. Le « permanent » consiste à capter le regard, à l'intégrer, puis à lui conduire pour « réduire la contingence »[1542] et la *vision fonctionnaliste détruit* ainsi la capacité de regarder par la force d'un désir d'imitation[1543], parce qu'elle incarne une *vision unique* qui surgit de l'interaction constante des sujets face à une *vision régulatrice du regard*[1544].

Comment alors résumer le caractère de ce *temps réel* et sa *vision* ?

Tout d'abord, ce « temps » propre aux *appareils* comprend la *réalité* comme la capacité de « visionner » et « transmettre » (ou « véhiculer ») : l*'espace de communication libéro-sécuritaire*, son extension, surgit comme une modification qualitative de *l'espace-temps* parce qu'il rend possible « d'obtenir des informations » à partir des grands

---

[1540] Ricardo Viscardi fait cette observation par rapport à une phrase de Pascal (« trop de lumière obscurcit »), p.25.

[1541] Expression que Crary reprend de *SP*.

[1542] Comme nous avons signalé c'est la tâche propre des formations du *savoir-pouvoir* postmodernes de *domestiquer la contingence* emparée à un principe de « nécessité de la contingence contrôlée ». C'est le principe fonctionnel de l'économie comportementale ou de la *gestion des risques.*

[1543] Dans les mots de Crary : « Puisqu'il ne saurait y avoir de lumière que fonctionnelle, toute autre forme de luminosité est dévastée : le fonctionnement 24/7 participe en cela d'un vaste processus d'incapacitation de l'expérience visuelle. Cela correspond à un champ omniprésent d'opérations et d'attentes auquel nous sommes exposés et où notre activité optique individuelle est convertie en objet d'observation et de management. Dans ce champ, on n'a plus accès ni à la contingence ni à la variabilité du monde visible. » *Op cit*, pos 2100.

[1544] Nous opposons *vision* et *regard* dans un sens proche de celui de Paul Virilio (*La machine de vision*. Paris : Galilée 1988). Le terme dérive des *machines de vision* concrètes, mécanismes autonomes qui contrôlent la production industrielle en « voyant ». Les machines de vision seraient, selon Virilio, « destinées à voir, à prévoir, à notre place ; des machines de perception synthétique capables de nous supplanter dans certains domaines, dans certaines opérations ultrarapides où nos propres capacités visuelles sont insuffisantes du fait de la limitation, non plus de la profondeur de champ de notre système oculaire comme c'était le cas avec le télescope, le microscope, mais du fait de la trop faible profondeur de temps de notre perspective psychologique » (*Op cit*, p.28). Virilio conclut ainsi : « Le paradoxe logique est finalement celui de cette image en temps réel qui domine la chose représentée, ce temps qui la fait entrer dans l'espace réel. » *Ibidem*, p.31. Pensons par exemple à la façon dont le fait de citer des statistiques, d'être « plus au courant » ou simplement d'analyser les détails des photos imite ce sens technique du regard qui cherche dans chaque détail, comme la machine qui isole les données, une vérité cachée comme si l'image technologique ou informationnelle du monde enfermait des secrets.

ensembles à taille variable (des foules, des molécules, de gènes, de comportements et surtout, des interactions) en condensant la « vision » de l'espace-temps sur un *univers* reconstruit sur la surface des connexions, des mesures, d'un réalisme qui se manifeste par la capacité de le *simuler*. Ce type de *vision* incarne ainsi une compréhension du temps qui est orientée par le *fonctionnalisme* : il ne s'agit pas de *décrire* pour comprendre ou, encore, pour *représenter*, mais pour *adapter* la réponse aux contingences selon les résultats souhaités[1545]. En somme, plus qu'un temps « actuel », c'est un temps *actuariel*, puisqu'il relève du résultat d'un calcul orienté vers son effet. Deuxièmement le *temps réel* opère un changement dans *le regard de celui qui regarde,* car *l'observation permanente* régule les regards et, si l'on peut évidemment toujours « regarder ailleurs », l'économie de la captation et de la correction encastre le champ de vision dans un plan de concurrence omniprésente pour le dompter ou obtenir une plus-value. Ce *temps réel* du regard est ainsi projeté et doublé à partir de la perception de cette « vision qui nous regarde » que l'on imite : voir la « réalité » de manière utilitaire se dilate parce que c'est ce que font les objets qui nous entourent, suivant la proposition d'Anders. Finalement, dans son sens le plus simple, comme en informatique, le *temps réel* suppose une horloge détachée des temporalités « humaines modernes » par sa rapidité : c'est *une forme d'asservissement (machinique) temporel* à *une unité de contrôle*, à une *horloge maître asignifiante*. En somme, le *temps réel*, le temps de la *vision/transmission*, est toujours « plus rapide » que le *regard* et c'est précisément cette caractéristique ce qui nous permet de passer au point suivant.

Vitesse et in-médiation

> *J'ai passé quelques années parmi les chauffeurs. Les chauffeurs se transforment en fonction de la puissance des moteurs dans lesquels ils voyagent. Le moteur de plus de quarante chevaux détruit l'ancien moral. La vitesse éloigne le conducteur de l'humanité. Démarrez le moteur, appuyez sur la pédale et vous êtes hors de l'espace, alors que le temps semble n'être mesuré que par le tachymètre. La voiture peut rouler à plus de cent kilomètres à l'heure sur la route. Mais à quoi sert cette vitesse ? Elle n'est nécessaire que pour un poursuivant ou un fugitif. Le moteur entraîne l'homme dans le crime*[1546]
>
> *La meilleure chose, c'est quand tu réalises que tu peux faire rentrer une tente entière dans la valise, des centaines et des*

[1545] Nous pourrions penser, comme le font plusieurs auteurs (Virilio ou Chamayou, par exemple) que le *temps réel* est le temps d'un pragmatisme proprement militaire dont la « vision » est donnée à la cueillette des détails pertinents pour une action

[1546] Chklovski. *Zoo ou lettres qui ne parlent pas d'amour.* Paris: p.24.

centaines de costumes, comme je fais rentrer la musique dans le temps quand je joue[1547]

La circulation est un exode mondial[1548]

Plusieurs aspects du *contrôle* trouvent un point de rencontre dans la *vitesse* : la *modulation* peut être compris comme la *vitesse* de contrôle du *processus d'individuation* ; le *calcul des risques* est voué à ajuster *rapidement* le *parcours* probable, le *management* se concentre sur *l'efficacité* comme *vitesse adaptative* au marché et, comme nous venons de voir, le *temps réel* peut être compris comme le temps d'une *in-médiation* fondée dans une vitesse qui rend la transmission ou la simulation presque simultané. Puis, dans un sens plus général et historique, notre monde est marqué par une *accélération* (compris aussi, comme changement rapide de direction) qui radicalise le mouvement de destruction du « temps humain » initié par la modernité[1549] : la *vitesse* est le signe d'un processus longue marqué par la prolifération de la nouveauté itérée, par un *public* (qui est toujours « nouveau public ») avide d'interactions, par les polémiques et les choix des médias, par la production et de la circulation sans limites, par les voyages d'affaires et les conférences en ligne, par le bateau qui connecte les continents ou qui répand les maladies. Mais, nous pouvons aussi penser à cette *vitesse* plus que comme un phénomène industriel comme ce qui incarne un type de *pouvoir*[1550]. En effet, si la *vitesse* peut être lue comme dérivation de l'impératif d'accélération productive (comme le souligne Mumford dans un beau passage[1551]), elle peut être comprise dans une histoire générale comme un problème

[1547] Julio Cortazar, « El perseguidor ». *Las Armas secretas*, 1959. Disponible en ligne. Dans l'histoire, dédiée à Charly Parker, sa version fictive, Johnny, fait une analogie entre un voyage souterrain et le *bebop*. Le métro comprime le temps parce qu'il permet de traverser différents lieux et, par analogie, le bebop permet « d'enfermer » plus de musique dans un espace réduit, contraint par la propre compression du temps musical selon le schéma des enregistrements industriels et des courtes performances typiques des années 40. En somme, la vitesse est pour Johnny comme un véhicule, une analogie que nous verrons dans son déroulement littéral dans ces paragraphes.

[1548] Negri et Hardt, *Empire, op cit.* p.455.

[1549] Compris selon un temps de métabolismes « naturels », ou par rapport aux processus physiques ou chimiques de la nature. Évidemment, cette affirmation est relative : depuis l'invention de l'agriculture sédentaire, les « temps humains » ont changé. On parle ici de « changement radical » simplement par rapport à l'accélération d'une culture par rapport à elle-même, et non pas parce qu'il existe un « temps humain » objectif et déterminable.

[1550] Comme dans le *management*, les des *théories de la guerre* ou des *technologies sécuritaires*. En effet, toutes les théories de la guerre incluent l'élément d'une vitesse au sens classique ou au sens d'une fenêtre calculée et éphémère d'opportunité (relatif *kairos*, dieu rapide avec les pieds aillés) : comme nous l'avons vu, de la *Blitzkrieg* à la guerre psychologique constante (axée sur l'anticipation) en passant par la collusion entre *management et guerre* ou celle entre les entreprises de *plus-value comportementale* et sa surveillance sécuritaire, la vitesse devient l'élément opérationnel fondamental de la « avant-guerre ».

[1551] Dans ces beaux mots : « Le temps mécanique est devenu une seconde nature : l'accélération du rythme est devenue un nouvel impératif pour l'industrie et le "progrès". Réduire la durée d'un travail donné, qu'il soit source de plaisir ou de douleur, ou accélérer les déplacements dans l'espace, que le voyageur se déplace pour le plaisir ou pour le profit, était considérée comme une fin en soi. Certaines des craintes spécifiques concernant les résultats de cette accélération étaient absurdes, comme l'idée que le vol dans l'espace à vingt milles à l'heure sur le chemin de fer causerait des maladies cardiaques et minerait la charpente humaine ; mais dans son application plus générale, cette modification du temps de la période organique, qui ne peut être grandement accélérée sans inadaptation de la fonction, à la période mécanique, qui peut être allongée ou intensifiée, a vraiment été faite avec trop de légèreté et sans réflexion. Outre le

relatif, plus qu'à la production, au *gouvernement* ou même, comme un signe anthropologique[1552] des « états » de sociétés. Lippmann, Taylor ou Skinner[1553] proposent, par exemple, que la « mesure » d'une *société* ou d'un gouvernement se traduise en *vitesse civilisationnelle* face aux « lenteurs » de la production ou des théories de la conduction non scientifisée : face au temps de la démocratie, de la planification, des antagonismes.

Dans les antipodes, Paul Virilio, parle ainsi d'un *dromopouvoir* traçable dans toute l'histoire[1554] : chaque *société* est une « société de course »[1555] parce que la *vitesse* fonctionne comme un *milieu provocable et aménageable*[1556] ou, comme dit Mattelart[1557] parce que toute innovation des technologies de la vitesse inaugure toujours une forme de « colonisation ». En particulière, comme prolongation de Foucault[1558], Virilio conçoit la vitesse comme le propre d'un *pouvoir gouvernementals*[1559] que dans notre société se caractériserait pour avoir devenu *tyrannique*[1560] et argumente qu'à partir d'une « révolution véhiculaire »[1561] la gestion de *l'espace-temps* serait marquée de plus en plus

---

plaisir physique primitif du mouvement pour lui-même, cette accélération du tempo ne pouvait se justifier qu'en termes de récompenses pécuniaires. Car la puissance et le temps, les deux composantes du travail mécanique, ne sont, en termes humains, qu'une fonction de l'objectif. Ils n'ont pas plus d'importance, en dehors de l'objectif humain, que la lumière du soleil qui tombe dans la solitude du désert du Sahara. » Mumford, *Op cit*, p.612.

[1552] Pense, par exemple, à la métaphore thermodynamique anthropologique qui divise les « sociétés chaudes et froides » ou la « suspension de l'histoire » pour ralentir les processus d'entropie, tel que chez Lévi-Strauss : c'est encore un phénomène d'une vitesse à contrôler projeté sur les relations des éléments dans le « système ».

[1553] Ou même, Skinner, dans son diagnostic d'un *bon sens* ou une *sagesse* « obsolète ».

[1554] Dans les mots de Virilio : « (…) que ce soit dans les sociétés anciennes à travers le rôle de la chevalerie (les premiers banquiers romains étaient des Chevaliers) ou que ce soit dans la puissance maritime à travers la conquête des mers, le pouvoir est toujours le pouvoir de contrôler un territoire par des messagers, des moyens de transport et de transmission. Indépendamment de l'économie de la richesse, une approche du politique ne peut se faire sans une approche de l'économie de la vitesse. Le rôle de la vitesse est différent selon la société considérée. » *Cybermonde ou la politique du pire*, Paris : Textuel, p.5.

[1555] *Ibidem*, p.23.

[1556] *Ibidem,* p.8.

[1557] « Avec les opérations outre-mer, un marché émerge de collecte, d'archivage, de traitement bureaucratique et de diffusion de données à destination des négociants, des financiers et des spéculateurs. La navigation maritime exige de construire des navires plus performants. Le calcul des longitudes devient le laboratoire du mécanisme horloger, ancêtre lointain de l'artefact programmé » Mattelart, *Histoire de la société de l'information*, *op cit.*, p.6.

[1558] Deleuze se réfère à Virilio dans *Foucault* en faisant référence à ce « malentendu » : « Paul Virilio croit s'opposer à Foucault quand il fait valoir que le problème des sociétés modernes, le problème de la "police", n'est pas d'enfermement, mais de "voirie", de vitesse ou d'accélération, de maîtrise et de contrôle des vitesses, de circuits et de quadrillages. » *Op cit.* p.49

[1559] On pourrait dire que de façon analogue aux développements de Foucault sur Turquet de Mayenne dans *STP*, la vitesse est une manière de penser la ville, la vitesse apparaît aussi comme un milieu à créer pour la gestion de la défense et de la sécurité.

[1560] Virilio semble reprendre dans ses développements la thèse selon laquelle l'organisation de la guerre modifie la société dans son ensemble (des villes qu'il faut organiser pour être protégées aux avenues que, par exemple, les réformes haussmanniennes ont construites pour faciliter la circulation de l'armée).

[1561] Virilio conçoit la vitesse comme le *milieu provoqué par le véhicule*, comme une sorte de cas particulier du « médium » de McLuhan : un véhicule peut être le navire qui permet la conquête outre-mer (« la marine, c'est une vitesse », dit Virilio), le télégraphe optique ou l'Internet. En bref, un véhicule inaugure une vitesse qui agence le temps d'une manière différente. La *révolution véhiculaire* est en somme une variante de la « révolution électronique » de Burroughs dérivé, comme chez Burroughs, des recherches militaires.

par l'*omniprésence* et l'*instantanéité* des *mécanismes sécuritaires* fondés, justement, dans la vitesse. Comme nous avons vu, la *vision* en *temps réel* et la capacité à « faire réagir »[1562] (développée par les capitalistes comportementaux) ont effectivement fait de ces *mécanismes* le centre d'une alliance, mais, en dehors de cette question déjà introduite, dans un sens plus concret, Virilio propose que dans le cas de sa variante sécuritaire, le pouvoir agisse fondamentalement par *gestion de la circulation.* Comme dit Deleuze, le *contrôle* est un problème de *voirie*[1563] et c'est dans cette traduction que les propositions de Virilio trouvent une spécificité : la *gestion de la circulation* établie de *frontières dans le temps* que, différemment des murs, restent invisibles et peuvent à progresser à l'infini. Autrement dit, *l'aménagement de la vitesse* se projette sur un *champ d'anticipation perfectible* et l'ultime limite de cette *vitesse* est, plutôt que la réponse rapide, la *dissuasion* : la vitesse, traduite en « gestion de la circulation », apparaît comme le résultat d'un *pouvoir* qui *aménage* de *vitesses asymétriques* pour obturer des possibles latents. En somme, le résultat des mécanismes du *dromopouvoir* (liés à l'origine même de la *sécurité*[1564]) a dérivé, en un *monopole du contrôle* que Virilio assimile à une militarisation de la conception de *l'espace-temps*, ce qui résume la première forme de litre le statut de la *vitesse* dans les *sociétés de contrôle*.

Mais, la *vitesse* pensée, aussi, plus proche de notre point précédent, selon une perspective ontologique (c'est-à-dire comme fondement d'un type d'êtres qui l'habitent) selon un phénomène, introduit par Anders dans sa lecture des *appareils* et la *transmission*. Comme nous avons dit, à partir de la *révolution électronique*, la transmission se fonde sur une *simultanéité*, ce que nous avons conçu comme l'*in-médiate* propre à une médiation que plus que *représenter* fonctionne par *interface*. Anders considère ainsi que les images télévisées se présentent comme un « simulacre de simultanéité » car « l'illusion » du *direct* les fait apparaître, plus que comme une *image*[1565], comme une « effigie », un « bibelot » ou, encore un « fantôme »[1566] : le monde *agencé par la vitesse de transmission*

[1562] Selon les termes quelque peu hyperboliques de Virilio : « (…) le propre de la vitesse absolue, c'est d'être aussi le pouvoir absolu, le contrôle absolu, instantané, c'est-à-dire un pouvoir quasi divin. Aujourd'hui, nous avons mis en œuvre les trois attributs du divin : l'ubiquité, l'instantanéité, l'immédiateté ; l'omnivoyance et l'omnipuissance. Ça n'a plus rien à voir avec la démocratie, c'est une tyrannie. » Virilio, Paul. *Cybermonde ou la politique du pire*. Paris : Textuel, 2001, p.7.

[1563] « Le problème n'est pas d'enfermement, mais de voirie (…) de maîtrise et de contrôle des vitesses et de quadrillage dans l'espace ouvert » *Foucault*, p.50.

[1564] Rappelons qu'elle doit agir de manière *environnementale le plus rapidement possible,* dit Foucault.

[1565] Comme « imago », reproduction ou copie. La télévision ne produit pas « d'images » dit Anders, parce que « on ne peut pas parler dans leur cas d'un rapport temporel aux choses représentées ». *Ibidem*, p.154.

[1566] Il y a ainsi, dit Anders, une « ambiguïté ontologique entre les choses présentées ». *Ibidem*, p.141.

se reconstitue dans un répertoire *d'objets disponibles* que l'on peut *incorporer* au niveau cognitif. Plus comme *reproduction* d'un monde à juger ou interpréter ce monde arrive sous la forme d'une *pré-dication*[1567] ou comme un *pré-juge*[1568] qui réponde à la question non posée sur « qu'est-ce que le monde » avant de sa formulation. Le « simulacre de simultanéité » a ainsi, pour Anders, un effet quelque peu surprenant : le monde devient « trop familier » et en même temps « aliénant », car l'unité du *fait*, de l'*affect*, du *jugement* et l'évènement coïncident. Autrement dit, à côté de l'impératif de devenir « disponibles » pour les *appareils*, ils apportent une « disponibilité » du *monde* dont le caractère *aliénant* découle d'une *apparition* comme *objectivité idéale*[1569] : le *monde* est incapable d'exister à partir d'une absence première, parce qu'on peut toujours le « voir » sans pourtant « l'imaginer ». La *vitesse*, entendue comme un *milieu qui informe par transmission* ne découle pas ainsi des faits ou informations « fausses » ou « manipulés » ni des « commandements cachés », mais du système de production de ces *effigies ou fantômes*[1570] qui remplacent un type de « monde » annulé dans son *étrangeté*[1571].Anders conclut ainsi que la *transmission* transforme tous les spectateurs en *idéalistes*[1572] puisque le *médium* articule une annulation de l'antinomie de *pouvoir saisir une image totale du monde* : dans ces mots, encore ancrés au concept d'idéologie, « ce qu'on nous donne à voir, c'est une fausse *vue d'ensemble* qui n'est pas fausse parce qu'elle omettrait tel ou tel détail, mais parce qu'elle se contente de démentir l'idée qu'il est impossible de prendre

[1567] En somme, un type de marchandise : « Le prédicat est pour celui qui le reçoit un produit fini » *Ibidem*, p.181. La marchandise, du point de vue d'Anders et aussi un prédicat du point de vue du *fétichisme.* Dans ces mots : « toute marchandise, pour autant qu'elle est exposée en vitrine et s'offre à la vente — et c'est seulement ainsi, seulement en tant qu'offre, qu'elle est une marchandise — est déjà son propre jugement critique et sa propre apologie. » (p.187).

[1568] Au sens de quelque chose qui est littéralement « pré-dit » : on ne peut dire qu'en « absence du fait » et la « prédication », en le « présentant », le « dit » avant que nous puissions le dire nous-mêmes.

[1569] Nos reprenons ainsi la lecture de Viscardi qu'il reprend à la fois de Husserl. Viscardi considère (d'une certaine manière) que ce « monde » est le *milieu* produit par le véhicule : sa capacité à devenir une « idée » émerge de la possibilité de sa transmission (elle est le résultat non pas de la transition du monde, mais de celle que les « véhicules » transmetteurs créent). En termes simples, nous pourrions dire que le monde est ce que nous voyons depuis la fenêtre de ce que les appareils créent.

[1570] « Quand c'est le monde qui vient à nous et non l'inverse, nous ne sommes plus "au monde", nous nous comportons comme les habitants d'un pays de cocagne qui consomment leur monde. » Anders, *ibidem*, p.190.

[1571] On peut imaginer, par exemple, aujourd'hui où chacun choisit « son monde » comme il choisit son « effigie » : le problème de la « fausseté » ou de la « vérité » de chacune de ces figurines est sans rapport avec la structure décrite par Anders, qui suppose que chacun remplace son étagère par « un monde ».

[1572] « Les émissions font de l'homme idéaliste. » *Ibidem*, p.131. « Le monde n'est pas ainsi dans la "conscience", c'est une forme de "solipsisme externe". Le monde est *idéaliste* parce qu'il devient *disponible*, il est "nôtre". Il est devenu ma possession. » *Ibidem*, p.132. Anders reprend ici une variante de la critique marxiste : le monde est réduit à une simple possession, dans ces termes, comme une image (sensualiste), comme une marchandise à travers laquelle on « consomme le monde » (comme l'animal de Hegel), comme « ce que je produis » (Fichte) ou comme « ma propriété » (Stirner).

toute la mesure réelle ».[1573] En somme et pour reprendre les termes de Virilio, la *vitesse* apparaît comme l'espace d'une « lumière » qui agit par *dissimulation*[1574] : la vitesse *dissimule* l'action anticipatrice, mais aussi, au sens d'Anders, la *réalité* remplace le *réel* comme *absence* parce que le monde *est*, en termes stricts, un objet impossible, qui se crée dans une *décision* ou selon une *étrangeté première* qui se transforme *représentation*[1575]. Le monde est donc soustrait par sa clarté et donation, plutôt que par sa manipulation ou par sa mise dans l'ombre.

Que pouvons-nous lire donc cette *vitesse* comprise comme *pouvoir* ou comme forme productrice du monde et ses objets par rapport à nous développements sur le *contrôle* ?

D'abord, penser en termes de *dromopouvoir* permet de comprendre le mouvement initié par les mécanismes *libéro-sécuritaires*, que, comme nous sommes vus dans les chapitres 2 et 3, prospèrent par leur *efficacité* selon une forme de gouverner *adaptative*. La proposition de Virilio reprend l'hypothèse de la guerre et *l'adaptation* : plus que du champ politique d'un litige, la vitesse conçoit d'un champ de bataille qui placent l'*anticipation* comme *pouvoir* guerrière. Sur le plan général du « simulacre de simultanéité », celui-ci se manifeste, dans les termes d'Anders comme un phénomène de *pré-diction* (ou, disons, « contrôle de mots d'ordre ») et c'est ce qui incarne les deux

[1573] *Ibidem*, p.175. Anders considère qu'avoir une vision de « la totalité » du monde est toujours une forme de mensonge, la particularité des médias est ainsi sa capacité de transmettre « trop de détails » : l'image nette ou parfaite annule ce que produit l'imagination, un sens qui n'a pas besoin de détails, mais de distance. La métaphore d'Anders répond au fond à un phénomène intuitif : pensons qu'à l'heure où nous avons accès à une infinité d'images, de statistiques et d'informations en temps réel sur le monde, la « vérité » des événements disparaît, précisément parce qu'elle n'a jamais été dans son sens factuel ultime mais « esthétique », c'est-à-dire relatif à une perception et à l'élaboration d'un jugement qui se façonne au fil du temps. La fameuse post-vérité ne découle pas de l'ignorance ou de la pensée que les gens « manquent d'outils », mais est une structure de la surcharge d'information elle-même, puisqu'on peut corréler n'importe quel ensemble de détails pour construire soi-même cette vérité sans avoir besoin de la durée qui la soumet au contentieux ou au retour au connu. Nous pouvons ainsi reformuler la phrase de Negri et Hardt qui chapeaute cette section en affirmant : *la circulation est un exode du monde.*

[1574] Dans les mots de Virilio : « agir contre un adversaire signifie souvent prendre des contre-mesures contre ses menaces. Contrairement aux mesures défensives, aux fortifications visibles et ostensibles, les contre-mesures font l'objet du secret, de la plus grande dissimulation possible. » *La Machine de vision, op cit.* p.32.

[1575] Anders paraphrase Schopenhauer dans ce passage de *L'obsolescence de l'homme*, intitulé « Le monde comme fantôme et matrice ». Le *fantasme* que nous avons très brièvement vu est ce qui remplace une *représentation* qui n'est pas ni du « monde » (comme dans la science ou l'esthétique) ni « propre ». Le phantasme présente une ambiguïté ontologique, car sa *médiation* « cache » le monde en même temps qu'elle le « montre » en tant que « prédicat ». Anders comprend ainsi (conformément à Nietzsche qui suppose que la « vérité esthétique » surpasse la « vérité factuelle ») que la représentation au théâtre est plus « vraie » que le monde des images transmises parce qu'elle est libérée de l'utilitarisme ou du pragmatisme : on ne peut pas « utiliser » une pièce de théâtre, mais on peut en effet « utiliser des images », « s'informer », « être informé », « se tenir au courant ».

formes qui couronnent le double aspect du *contrôle* : *la circulation comme production* et, finalement, comme *prévention.*[1576]

Deuxièmement, dans un registre différent des propositions de Virilio, ce pouvoir centré sur les vitesses permet de comprendre des phénomènes simples : l'argument des théoriciens du gouvernement (comme Lippmann ou Skinner) sur la « lenteur » des processus proprement humains. C'est le cœur de l'affirmation « ils ne savent pas *encore* ce qu'ils veulent » qui considère que les processus sociaux, la démocratie, l'iségorie des scènes décisionnels ou les questions d'un *droit* qui interprète[1577] sont « trop lents ». Pour donner des exemples simples et bien connus, la critique de la « démocratie parlementaire », au moins en France, va toujours dans ce sens et, comme nous l'avons dit dans le chapitre 2 (avec « l'impératif délibératif » de Blondiaux et Sintomer), les mécanismes « délibératifs de participation » sont articulés pour produire un *consensus* qui doit être, avant tout, rapide.

Troisièmement, le *dromopouvoir* fonctionne à travers la nécessité de donner des « réponses » (au niveau individus) constantes, de circuler et de continuer à circuler sans trop *décider* parce que la *décision*, au sens propre, a besoin d'un temps qui *a sa propre mesure* : c'est pour cette même raison que (comme dit aussi Crary) la *vitesse* produit une certaine *insatisfaction fonctionnelle* de ne pas être jamais « up to date »[1578]. Anders, proche de ce propos, dénonce cet effet en comprenant la production de son « propre monde » comme production de versions « provisoires » : le monde est donné, mais on peut toujours « l'avoir *plus* » demain. En somme, la vitesse agit comme ce que dans les séries on appelle un *cliff-hanger* : par l'accroche à la production d'un monde du demain. La forme qu'a prise le cinéma *mainstream*, par exemple, avec ses sagas, trilogies,

---

[1576] Dans les mots de l'auteur : « Avec ce faux jour, produit par l'illumination des télécommunications, se lève un soleil d'artifice, un éclairage de secours qui inaugure un temps nouveau : temps mondial où la simultanéité des actions devrait bientôt l'emporter sur leur successivité. La continuité visuelle (audiovisuelle) remplaçant progressivement la perte d'importance de la contiguïté territoriale des nations, les frontières politiques allaient elles-mêmes se déplacer de l'espace réel de la géopolitique au temps réel de la chronopolitique de la transmission de l'image et du son. » *Ibidem*, p.35.

[1577] Comme nous avons vu, sui perd sa place face à la *négociation* selon des procès abrégés, parce qu'ils sont plus rapides.

[1578] Dans les mots de Crary : « en ce qui concerne la vie professionnelle, l'idée qu'il faudrait travailler sans relâche sans limites devient plausible, voire normale. On s'aligne sur l'existence de choses inanimées, inertes ou intemporelles. En tant que slogan publicitaire, l'expression *24/7* attribue une valeur absolue à la disponibilité, mais ce faisant aussi au retour incessant de besoins et d'incitations voués à une perpétuelle insatisfaction. » *Op Cit*, *pos* 612. Virilio ajoute : « Un prisonnier interrogé sur ces changements a donné les explications suivantes : "la télévision rend la prison plus dure. Tu vois tout ce qui te manque, tout ce que tu n'as pas le droit de voir." Cette nouvelle situation ne concerne pas seulement l'emprisonnement cathodique, mais aussi l'entreprise et l'urbanisation post-industrielle. » *La machine de vision*, *op cit.* p.29.

versions, « remakes », aussi que la prolifération des séries liées aux mêmes « univers » ont cette particularité ; bien que ces modèles existent depuis le feuilleton, la prolifération des « univers cinématographiques » fonctionne par multiplication plutôt que comme *actualisation* des mythes ou comme la création des mythes nouveaux, par « l'exploration d'un monde » selon le présupposé qu'il y a toujours *plus* de *ce monde*. Notre monde fonctionne de manière similaire, par un *plus du monde* auquel on pourrait accéder « en nous informant ». Comme dans les « univers cinématographiques », la forme de sa présentation doit répondre à des règles déjà « établies ».

Finalement, face au *dromopouvoir*, on peut considérer que *malgré* la relativité de la proposition, certaines régions du temps n'ont pas encore été *colonisés*. Il y a des choses que nous ne voulons pas rapides : les relations sexuelles, les vacances, les spectacles. En ce sens, la *durée* se présente comme quelque chose d'hétérogène : il y a des choses qui ont encore « sa juste durée » relative à l'objet lui-même ou à un vécu hétérogène. C'est en ce sens que, sous la forme d'une marchandise ou une technique de ralentissement, plusieurs mouvements « slow » ont vu le jour : le *slow food*, le *slow cinéma* ou le *slow sex* sont des exemples. Pourtant, considérer que manger des produits frais, qu'un film peut comporter des plans de moins de deux secondes ou que plaire à son conjoint sans aller direct au fait est « lente » confirme une domination établie de la vitesse et confirme que la lenteur est une action devenue, finalement, au niveau minimal, une demande politique, face à une vitesse qui n'est pas le « résultat de notre époque », sinon une forme spécifique de gouvernement ou même, un espace constamment aménagé pour produire des effets sur la société.

Synchronisation : le temps des appareils de contrôle

Dans cette première partie de notre thèse, nous avons introduit à plusieurs reprises la figure de la *synchronisation*. Nous l'avons évoqué comme fondement d'une *communication* que, pour produire un *milieu* doit établir une horloge commune afin de pouvoir gérer « des mots d'ordre » différenciés mais coordonnés. Puis, nous avons vu (près de Barbara Stiegler) comment pour Lippmann les *flux de stase* dérivent d'une *désynchronisation* à cause des avancements technologiques inégaux et d'un *temps évolutif du marché* qui ne fait pas évoluer tout le territoire à la même vitesse[1579].

[1579] Ce que chez Schultz se traduit en politiques « d'accès » pour développer le *capital humain*.

Finalement, nous avons pensé les actions du *management* comme *synchronisantes* parce que l'interaction des différents éléments (hommes, machines, externalités) doit s'assembler pour faire fonctionner une chaine productive sans frictions. La *synchronisation* comme figure synthétise ainsi plusieurs des développements de cette partie de notre thèse tant d'un point de vue des *technologies de gouvernement* comme pour aborder le rapport de la *société* avec *un temps à produire* ou même, un type *d'histoire de l'ordre à maintenir*. Ainsi, pour résumer le statut de la *synchronisation* dans les *sociétés de contrôle*, nous nous attarderons brièvement afin de penser trois aspects : ses différentes modalités et les machines qui l'incarnent (dont une d'entre elles coïncide avec ce que nous avons défini comme *contrôle*), sa valeur historique ou épocale par rapport à un « homme désynchronisé » et, finalement, sous l'angle d'une métaphore qui réapparait chez plusieurs auteurs analysés, en la pensant comme la condition pour une *musique* ou *une dance* comme métaphore de l'harmonie sociale.

Commençons par le sens propre du mot « synchronisation ». Elle peut être comprise comme la configuration des mouvements de deux ou plusieurs éléments « entrelacés » par une même *horloge*. La *synchronisation* se distingue de la *coordination* parce que cette dernière peut désigner un co-ordre successif de mouvements qui ne relèvent pas nécessairement d'un même chronomètre[1580] (elle est un cas particulier de coordination dans « un temps »), mais, aussi, contre l'idée que les mouvements synchronisés doivent être vus à partir du « même moment », elle ne se limite à des opérations réalisées *simultanément* sinon au *temps juste*[1581]. Nous pouvons comprendre la *synchronisation* comme ce qui réunit deux agents (ou plus) dont les actions se réalisent à une *vitesse* et un *point de départ accordé*[1582] : la natation synchronisée est, par exemple[1583], un cas particulier de *synchronisation* (spectaculaire parce que les mouvements sont identiques et coordonnés), mais, si la chorégraphie n'est pas la même pour chaque danseur, exécuter des actions à une vitesse préalable implique aussi une forme *synchronisation*. La variable particulière de ce premier type de *synchronisation*

[1580] Par exemple, nous pouvons penser à des actions coordonnées dépendantes d'une tâche qui se déroulent dans un temps non spécifié, mais qui doivent se produire l'une après l'autre sans coordonner la durée.

[1581] Selon une série de mouvements dirigés par le même chronomètre : le cinéma *coordonne* les images, mais *synchronise* l'image et le son. Mais aussi, on peut penser qu'il *synchronise* les images selon un *framerate* déterminé. Un autre exemple est celui des feux de circulation synchronisés, qui changent selon un *timing* mais ne changent pas « en même temps ».

[1582] Ce point de départ peut ne pas être le même, mais il peut être coordonné.

[1583] Supposons qu'il n'y a pas un extrait de la musique comme temps commune.

consiste en cet « accord » et en la présence d'au moins un moment ou un objet initial qui lance les mouvements selon le « temps juste »[1584]. Deuxièmement, la *synchronisation* peut être comprise comme des actions coordonnées dans un *même temps,* mais dont le point de départ (ce moment où « l'on fait l'accord ») se réfère à un *objet extérieur indépendant* : c'est le cas, par exemple, des transports ou de n'importe quel schéma de coordination temporel dans un calendrier ou un emploi du temps. La *synchronisation* est projetée sur un chronomètre externe et partagé qui précede le mouvement : l'horloge incarne ce moment « antérieur » et économise « l'accord »[1585]. Tout ce qui est « accordé » selon un calendrier ou un horaire est ainsi, en termes stricts, fruit d'une *synchronisation*, pour la raison évidente que si l'on fait un rendez-vous, il doit avoir lieu « en même temps ». Troisièmement, on peut penser à une forme de *synchronisation* comme un *processus* ou comme un type de mécanisme. Un chef d'orchestre « synchronise » constamment les groupes d'instruments pour exécuter la pièce *in tempo* mais ce processus est soumis à une action constante : il y a, évidemment une mesure et un métronome, mais le *tempo*, dans la pratique, n'est pas strictement le même dans chaque interprétation parce qu'il dépend (justement) de « l'interprétation » et, puis, des ajustements que le directeur fait en fonction de ce qui se passe. De même, les « appareils connectés » ne fonctionnent pas (nécessairement) selon une *horloge universelle* mais, quand ils sont couplés à d'autres appareils (ou à des hommes qui les portent ou les utilisent) les éléments se *synchronisent* par des actions mutuelles[1586]. Cette dernière forme de *synchronisation* fonctionne ainsi *dans la contingence* et sur la base d'une *adaptation* qui peut être *mutuelle* ou par la médiation d'un *mécanisme directeur*.

Finalement, nous pouvons penser la figure de la *synchronisation* comme liée, encore, à un autre type de mécanisme de *corroboration* des objets « synchronisables » pour déterminer s'il y a une correspondance entre eux. Et c'est ce dernier sens qui coïncide avec le mot « contrôle ». En effet, provenant du français médiéval l'ancêtre de

---

[1584] Ou même, dans un sens plus général, au-delà du chorégraphique, on peut penser que l'art « synchronise » en « agençant » différents éléments dans un objet : un tableau (un certain type de tableau non ordonné avec des scènes de manière sérielle comme les tableaux médiévaux) est aussi une forme de synchronisation dans laquelle l'auteur a agencé certains éléments de manière à ce que nous les voyions simultanément, comme s'il s'agissait d'un « moment » à découvrir.

[1585] Si dans le premier comptage le métronome doit être entendu par tous, dans le second, les métronomes auraient déjà été préalablement synchronisés et chacun se trouverait à un endroit différent.

[1586] Pour donner un exemple simple, lorsqu'on met une horloge analogique à l'heure, on la synchronise en fonction d'une autre horloge qui est « déjà à l'heure ». Le travail est mutuel. Un autre exemple plus clair consiste à régler un chronomètre et à essayer de le suivre, mais à l'arrêter aux moments de « pause ». On s'adapte à la vitesse du chronomètre, mais on la régule : le travail est mutuel.

« contrôle » (*contre-rôle*[1587]) désigne un dispositif bureaucratique rudimentaire, un rouleau qui devrait confirmer une copie identique d'un autre : la fonction du *contre-rouleau* est de « vérifier » la « conformité » du rouleau original et, à la limite, rendre capable le scribe de corriger des erreurs (par exemple, sur un troisième rouleau). Néanmoins, le terme « vérifier » porte une différence avec *contrôler* : le mot conserve l'intervention d'un élément différé avec une *vérité antérieure*, avec une autorité qui interprète (un souverain, un signe primitif ou une signature originale)[1588] tant que le *contre-rôle* corrobore par une action *sur place*, par maintien dans le temps du *fonctionnement* d'une matrice qui « roule ». La « vérité » se « révèle » ainsi parce que les rouleaux-textes restent *conformes* dans le mouvement simultané de corroboration[1589] : en récupérant Foucault, si dans les échos de la *théorie des signatures* de la renaissance, *la ressemblance* était une forme de présentation de la vérité[1590], cette « machine » simple l'écarte, aussi que *la similitude* ou *l'analogie* et sa forme différé de concevoir une « conformité ». Autrement dit, le « contrôle » s'effectue dans une coïncidence *ad hoc*[1591] car plus qu'une question d'une *vérité antérieure* on *corrobore*[1592] la *stabilité* des objets par rapport au « rouleau maitre ». Étendue à un « rouleau vierge », ce mécanisme du contre-rôle peut être ainsi pensé comme variation d'un mécanisme de *reproduction* sans *représentation* : le moule imprime *par synchronisation* sa forme sur la *matière* de la même manière que le *contre-rôle corrobore en produisant* sa « vérité » sur la copie. C'est ce dernier mouvement qui nous permet de comprendre le *contrôle* en tant qu'un processus de *synchronisation* que par une corroboration dynamique, crée son objet.

[1587] Dérivé du latin *contre-rotulus*.

[1588] Une relation comme celle des autres technologies : c'est le cas de *l'auctoritas* qui transfère la vérité avec son sceau (mais dont la vérité du texte se soutient dans cette relation qui n'est pas celle d'une coïncidence) ou, pour mettre un autre exemple classique, c'est aussi par une relation de non-coïncidence que la réminiscence pointe vers la forme essentielle sans coïncider par définition parfaitement avec l'idée (. Le *symbolum*, une autre figure ancienne de la vérification, reste comme la reconnaissance d'une autre chose, d'une relation actualisée qui se déroule justement (comme dans le cas de la *reconnaissance*) dans une distance temporelle.

[1589] Nous pourrions rapprocher le contrôle de la *reconnaissance* comme dans la tragédie grecque (d'un signe, d'une marque sur la peau, d'un objet), mais dans ce cas il s'agit toujours de quelqu'un qui reconnaît et de quelqu'un qui est reconnu (des sujets, des corps qui ont changé) et non de deux figures parfaitement conformes simultanément.

[1590] Par exemple, dans la relation entre l'œil et la forme dessinée de l'œil, telle que décrite dans *Les mots et les choses* pour rendre compte de la *théorie des ressemblances* de l'Age classique.

[1591] Imaginons en effet, comme dans le métier Jacquard ou comme dans les pianos mécaniques, un mécanisme qui oppose deux rouleaux très longs ou même infinis, dont l'un est perforé et l'autre doit s'adapter parfaitement pour éviter que le mécanisme s'arrête.

[1592] « Corroborer », au sens étymologique, c'est « donner de la force » à un élément : à un argument, à un mouvement ou à une action en générale. Ce même sens est présent lorsque nous disons que quelqu'un a « corroboré » sa puissance.

En effet, une première forme de relire le mécanisme du *contre-rouleau* est à travers ce que nous avons nommé, avec Deleuze, *asservissement machinique*[1593]. Différemment de *l'assujettissement*, l'intégration rapide entre homme et machine (en incluant maintenant un phénomène de *feedback*) fonctionne par un *mécanisme de corroboration productive* que, comme dans l'ingénierie des automatismes, consiste à provoquer des actions au même temps qu'à assurer que la *réalité* (le *milieu* affecté par cette action) reste « stable » malgré les *turbulences*[1594]. Le *contrôle comme synchronisation productive* consiste ainsi à produire « en stabilisant » : contrairement à la simple *corroboration* de ce qui est égal, on « amorti » [1595] pour permettre que *l'adaptation mutuelle ait lieu*. En somme, c'est une autre façon de comprendre la *modulation variable* ou *l'optimisation de la différence* comme *activité technologique* : la particularité de la métaphore surgit de sa capacité de révéler qu'il ne s'agit pas d'imprimer une « vérité » le *contrôle* produit toujours quelque chose qui *devient* encadré par le *maintien du lien.* Les individus ou ses composants dividuels sont ainsi soumis à la *synchronisation* où le contrôle de la relation agit comme le « troisième rouleau », *tiers inclus* qui soutient le système[1596].

Deuxièmement ou comme variante de ce que nous venons de dire, ces *mécanismes de synchronisation* produisent un type de *milieu temporel* : un *mécanisme de contrôle* étendu à une masse des corps, de gènes, de comportements que l'on *synchronisables*. La *synchronisation* est un *processus d'adaptation mutuelle* guidée par un mécanisme directeur qui définit les « rythmes » de la fonction de *stabilisation-corroboration* : de la même manière que nous vivons à l'heure de l'horloge (sans laquelle il serait possible de prendre un train ou de se rendre à un rendez-vous) chaque action « imprime » son temps afin de ne pas briser *l'interface*. Le *calcul et la gestion des risques* fonctionnent de cette manière : les *modèles* abordent différents points et les actions à entreprendre sont différentes, mais la variable dé-variabilisante du *risque* est toujours la même. Le calcul et l'action corrective ont, en somme, besoin d'un *temps des échanges prévu*, car, comme

[1593] Comme nous l'avons vu au chapitre 1.

[1594] C'est une tache comprise comme la transformation des *inputs* contingents en *outputs* souhaités : du *feedback négatif* en contrôle dans le sens de l'ingénierie.

[1595] Nous pouvons penser aussi à une pompe à chaleur, d'un missile guidé (comme Wiener, selon l'exemple cité à plusieurs reprises) ou à un médicament de régulation biologique du temps de sommeil avec le cycle circadien.

[1596] En d'autres termes, dans le processus de *modulation*, la matière a et n'a pas une forme spécifique. Ce qui reste unique, c'est le processus donné à un résultat : sa synchronisation ou sa stabilisation temporelle dynamique. C'est ce qui conduit de nombreux penseurs à se concentrer sur les mécanismes qui « façonnent » sans comprendre la nature du *contrôle* et sa puissance.

dans la définition même du *contrôle*, si le mécanisme agit en dehors du « just in time », il rate sa capacité de *fonctionner*. C'est pourquoi la question du contrôle de la *vitesse* dans notre monde ne peut pas se résumer à une compréhension de « l'accélération » comme un phénomène descriptif, relatif à un temps « humaine » perdu : comme chez Lippmann, la *vitesse* ou la *synchronisation* est objet à un calcul de *survie*.

Finalement, une dernière forme de comprendre la *synchronisation* est, au niveau perceptif, relatif à ce que Bernard Stiegler considère comme un « objet temporel »[1597] : un objet que pour « exister », a besoin « d'occuper le flux de la conscience » pendant qu'il se matérialise. Le livre est un *objet temporel* particulier parce que la conscience crée ou imagine le récit dans la linéarité du texte, mais, de manière plus radicale, une chanson ou un film occupent le flux de conscience de manière totale parce que l'on devient, pour qu'ils arrivent à exister, prisonniers de son *flux*[1598]. Stiegler considère ainsi que *l'industrie culturelle*[1599] se caractérise (proche de ce qu'Anders a conçu comme « bibelots synchrones »[1600]) par une *synchronisation des temporalités donnée* à cause du partage isolé de ces objets (les objets temporels « industrialisent » la temporalité de la perception pour les consommateurs[1601]) et souligne que le résultat est, plus qu'une homogénéisation, une perception « différenciante » car chacun peut choisir sa « programmation » : le résultat est ainsi un « enfermement » de chacun dans sa propre « synchronie »[1602]. Ce que l'on appelle, depuis Adorno, *l'industrie culturelle* se *caractérise, in fine*, par une

---

[1597] À partir de Husserl probablement *via* Derrida qui aborde aussi le texte comme un « objet temporel »

[1598] « Bernard Stiegler, le cinéma et la conscience » entretien dans *Art Press* le 1/2/2002. Disponible en ligne.

[1599] Selon une lecture quelque peu générale d'Adorno qui comprend l'industrie culturelle simplement comme la production des produits de masse.

[1600] Anders définit ces bibelots-images comme « un moment du monde », comme nous l'avons vu il y a quelques pages, mais aussi, proche de Stiegler, cette réflexion semble dériver d'une *phénoménologie de l'écoute*. Ainsi dit Anders par rapport à la musique : « Pendant toute la durée d'une situation musicale, l'homme lui-même, en dépit de toutes les rétrospections et prospections immanentes à la musique elle-même, est toujours dans le maintenant, lequel ne relève pas d'une présence au sein du temps historique, mais d'un temps par excellence anhistorique » Günther Anders, *Phénoménologie de l'écoute,* p.70 cité dans Frederico Lyra de Carvalho, « Günther Anders — philosophie et/ou sociologie de la musique : compte-rendu de *Phénoménologie de l'Écoute* », *Déméter* [En ligne], 7 | Hiver | 2022.

[1601] « Lorsque dix millions de personnes regardent la même émission, le même objet temporel audiovisuel, elles synchronisent leurs flux » Stiegler, *Ibidem.* Dans un second aspect que nous n'analyserons pas ici, ces mêmes objets sont projetés sur un champ libidinal : ce sont des objets relatifs au temps, mais aussi au désir, précisément parce que le désir se définit par une distance temporelle avec le désiré. Commander un *uber* ou une livraison de nourriture, par exemple, temporalise un désir devenu jouissance par la capacité d'accéder à sa satisfaction. Stiegler considère que les technologies de la vitesse détruisent le désir et nous enferment, comme une variante de tout ce que nous avons dit, dans la logique de la jouissance.

[1602] Crary reproche à Stiegler de ne pas en avoir tenu compte le caractère fragmenté des *médias* : « Sa thèse d'une homogénéisation industrielle de la conscience et de ses flux pourrait cependant se voir opposer le constat inverse d'une parcellisation et d'une fragmentation de zones d'expérience partagées en micromondes d'affects et de symboles préfabriqués. L'immense masse d'informations accessibles peut être mise au service de n'importe quelles fins, personnelles ou politiques, complètement aberrantes ou parfaitement conventionnelles. » *Op cit*. pos 826 – 912.

synchronisation quelque peu paradoxale, par un temps « brisé » et capable de déterminer une forme de « l'imagination » et une particulière type de « mémoire » commun dans sa production, mais individualisé par la choix de consommation. En somme, si les appareils de *synchronisation* créent un *milieu* pour que ce temps soit possible, les *objets temporels* transmettent le propre *espace du synchronisable*, sans besoin de connexion entre les agents.

Qu'est-ce que ces premiers développements sur la *synchronisation* révèlent sur la *société de contrôle* ?

D'abord, si pour le *dromopouvoir* la lenteur apparaît comme suspecte ou dangereuse, la *synchronisation* est le processus qui tente de pallier sa dimension relative, avant que les temps ne se bifurquent : c'est une variante du vieux pouvoir d'établir des calendriers dont la particularité est que les appareils les établissent de manière asignifiante. Deuxièmement, les mécanismes de *synchronisation*, qu'il s'agisse de technologies de *modélisation en temps réel* destinées à « stabiliser » la société ou, comme le dit Stiegler, à « homogénéiser » la perception (tout en la fragmentant), partagent une approche à la *chronodifférence* comme paramètre encadrable, tout en laissant de côté un temps « normative » : un *temps commun* du différend. En d'autres termes, la « normativité variable » n'est pas « variable » du point de vue de la *nécessité* de *rester synchronisé*, ce qui révèle la force que des formes particulières de contre-conduites acquièrent parfois sur le plan subjectif : « l'arriérisme » mystique guidé par des calendriers imaginés, l'accélération et la « décélération », la « décroissance » ou même, le conservatisme, pensent toujours des stratégies de « décrochage »[1603]. Finalement, le modèle de la *synchronisation du contrôle* ne part pas évidemment d'un *accord* : ce n'est pas un modèle de *synchronisation artistique* (qui demande une présence commune, un ante-temps où l'on établit ce qu'on va faire), ni un modèle de *synchronisation* mécanique moderne (introduite par les horloges standardisées), mais un modèle où l'on assigne « à chacun son temps ». En somme, la *synchronisation* du *contrôle* est une forme de *gouverner* dans le temps dont la particularité est de ne pas reposer sur une coordination sur un seul temps ni

[1603] Le problème qui se pose, cependant, dans cette querelle, provient du fait que ces modèles de « désynchronisation » répètent, comme le faisait « l'homme nouveau », la même maxime (un autre temps, même synchronisé, doit venir, qui servira de nouveau « modèle directeur ») et si le temps du marché est évidemment intolérable par son exclusion et son homogénéisation des possibles différenciés (dont le but ultime est de détruire tout ce qui est improductif ou de le « laisser mourir »), fixer un temps spécifique comme nouveau axe, l'ancrer à une nouvelle morale, « rechute » dans un autre type de modèle de correction qui nie l'hétérochronie.

sur un répertoire historique monumental, un progrès commun qui norme comme étalon une « vérité » antérieure ou une actualité partagée et simultanée, mais sur des actions constantes et différenciées qui produisent des vitesses par une *adaptation différenciée*.

C'est ainsi que nous pouvons passer au deuxième point concernant la *synchronisation* en abordant son négatif. En effet, si elle est un processus actif et constant à assurer, la *désynchronisation* surgit évidemment comme un problème à éviter qui apparaît chez deux des auteurs que nous avons étudiés, Lippmann et Anders. Et, si la *synchronisation* se manifeste comme la nécessité de mécanismes capables de produire le temps qui maintient une société stable en la fragmentant, la *désynchronisation* apparaît plus pleinement comme un problème unique, c'est-à-dire comme le plus grand mal qui menace la survie pour le théoricien néolibéral, et, pour le philosophe marxiste, dans un sens inverse et humaniste, comme blocage de la possibilité de créer un monde commun, d'imaginer un future face au domaine autonomisé de la technologie.

Désynchronisation : la musique des appareils sociales

Comme nous avons vu, Lippmann voit dans *l'asynchronie* de certaines communautés avec le marché et ses innovations (avec les nouvelles formes d'emploi et l'évolution technologique) un problème que le *gouvernement des experts* doit résoudre par le contrôle des *flux de la stase*[1604]. La *synchronisation* est ce qui tient la société ensemble et le « rituel » (rappelons : « sportif ») des élections *synchronise*les attentes dans un combat qui « sublime » des passions arrieristes. Mais aussi, dans un sens plus général, la *synchronisation* acquiert chez Lippmann le sens *d'un impératif de survivance* et se traduit en *adaptation* au *temps du marché* : il y a un aspect scientifique, mais aussi *théologique* dans son propos car, finalement, ce qui justifie l'impératif de s'accorder au marché est son « autonomie » (traduit en *transcendance*) comme espace salvifique. La proposition de Lippmann comprend ainsi la *désynchronisation*, d'abord, comme une variante du problème politique classique de la *stasis* et voit dans la démocratie une impossibilité de fonctionner à cause d'une distance qui différencie (parce qu'il y a des « écosystèmes » temporels différents dans tout État) les temporalités de la décision. La s*ynchronisation* est pour le théoricien néolibéral une solution qui va des informations diffusées pour toute le territoire aux des ligues sportives et aux élections spectacularisées

[1604] Par « de belles mots » compris comme *pharmaka*.

comme création d'un *milieu*[1605]. Mais aussi, cette temporalité commune est comprise comme un mortier social qui définit une *utopie* donnée pour que le « rattrapage » de l'homme toujours « obsolète » puisse avoir lieu : de Lippmann à Skinner (en passant par Echeverria), le travail est d'intégrer un « homme » qui, sous la basse d'un pessimisme anthropologique projeté sur le temps, est toujours en retard. En somme, partant de la *désynchronisation* comme problème, loin d'une harmonie comme idéal de stabilité, la tâche de *synchroniser* apparaît comme un travail constant pour qu'un particulière type de « progrès » défini par les dangers et marqué par l'intégration du bruit « naturel » du monde puisse se déployer dans son plein sens *préventif*.

Deuxièmement, la croyance de Lippmann en des solutions techniques, comprises comme *neutres*, se présente de manière inversée chez Anders. En effet, l'auteur perçoit le problème de l'homme dans la *troisième révolution industrielle* comme un problème *d'asynchronie* qui se manifeste de deux façons : comme *asynchronie* des *facultés* pour « saisir » le monde et comme un « décalage entre ce que nous produisons et ce que nous pouvons utiliser »[1606]. Les *appareils,* dit Anders, sont créés par une science « autonome » sans que l'on comprenne leur conséquence ou la façon dont ils affectent les émotions, la conscience, la spéculation[1607]. Mais, l'effet le plus intéressant est que cette *désynchronisation* plutôt que produire un rejet incarne une forme d'*honte* comprise comme « l'incapacité à rester *spirituellement* "up to date" par rapport au progrès de la production »[1608]. C'est le deuxième type *d'asynchronie* qui déclenche un sentiment propre « d'obsolescence » pour laquelle le philosophe est connu : la « honte prométhéenne » fait que l'homme (incréé) face au *coram* des *machines* se sent « imparfait » d'où surgit un nouveau « type d'aliénation », parce que les objets soumettent *l'homme* à un *désir de rattrapage* conçu comme désir de *devenir une machine*. Anders inverse ainsi le sens de *l'aliénation* comme *réification subie* en l'inscrivant dans un schéma de *rétroaction* : comme dans le *management*, contrôler son existence « ontique » est un projet vital et on pourrait penser que la théorie plus récente de l'homme comme *cyborg* découle, en suivant le propos humaniste d'Anders, d'une variante de cette forme particulière « d'aliénation » ou, comme une dérive qui fait d'elle le fondement d'un type de *post-homme* qui « a

[1605] Dans le contexte des États-Unis fédéraux, il s'agit d'une variante du problème de la différentes des formes de vie dans la ville et la campagne.

[1606] *L'obsolescence de l'homme*, Tome 1, p.19.

[1607] L'exemple le plus clair d'Anders est la *bombe*, mais il l'étend à n'importe quel *appareil*.

[1608] *Ibidem*, p.30.

honte ». Finalement, cette honte incarne, son contraire, l'humiliation de « l'arrierisme » selon une morale du raffinement des vérités révélées de la science *post-humaine* qui fait que le retard de « l'homme » apparaisse comme un manque de travail et, c'est ainsi que la force profonde de la *honte* se présente comme mécanisme de *synchronisation* comme un essai de *ne pas montrer qu'on a honte*, puisque prétendre « ne pas avoir honte » produit la honte d'être découvert, justement, comme en retard. La « honte de ne pas être une machine » se présente, en somme, comme une forme subjective du désir d'adaptation : comme on ne veut pas paraître « conservateur », on se montre excessivement approprié à son époque. Entre Lippmann et Anders, il devient intelligible l'une des formes les plus curieuses de « prouver que l'on n'est pas un inadapté » : entre un système coordonné par de *pharmaka* qui *mettent à jour* et une *pudeur* face aux machines, la peur du retard résulte de rester dans un passé « trop humain ».

Pour finir cette réflexion sur la *synchronisation*/*désynchronisation*, encore proche d'Anders, nous pouvons revenir à une métaphore relative aux temps coordonnés tant chez l'auteur de *L'obsolescence de l'homme* comme chez Zubboff, Mumford, ou selon une variante originale, Ricardo Viscardi, qui pense ce monde « véhiculé » par la *vitesse*, par la *synchronisation* et le gouvernement des temps et son effet social à partir de la *musique* ou la *danse*.

Dans un de ses passages[1609], Anders identifie les figures répétées du Jazz des années 50s[1610] comme des *stimuli* qui déclenchent des chorégraphies codifiées[1611], ce qui lui permet de devenir la musique de prédilection pour la publicité ou les émissions de télévision *prime time* : le « jazz »[1612] serait une *musique industrielle* au sens strict du terme parce qu'il est facilement codifiable. Mais, aussi, Anders considère que ce type de jazz apparaît, plus que définie par sa fonction, comme un phénomène culturel qui incarne un « culte industriel à Dyonisius » ou une « danse sacrificielle à la machine » qui « transforme l'énergie animale » en « énergie mécanique »[1613]. La métaphore est

[1609] Peut-être les plus oubliables du point de vue de l'analyse de la musique (Anders lui-même affirme que sa fable sur le jazz est peut-être « une exagération philosophique », mais qu'elle irait « dans le sens de la vérité »). *L'Obsolescence de l'Homme*, tome I, p.104.

[1610] Qu'Anders qualifie comme de « ritournelles » constantes.

[1611] « Avec des allures mécaniques et automatiques » dans ces mots. *Ibidem* À cela s'ajoute, dit Anders, la « chorégraphie » du chef d'orchestre lui-même qui cherche à montrer le « sérieux » de sa musique par un mimétisme avec la musique classique.

[1612] Ce n'est pas très clair quel est le « Jazz » auquel se réfère Anders.

[1613] Ou, dans leurs termes, la sexualité humaine. *L'Obsolescence de l'Homme*, tome I, p.103.

relativement simple : l'auteur voit dans la danse une répétition des figures[1614], de *standards* et des gestes qui font correspondre la « mécanisation » productive (dans la scène, le Jazz est « industriel » parce qu'il « imite » le travail dans l'usine) avec la chaine de montage et ces mouvements : c'est plus qu'une analyse, une projection esthétique de la critique de l'aliénation au travail, portée au temps libre. L'analyse est superficielle et pourtant nous en trouvons, curieusement, des années plus tard, chez Céline Lafontaine une lecture analogue qui considère que le *techno* est une « une adhésion totale à la technologie, perçue comme source illimitée de plaisirs sensoriels »[1615] : plus que l'usine, la « techno » imite le nouveau type de travail « solitaire »[1616] de *l'entrepreneur de soi* et les formes de consommation centrées sur des *stimuli* qui produisent la stase *dionysiaque* de manière « narcissique »[1617] parce que les mots ou les mouvements ne sont plus partagés[1618] (chaque personne danse « à sa manière » dit Lafontaine). En somme, les deux auteurs voient une sorte de projection de la chorégraphie musicale industrielle, ou plutôt de sa ritualisation, et si en tant qu'analyse esthétique ou musicologique, les observations n'ont pas grand intérêt, leur valeur réside dans une capacité à les inverser : à penser la *société* comme liée à une « danse » ou à une « musique ». Autrement dit, nous pouvons penser que les appareils donnés à la *synchronisation* et capables d'amortir ce qui va « trop vite » ou « trop lentement » font « danser »[1619] en configurant un type particulière « d'espace rythmique » : en quelque sorte, comme dans la *nouvelle* d'Horace Mcoy[1620], les *appareils du contrôle* configurent une danse macabre, avec la particularité que chacun, comme dans l'métaphore de Lafontaine, danse « sa propre musique » dans la *société d'entrepreneurs*. La maîtrise de la danse est donnée, ainsi, moins par l'homo-rythmie d'une *société chorégraphique* où chacun chante sa partie dans la danse de la cité, mais l'on joue et danse une partition intégrée à une « bande de son » de son film personnel :

[1614] Les *bends*, les *breaks* (ou les *licks*), les *riff*, etc.

[1615] Lafontaine, *op cit*, pos. 3340.

[1616] Similaire à celui qui décrit Anders et que nous avons vu à la fin du chapitre précédent.

[1617] Dans les mots de Lafontaine : « les raves ou, selon l'expression consacrée, les rituels festifs visent ainsi à recréer artificiellement des phénomènes de transes, de sortie de soi, d'expérimentation sensorielle brouillant les frontières entre moi et non moi 43. Dans la mesure où l'expérience techno nourrit une nouvelle forme de narcissisme collectif centré sur le corps, on peut parler d'un collectivisme de l'isolement. » *Ibidem*, pos 3347.

[1618] Dans les mots de Lafontaine : « Contrairement à la contre-culture, l'univers techno est en fait résolument apolitique, comme en témoigne cette jeune "raveuse" : "La techno correspond à une évolution de la société qui est "on croit plus dans les messages, on croit plus dans les grandes théories". Le rock c'était associé à la politique. » Ibidem, pos 3341

[1619] Expression qui incarne le « herding » comme nous l'avons vu dans le Chapitre 3.

[1620] Dans *The shot horses, dont they?* les participants doivent danser pendant des journées entières jusqu'à tomber pour gagner un prix. Le film est une recréation métaphorique et figurative de la crise de 1929, mais c'est aussi une recréation de la société néolibérale qui « laisse mourir ».

une musique extradiégétique pour faire correspondre des affects et des scènes tant individuels comme banals[1621] à travers laquelle on se stimule pour continuer à danser en choisissant du stock des « musiques ». La particularité consiste en ce « choix » donné par l'ubiquité d'une la musique qui abandonne tout aspect rituel partagé (même, industrielle) et c'est à travers cette métaphore qu'émergent les deux dernières figures que nous voulons récupérer poursuivant la métaphore.

Mumford utilise la métaphore de la musique et la projette sur l'histoire de la technique qu'il voit marquée par un déséquilibre entre le « bruit » des instruments non maitrisés et la voix humaine qui essaye de s'harmoniser. Cela a conduit, dit Mumford à une cacophonie provoquée par l'ajout d'instruments sans que la capacité de les « faire sonner » ne soit pas encore maitrisée[1622] : l'orchestre-société devient incapable d'écrire une partition (selon une métaphore avec la *planification*) qui demande un accord constant, la métaphore orchestrale restituant la particularité de l'expérience de « jouer » selon une concertation des règles et pas dans le « jeu » libre. La difficulté, souligne ainsi Mumford, est que la partition doit « constamment être écrite »[1623] et que, par conséquent, au niveau de la scène politique, la démocratie qui décide quels instruments « jouer » doit constamment et lentement passer au premier plan, pour, selon une scène d'iségorie, redevenir harmonieuse. Puis, plus proche de Virilio, Ricardo Viscardi parle d'une *equilibrance* à produire dans la contingence et cette *vitesse* qui configure un espace d'action « précaire » surgit de son royaume sans pause. La métaphore privilégiée est ainsi, pour Viscardi, celle d'un *jongleur*[1624] pour qui « la vitesse n'est pas celle qu'il acquiert, mais celle de ses propres objets »[1625] : le jongleur tente d'opérer dans trois ordres, celui de sa propre marge d'action, celui des objets qu'il manipule (et qui acquièrent une vitesse indépendamment de lui) et celui d'un monde contingent qui peut déstabiliser l'équilibre. Et, ce qui est curieux dans cet *equilibrance* est d'introduire un schéma des contingences

---

[1621] Par exemple, comme ces musiques fabriquées pour les bandes-annonces marquées par de gonflements, des clichés sentimentaux, etc. Adorno fait une observation similaire en parlant d'une musique qui ressemble aux films muets « partout et inaperçue, elle joue à son insu le triste rôle qui lui a été assigné à l'époque et dans la situation donnée » *Cf. Sobre el caracter fetichista de la musica*.

[1622] Nous pourrions dire, selon une métaphore d'Anders, que ces « instruments » sont plus que « musicales », des instruments avec lesquels on « travaille », mais qu'on ne *joue* pas encore. Pour Anders l'instrument musical est une extension du corps de celui qui joue tant que, dans le travail industriel, le travailleur est la continuation de l'instrument. *L'obsolescence de l'homme*, t.1, *op cit.* p.112.

[1623] *Op cit.* pp.334 — 335.

[1624] Dans une analyse de la phrase de Virilio déjà cité (« La vitesse est un milieu provoqué par le véhicule »). *Equilibrancia, el equilibrio de una red*. Montevideo : Ediciones universitarias, 2016, p.14.

[1625] *Ibidem*, p.14.

nécessaires étrangères à la « planification » qui demande le modèle plus classique de l'orchestre auquel s'approche Mumford : c'est n'est pas « l'équilibre » au sens d'un ordre mécanique préétablie ou calculable, parce que le *processus* n'est pas ancré aux *lois*, parce qu'il ne dépend pas d'une vérité révélée sur le point optimal et parce qu'il se base, *in fine*, sur une ignorance sur le futur de l'équilibre (un équilibre *relatif* dit Viscardi). En somme, la danse du jongleur ne relève pas de bien calibrer *l'accélération* ou de *son contraire* (les objets acquièrent une vitesse indépendante), mais d'un jeu que, dans *l'immanence*, cherche à maitriser le *véhicule* sans supposer un arrêt. Ce que le modèle « du jongleur » de Viscardi propose dans ces différences est ainsi de penser une relation « d'adaptation » qui ne passe pas, comme dans le pessimisme de Lippmann (ou celui différent d'Anders), ni par l'horloge évolutive du marché, ni par le frein comme condition d'une utopie de l'ordre final[1626]. Il ne s'agit pas d'un « gradualisme » ou, comme nous l'avons dit, d'accélération ou de dés-accélération[1627] la figure du *jongleur* (qui « vit » dans la *vitesse* comme *véhicule*) présente une approche que nous pourrions interpréter comme *navigationnel* (selon les mots de Viscardi), différente à une négation de la *médiation* (définie par les *appareils*), puisque, en somme, il incarne un point de réplique face à sa supposée « aliénation ». Pour reprendre la métaphore que nous avons vue dans la section précédente, le « monde » ne serait pas vu de la fenêtre d'un véhicule « autonome » mais la *médiation* inclut une possibilité de *contre-conduire*[1628] pour *surfer*[1629], au sens d'agir sur la vitesse de la vitesse[1630], par des actions *d'equilibrance*, inverser les termes du mouvement *synchronisant* en allant à contrario du flux de *l'adaptation mutuelle*. La proposition de Viscardi est ainsi plus qu'une demande d'intégration aux mécanismes (la

[1626] Proche de Benjamin et son « frein d'urgence ».

[1627] D'une place différente, mais similaire dans les termes en tant que critique de Lippmann, Barbara Stiegler aborde la figure d'une hétérochronie à partir d'une lecture de Darwin : face à la homochronie du temps évolutif proposé par Lippmann il y aurait une *hétérochronie* ou « l'évolution oscille le plus souvent entre longue période de stase et courte période d'accélération. » Stiegler, *op cit*, p.222. Ce qui nous met en porte-à-faux avec la proposition de Stiegler, c'est son étrange ancrage scientifique qui, parfois, plutôt qu'une analogie, semble fonctionner comme s'il s'agissait d'une « autre découverte science » qui, entre expliquer et proposer, améliorerait la conception de la politique. Ancrer la société à un concept d'évolution peut être utile en tant qu'analogie, mais il est étrange de penser qu'il s'agit en fait d'un concept opérationnel dans ses propres termes, sauf pour un positiviste.

[1628] Viscardi parle de *contre-gouverner*.

[1629] Comme dit Deleuze dans son *PS*.

[1630] C'est ce type d'accélération que le *manifeste accélérationniste* considère comme différent de la vitesse « locale » du néolibéralisme : l'accélération est une expérimentation dans le domaine de la vitesse et non son augmentation, les *accélérationnistes* reprenant toujours la métaphore cybernétique de la « navigation ». Selon le manifeste : « Nous nous déplaçons peut-être rapidement, mais seulement à l'intérieur d'un ensemble strictement défini de paramètres capitalistes qui, eux, ne vacillent jamais. Nous ne connaissons que la vitesse croissante d'un horizon local, une simple poussée cérébrale plutôt qu'une accélération qui est aussi une navigation, un processus expérimental de découverte au sein d'un espace universel de possibilités. ». Alex Williams et Nick Srnicek, « #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics. » Mais 2013, disponible en ligne.

simple proposition d'une technologie neutre) plus proche de la *guérilla communicationnelle* de Burroughs : d'un travail qui doit être inventé à chaque fois parce que « conduire », apprendre à conduire les nouveaux « véhicules » et, finalement, *contre-conduire* et un travail dans *l'immanence*.

Que conclure alors sur le contrôle après ce bref résumé sur la *synchronisation*, la *désynchronisation* et leur projection sur la métaphore de la société qui « danse » ou « joue » ?

Comme synthèse ou réunion des éléments évoqués, nous pouvons dire que la *synchronisation* est le nom concret de ce qui se présente comme un impératif de « rattrapage » sous toutes ses formes. Il s'agit d'une *synchronisation* mondaine qui apparaît comme un couplage d'un temps « de notre monde » au plan immanent de relations, mais, comme nous le verrons dans la deuxième partie, en considérant ce temps *réel* comme proprement « inhumain ». Il ne s'agit pas d'une projection vers le progrès, par bonds ou par gradualisme ni d'une disposition à s'intégrer dans une harmonie possible et préfigurée ; la *synchronisation* techniquement (préventivement,) répond à un projet toujours correctif, comme si, dans le monde, ce qui serait toujours premier, ça serait le décalage, l'ignorance, l'ambition d'amener vers le bon temps et le danger de n'avoir pas anticipé le désordre face à ce temps sans ordre ni organisation. La *synchronisation* va ainsi du plus banal (maintenir des *interfaces*, régir des vitesses, coordonner des différences) à la notion d'un système-monde toujours changeant mais dont la protection passe par la réduction de l'agonisme et la flexibilité de cet impératif de *synchronisation* ou sa dispute elle-même selon ce que l'on considère comme son axe recteur apparaît ainsi comme un type particulier de *pouvoir*. Ce sont peut-être, ces mêmes formes « douces » données à une pacification par assimilation intégration qui rend notre présent plus prolifératif du point de vue de l'intégration d'une hétéronomie paradoxale : plus *prolifératives* mais plus *multiple* car la « découverte » qu'il n'est pas nécessaire de produire un temps unique mais d'agir en *synchronisant* afin de maintenir un type d'homéostasie, présuppose toujours, et en particulier dans notre monde, un mécanisme de *gouvernement* du temps, une forme de récurrence.

Prévention, apocalypse, anastrophe

L'avenir était mieux défendu que le passé[1631]

L'histoire est le seul endroit où je trouve un soulagement au cauchemar dont j'essaie de me réveiller. Je suis le funambule qui, dans les airs, marche pieds nus sur un fil barbelé[1632]

Inactuelle, cette considération l'est encore parce que j'essaie d'interpréter comme un mal, une infirmité et un vice, quelque chose dont notre époque est fière à juste titre — sa culture historique —, parce que je crois même que nous souffrons tous d'une consomption historique et que nous devrions tous reconnaître qu'il en est ainsi[1633]

Comme les *figures* déjà analysées, la *prévention* est apparue à plusieurs reprises dans nos développements. D'abord, notre intuition initiale sur la « mise à jour » s'est présentée comme nécessité de « se préparer » ou de s'assurer, ce que, avec Deleuze et Simondon, nous avons compris comme condition de production d'un homme-matière *modulable*. Deuxièmement, *l'utopie communicationnelle* surgit comme porteuse d'une *normativité préventive* où *l'impératif* de *participation* apparaît comme une mise en ordre des *différends* qui transforme les *antagonismes* en un plan des *négociations* (Fisher définit ainsi, rappelons, le *réalisme* comme un *formatage préventif* du *désir*[1634], résultat de cet aplatissement de « nos problèmes »). Le *calcul des risques* est ainsi la réalisation l'objectif technologique (le temps de la loi est lent alors que le temps de la négociation/calcul doit être réactif et préventif) tandis que sa forme inverse (compenser des dettes négatives ou récompenser un risque négatif) représente une *prévention productive*, donnée pour promouvoir le *parcours optimal*. Troisièmement, les *dispositifs libéro-sécuritaires* (« sélectionnés ») par notre société, nouent la *prévention* sur le plan historique. Depuis le mythe des limites formelles des « droits et devoirs » concordants et harmonisables jusqu'au contrôle optimal des comportements comme technologie choisie pour protéger le *cadre du marché*, l'on doit *prévenir* les « utopies tyranniques »[1635] résultantes de laisser la démocratie en roue libre. Dans la même ligne, le *management* se positionne comme un élément central de *prévention* par sa capacité à *préparer* ou *anticiper* une *guerre possible ou probable*. Finalement, on peut considérer la *prévention* comme au centre des « contre-comportements » internes : toutes les *utopies préventivistes*

[1631] Chris Marker, *La jetée*, 1962.

[1632] Ricardo Piglia. *Respiración artificial*, Madrid: Anagrama, p.19.

[1633] Nietzsche. *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, *Op cit*. p.2.

[1634] Rappelons, comme dans l'éthique de Badiou, la notion du « bien » définie ce qui est possible dans le cadre de la non-arrivée du mal

[1635] Selon les propos de Lippmann.

s'indexent à une catastrophe sur « un mal » qui prend tous les visages possibles (la catastrophe nucléaire, démographique, écologique, bactériologique, sociétale). En somme, la *prévention* résonne dans des *mécanismes* qui articulent notre *société* pour la maintenir stable selon un type *d'imagination* : elle est un cas particulier « d'optimisation » dont la qualité est d'articuler une *panique* qui définit, *in fine*, des *possibles réactifs*.

Que pouvons-nous rajouter sur la *prévention* comme *temporalité* du « contrôle » ?

« Prévenir » consiste à « arriver devant » : à gagner une *course*. Contrairement à d'autres concepts (comme la « prudence »[1636] ou la « précaution »[1637]) le pragmatisme anticipateur de la *prévention* a la particularité d'établir une sorte de relation affective avec un futur, a priori, indésirable et donc, avec le temps collectif : on *prévient* (ou on passe devant) face à d'autres dans un « monde » dont les changements seraient nécessairement dangereux. Ainsi, si dans le chapitre 1 nous avons parlé du *temps disciplinaire* comme projeté sur « l'histoire de l'homme », on peut penser que la *prévention* définit un autre type d'Histoire qui fait de la *fin de temps* son centre. Autrement dit : si la *discipline* se projetait dans la ligne du *progrès*, le « cadre préventif » de la production *micro* du temps se projette en dissolvant cette flèche ou même, le modèle d'un « bon temps » à venir. « Le progrès a vieilli » dit Paulo Arantes[1638], « l'éternel retour remplace l'illusion de la ligne droite »[1639] ajoute Virilio, nous sommes dans une posthistoire « amputée de l'altérité »[1640] affirme Crary, il y a une « crise de *l'euchronie* » conclut Viscardi[1641].

Qu'est-ce qui caractérise alors cette nouvelle limite temporelle qui passe de l'homme et du *progrès* à une histoire marquée par le fait de « gagner en pas perdant » ?

D'abord, le temps de la *prédiction* (du jugement anticipé) *préventive* produit une histoire qui s'effondre dans une particulière type de *synchronie* rétroprojetée comme mécanisme *contrôleur* : elle s'ouvre, d'abord, à un présent qui doit surveiller les « abus » de son propre dépliement[1642], ou, de manière plus marqué, à un *révisionnisme* qui

---

[1636] Qui consiste à « voir avant » pour *décider* l'action à réaliser.

[1637] Qui consiste à faire attention à ce qui pourrait arriver, sans forcément savoir ce que c'est.

[1638] *O novo Tempo do mundo*. Sao Pablo : Estado de sitio, 2014, p.42.

[1639] *L'Insécurité du territoire, op cit,* p. 279.

[1640] *Op cit.* Pos. 812.

[1641] *Op cit*. p.103.

[1642] Selon un mouvement qui touche l'ensemble des *sciences humaines* et notamment un type de tradition philosophique qui, depuis Kant (dit Foucault) doit « surveiller les abus de la rationalité politique (…) empêcher la raison de dépasser les limites de ce qui est donné dans l'expérience (…) surveiller les abus de pouvoir de la rationalité politique ». « Omnes et singulatim », p.13. La citation de Foucualt assigne donc à la philosophie un « avenir prometteur » et pourtant, loin

continue cette tâche (puisque tout mal peut venir d'un mal passé). L'histoire se reformule ainsi comme une *collapsologie* qui cherche à prévoir l'effondrement en l'affirmant comme point de référence passé et, plus évidemment, futur ou la *panique* et *l'urgence* sont encore, le centre. Puis, évacué *l'homme* et sa « marche », cette histoire passe à s'ancrer sur un principe moins litigieux et plus objectif du point de vue de la *mesure* « réaliste » : une *vie* passée au tamis *communication* et comprise comme *informationnel* ou relative au *mesurable*. Ce qui persiste, c'est ainsi une sorte de « système-monde », une histoire « cosmique » du jeu entre atomes, des chaines d'ADN ou, comme variante privilégiée, une « vie » anonyme que, comme un esprit sans langage, réunit tous les êtres, organiques et inorganiques. En d'autres termes, les êtres sont là pour cohabiter dans un monde « équilibré » dont le principe est la majoration de cette « vie » définie comme « ce qui ne va pas à l'encontre de la vie ». *L'historicité* laisse la place ainsi à la *synchronie* d'un « cosmos » qui a une histoire, mais qui n'est pas *dans l'Histoire,* car le présent est un cas particulier d'une *histoire de l'organisation* : d'une certaine manière, face au danger de l'infini négatif du « relativisme » ; l'anéantissement et sa projection dans le passé ou le futur apparaissent comme la seule vérité qui puisse servir de base à l'action puisque, en supposant que seuls *l'information* et ses *résultats* sont « vrais », la seule chose qui peut nous sauver est ce qu'elle montre dans cette histoire : que nous avons existé une fois et que nous n'existerons peut-être plus jamais.

Nous pouvons ainsi considérer ce temps historique comme nous l'avons dit dans le chapitre 3 comme co-récit qui revient sur soi du *mouvement panorganisationnel*[1643] dont le moteur est la *prévention* de *l'apocalypse*[1644]. En effet, comme nous l'avons vu, pour la *théorie de l'organisation*, le monde est un lieu à « réparer », souvent en fonction d'une « survie » définie comme une lutte contre l'entropie[1645].

Quel type de *temporalité* produit ce « cadre du temps » *préventif* dans sa dimension historique ?

---

du sens originel de sa citation, ce mouvement kantien limitatif, propre à une forme de critique réactive, réduit la philosophie à son rôle secondaire de prévention des excès du présent lui-même.

[1643] Rappelons, une « ontothéologie » immanentiste par antonomase de l'être avec *l'organisation* qui le définie.

[1644] Rappin, *op cit,* p.48.

[1645] C'est ce que Rappin appelle (*via* Heidegger) un « devenir ontique » d'un monde dont le *telos* est l'homéostasie. *Ibidem.* p.37.

Nous pouvons penser à cette histoire du point de vue d'une critique à partir d'un terme partagé par Armen Avanessian[1646] et Núñez : comme le temps d'une *anastrophe*. D'abord, Avanessian récupère cette figure pour s'interroger sur une *pensée apocalyptique*[1647] : une pensée qui « ne consiste pas seulement en l'idée que dans le futur il ne restera plus aucune trace de nous » mais qui voit dans les dangers présents une « révélation sur le passé » qui nous permet de « le regarder depuis l'avenir »[1648]. Autrement dit, notre monde serait proprement *anastrophique* par la nécessité *d'une inversion du regard* qui rendrait nécessaire une « métaphysique du futur » et l'invention des « nouvelles lois naturelles » pour penser des maux présents déjà survenus : une forme *d'accélération* de la pensée par un exercice de science-fiction spéculatif[1649]. La voie avanessienne, qui s'inscrit dans une variante de ce qu'on appelle le « réalisme spéculatif », identifie donc le mal actuel comme un mal lié à une spéculation ontologique sur le problème de la nature et de son extension, une variante de la division « homme » et « non-homme » ou « sujet » et « non-sujet » que ce courant philosophique perçoit comme la première erreur qui, précisément, a conduit à cette apocalypse.

Ensuite, d'un point de vue moins optimiste (et plus classique), Sandino Nunez utilise la même figure, *l'anastrophe*, comme un exercice théorique orienté qui donne un nom à la « catastrophe qui s'est déjà produite » : l'*anastrophe* dérive du capitalisme[1650], mais se définit, en termes générales, comme l'effet d'avoir produit « un monde futur possible qui se trouve déjà dans l'ontologie du monde d'aujourd'hui »[1651] (où, comme dit Anders où « tout est déjà passé »[1652]). C'est un monde marqué par ce « jeu à somme nulle » du temps de la *correction informationnel* : le jeu n'est pas dans la logique du

---

[1646] *Metafuturos*. Madrid : Holobionte, 2023.

[1647] Proche de Bruno Latour pour qui « la modernité, c'est vivre après l'apocalypse ». *Facing Gaia*, Cambrige, Policy press: p.294 dans Avanessian, *op cit*, p.40.

[1648] *Op cit.* p.35.

[1649] Cet exercice « spéculatif » qui veut rompre avec l'histoire de la philosophie ou de la science dans un contexte dominé par la scolastique actuelle : ces philosophes tentent de dire, subtilement, que certains développements de la philosophie ne sont pas du jour au présent et que les « nouvelles découvertes » doivent être « intégrées ». Le travail d'Avanessian est précieux dans ses développements et ses conclusions, mais cette même position, semblable à celle de plusieurs auteurs du *réalisme spéculatif*, se rabat sur le résumé de la tradition philosophique à la phénoménologie et à sa dérivation dans le *positivisme*. En d'autres termes, dans de nombreux cas, le néopositivisme « découvre » la culture, la littérature, la science-fiction. Il n'est pas surprenant que beaucoup de ces philosophes spéculatifs viennent de l'épistémologie ou de la philosophie analytique pour la refuser.

[1650] Dans les mots de l'auteur : « Nous vivons l'après-vie du capitalisme et ce que nous considérions autrefois comme l'autorégulation permanente du capitalisme triomphant pourrait maintenant aussi être considéré comme le spasme d'un corps mort, comme une répétition compulsive, comme une boucle ou un court-circuit historique. » *Op cit*. p.72.

[1651] *Anastrofe*, *op cit*, p.65.

[1652] *L'obsolescence de l'homme*, tome I, *op cit*. p.110.

progrès[1653] sinon du *perfectionnement* et de *l'adaptation*[1654] (sa base est le *réalisme*[1655]). La particularité de cette lecture de *l'anastrophe* annule ainsi le sens plus général que lui donne Avanesian, puisqu'il ne s'agit pas des nouvelles « lois naturelles » à trouver, mais d'une répétition infinie donnée par l'ontologie récursive d'un capitalisme qui, en mettant l'accent sur « l'objectivité » de l'information et du fonctionnel évacue un sujet problématique face à sa *réalité* première. Ainsi, si Avanesian s'appuie sur un travail qu'il appelle *spéculatif*, Núñez l'appelle simplement, en termes modernes, un travail *théorique* qu'il faut faire pour « dénaturaliser le Capital »[1656] pour le repenser comme « la première fois », puisque la tendance du capitalisme est de générer cette *neutralité* ontologique. La différence entre les auteurs est donc une question d'attitude face à désignation de l'apocalypse qui a déjà eu lieu : alors que la spéculation se projette (souvent) sur le révisionnisme de la philosophie selon une alliance avec un techno-optimisme, l'approche de Núñez y verrait une *rechute*. Si la *reductio ad Capitalismus* de Núñez est ainsi toujours un geste tentante, comme nous l'avons indiqué dans l'introduction du deuxième chapitre, cette position est, d'une part, soupçonneuse par un substantialisme (même si, sujet à la réinvention de ce qui serait la substance adaptatif. Cependant, si les deux visions de *l'anastrophe* se rencontrent, avec ces différences c'est parce qu'il y a un point d'accord sur la nécessité d'une *suspension*. En effet, si Avanessian propose de sortir du cadre *préventif* en partant de sa radicalisation afin de dépasser le « mal » présent sur la base d'une métaphysique capable de redéfinir ses termes, Núñez, de manière plus classique, désigne ce mouvement comme l'affirmation répétée qui cherche à *nier* le monde *donnée*. Le problème réside ainsi, pour les deux auteurs, dans un poids qui n'est plus celui de

[1653] Dans les mots de Núñez : « Le jeu déteste l'histoire, le mythe et l'origine. ». *Ibidem*, p.32.

[1654] « La récursivité et la prévisibilité (la stabilité des systèmes) sont les axiomes qui définissent rétroactivement le monde comme valeur (usage, échange, fonctionnement). Il faut donc dire que le scientisme moderne introduit rétroactivement une logique d'évolution et de "mise au point interne" de ses parties, une "coupe externe" aux jeux empiriques de la technique. Il est raisonnable de supposer qu'une fois qu'un problème a été résolu, l'artefact que j'ai utilisé pour le résoudre tend à disparaître et à être perdu. Ce n'est que l'intention ou l'intérêt de préserver l'artefact en tant que machine, déjà pourvue de récursivité et d'une logique reproductible, qui ouvre la voie à la "logique interne" du raffinement et de l'adaptation. » *Ibidem* p.42.

[1655] Dans les mots de Núñez : « Si la réalité est alors une certaine capacité humaine à éveiller ou à suspendre le jeu (fiction ou rêve), nous appellerons le réalisme un raffinement (non humain) et une exacerbation du jeu lui-même. » *Ibidem*, p.62.

[1656] Dans les mots de l'auteur : « Il est évident que la maladie ou la machine envahissante est le capital lui-même. Il y a un avantage évident dans ce raisonnement : ce qui hier était une neutralité stationnaire et invisible, ce qui semblait faire partie de la réalité naturelle ou organique de la vie, pourrait aujourd'hui apparaître comme une fantaisie axiomatique aussi arbitraire et péremptoire que n'importe quelle forme historique pensable. Cette "dénaturalisation" du capital-organisme est quelque chose que nous avons déjà fait à maintes reprises. Mais c'est aussi quelque chose que nous devions refaire, ou mieux, que nous refaisons toujours, étant entendu qu'à chaque fois, il y a quelque chose de nouveau, quelque chose qui n'était pas là avant et qui se révèle plus profond. » *Ibidem*.

« l'histoire », de sa « consomption », de sa projection, mais l'itération de ses versions infinies : le secret de *l'ordre ab chaos néolibéral* est qu'il ne présente pas cette « ordre » comme une forme idéale première mais comme un plan de réponses toujours perfectible parce que l'avenir peut toujours être pire. Ainsi, tant dans l'appel plus prudent à une imagination « nouvelle » qu'à une négation impossible, les deux auteurs s'accordent à dire que le problème se situe dans la récurrence d'une *obsession préventive* incapable de se libérer de l'anticipation pour donner une place à la création, à la spéculation ou, dans le cas de Núñez, à un *sujet* capable d'abandonner la logique réactive et récursive de la *gestion*.

« Dehors », durée, friction

> *L'enfer des vivants n'est pas quelque chose qui sera ;s'il y en a un, c'est celui qui est déjà là : l'enfer que nous habitons chaque jour, que nous formons en étant ensemble. Il y a deux façons de ne pas en souffrir. La première est facile : accepter l'enfer et en faire partie au point de ne plus le voir. La seconde est risquée et demande une attention et un apprentissage constants : chercher et savoir reconnaître qui et quoi, au milieu de l'enfer, n'est pas l'enfer, et le faire durer, lui donner de l'espace*[1657]
>
> *Cette vie est un hôpital où chaque malade est possédé du désir de changer de lit. Celui-ci voudrait souffrir en face du poêle, et celui-là croit qu'il guérirait à côté de la fenêtre. (…) Enfin, mon âme fait explosion et sagement elle me crie : « N'importe où ! n'importe où ! pourvu que ce soit hors de ce monde ! »*[1658]

Le *temps continu, réel*, *actuariel*, *synchronisante* et *préventif* du *contrôle* n'est pas le paroxysme de la *surveillance normative*, du capitalisme et de sa « logique », de l'accélération moderne ou, plutôt, s'il résulte de la continuation des mouvements introduits par ces catégories, il se présente comme un point d'arrivé issu des différents mouvements de rencontre et des effets émergents. « On surveille », mais pas avec la même « lumière », « on individualise » (« on divise » et on « dividue »), mais pas à travers des *dispositifs biformes d'enfermement*[1659] ; « on » *pilote* les *avenirs*, mais la gestion de *l'optimisation de la différence* s'aménage dans des *milieux ouverts modulants* qui supposent la *liberté de vivre dangereusement sans aller jamais trop loin* ; « on » *compose* des *sujets-objets*, mais selon un nouvel ensemble *d'opérations temporelles* guidées par des *modèles* qui changent.

[1657] Italo Calvino. *Le citta invisibili*, Rome : Mondadori, 2016 [1972], p.213.

[1658] Baudelaire, *Petits poèmes en prose* (1868). « N'importe où hors du monde ». *Disponible dans wikisource*.

[1659] Si la dimension langagière et celle du *visible* persistent, *l'information* comme nouvelle charnière fonctionne sans interpeller selon des objectifs fonctionnalistes en réunissant visible et « dicible ».

Qu'est-ce que le *contrôle* contrôle (comme demande le sous-titre de cette partie) et pourquoi réaffirmer la pertinence du mot ?

Une des réponses se trouve dans une intuition générale de Deleuze dans le *PS* par rapport au nouveau statut du *disciplinaire* : « (…) face aux formes prochaines de contrôle incessant en milieu ouvert, il se peut que les plus durs enfermements nous paraissent appartenir à un passé délicieux et bienveillant [1660] (…) nous n'avons plus besoin, ou plutôt ceux qui veillent à notre bien n'ont plus besoin ou n'auront plus besoin de milieu d'enfermement »[1661]. Le « contrôle » introduit un *mode de capture/captation incessant* parce que la conception chronotopique du *milieu ouvert* fonctionne par la capacité d'incorporer *ad hoc* ce qui interagisse dans ce *milieu* bien que cela ne veut pas dire que *l'enfermement* devient obsolète[1662] : les *mécanismes disciplinaires* acquièrent une nouvelle place dans un fonctionnement intégré, ils deviennent un cas « limite » parmi d'autres[1663]. Cette complémentarité du *contrôle* et de la *discipline* évacue ainsi le sens même de l'objectif de *l'enfermement* : il devient marginal parce qu'il introduit une contradiction inhérente à la « liberté » que les sociétés *libéro-sécuritaires* présentent comme leur devise. Le pessimisme de Deleuze pointe alors vers le fait que ce *recul fonctionnel* inclut une capacité d'action plus étendue et, avec son pluriel ironique (« nous n'avons plus besoin »), un autre constat aberrant émerge : une nostalgie des normes ou la célébration d'un présent perçu comme « ayant surgi » pour pallier les misères passées. En somme, les caractéristiques du *contrôle* et sa capacité de « s'ouvrir » « nous » aurait rendus « plus libres », parce que si la « liberté » avait pour sens restreint dans la *discipline* « ce qui reste », elle prend la forme d'un « ce qui peut arriver ».

[1660] *PS*, p. 242.

[1661] « Qu'est-ce que l'acte de création » *Op cit.* p.295.

[1662] La tendance à « l'ouverture » existe au sein même de la *société disciplinaire*, une tendance que le contrôle généralise. Dans les mots de Foucault dans *SP :* « Tandis que d'un côté, les établissements de discipline se multiplient, leurs mécanismes ont une certaine tendance à se "désinstitutionnaliser", à sortir des forteresses closes où ils fonctionnaient et à circuler à l'état "libre" ; les disciplines massives et compactes se décomposent en procédés souples de contrôle, qu'on peut transférer et adapter. » (p.213). Ce qui change dans les *sociétés de contrôle*, ce n'est pas cette tendance à la « désinstitutionalisation » ou « re-institutionnalisation souple » qui s'accélère, mais la signification même de cet « espace ouvert » de diffusion. C'est ce à quoi nous faisons référence avec l'introduction de *l'espace de communication et d'information*.

[1663] Comme indique Foucault dans sa lecture des *sociétés disciplinaires* et sa relation avec les *sociétés souveraines,* la *discipline* dans le *contrôle* apparaît comme une composition des forces rémanentes et émergentes qui produisent une nouveauté : le philosophe décrit dans *Surveiller et punir* comment l'appareil juridique souverain revient constamment en « cachant » les opérations proprement *disciplinaires* sous la forme d'un contrat (une technologie tant héritée comme acquérant une fonctionne étrangère à celle qu'elle avait dans le cadre des *sociétés souveraines*) et, de manière analogue, dans les *sociétés de contrôle*, *l'enfermement* apparaît comme une « dernière mesure » réservé pour certaines malades ou certains criminels « incurables » pour certaines manifestations sociales que l'on calcul comme trop « imprévisibles »

Le problème d'identifier *l'intolérable* revient ainsi à identifier à ce qui, entre description et praxis, apparaît comme « ce qui mutile la vie », comme ce qui exclut d'une nouvelle forme ou, encore, comme ce qui s'oppose et ce qui nie le contrôle par sa propre existence. Mais : qu'est-ce qui échappe au *contrôle* ?

D'abord, si la *fonction d'enfermement* ou le *panoptisme* guidaient les *sociétés disciplinaires*, comme nous l'avons vu, Deleuze introduit avec sa notion de *diagramme* et des *lignes de fuites premières* un principe immanent de *mutation* : du point de vue des *dispositifs*, il y a une différence entre leur *fonction* et leur *fonctionnement* et puis du point de vue de ce qui « se passe », les *lignes de fuite* sont par définition des torsions, des contre-formes, des inversions et perversions ou, dans le cas le plus radical, elles s'incarnent dans des existences monstrueuses et hétérogènes comme *causa sui*.

Comme variante plus générale de l'espace où se déplient ses formes hétéronomes, dans *Foucault*, Deleuze reprend ainsi une métaphore particulière : il affirme que dans les *sociétés disciplinaires* « s'il y a de l'enfermement, il y a un *dehors* »[1664]. La référence revient, d'abord à un concept propre à un certain moment philosophique : à un « dehors » qui peut être compris de manière classique comme une extériorité fondatrice ou qui, projeté sur *l'immanence*, apparaît comme le complément originel de l'ordre, d'une rationalité qui l'exclut pour s'autoriser ses limites, d'une communauté qui se définit face à tout ce qui ne lui appartient pas[1665]. Mais, dans le cas de l'œuvre de 1986 on peut penser que ce *dehors* se rapporte à une réflexion de Foucault[1666] dans son *analytique du pouvoir*, plus que concentré sur la *discipline*, relative à certaines *expériences* et *discours* dans l'histoire. La « pensée » ou « l'expérience » du *dehors* a lieu dans le langage : elle dérive de la non-coïncidence entre le *sujet de l'énonciation* et le *sujet de l'énoncé* selon un *mode d'énonciation* que dans l'entre-deux-aucun-des-deux se manifeste (par exemple) dans la poésie mystique ou la littérature moderne[1667] : c'est un discours « exotique »[1668] qui ne se réfère pas à un monde auquel le *sujet* pointerait avec les mots-doigts sinon, à un monde étrange qui « parle » sans partir, non plus, d'une « intériorité » subjective. Cette

[1664] Parce que « c'est qui est enfermé est le *dehors ». Foucault*, p.50.

[1665] Les variantes de ce *dehors*, à partir d'une transcendance, en passant par une ontologie de ce qui « n'est pas », par la contingence et finalement, en arrivant à cette forme du *dehors intérieur* sont bien connues.

[1666] *Cf*. « La pensée du dehors » dans *DE 1*, t.38. La notion elle-même ne provient pas de Foucault, mais de la réflexion sur la littérature propre au structuralisme.

[1667] Le *nouveau roman* est un cas paradigmatique.

[1668] Elle vient « de l'extérieur ».

expérience se manifeste ainsi dans la littérature, mais, aussi, dans les discours des « fous » : la littérature fonctionne comme une sorte de forme de *folie provisoire* parce que le langage qui *nous occupe* (pour revenir aux *objets temporels*) échappe aux rivages de la référenciation ou la souveraineté du sujet. Le « je lyrique » s'oppose au « je souveraine »[1669] et brise le rapport avec la « représentation » et ses liens avec n'importe quel système de vérités ou de *véridiction*. Le *dehors* est, en somme, une expérience qui introduit *l'invisible du visible du monde* comme *dehors* de l'ordre du *pouvoir-savoir*[1670]. Concrètement, la littérature (même, parfois, « réaliste ») apparaît dans les *sociétés disciplinaires modernes* comme un moyen de miner les *ordres* grâce à cet *exotisme subjectif* institutionnalisé. Et, c'est ainsi que Deleuze, dans son analyse de *Foucault*, se réfère à un *dehors* (déjà présente dans *Mille Plateaux*[1671]), mais la considère comme une forme débridée qui produit ce qu'il appelle (comme variation des « lignes de fuite ») des *lignes du dehors* : des forces qui « tirent » du *diagramme* dans l'espace tendu des *intensités* qui conforment le *plan d'immanence*. Et, pour revenir au *contrôle*, c'est à partir de ce *dehors* qu'il présente, en revenant à *Foucault*, une objection de Virilio au propos de la phrase de Blanchot : « (…) le problème n'est pas d'enfermement [et donc d'un dehors qui n'est pas enfermé], mais de voirie (…) de maîtrise et de contrôle des vitesses et de quadrillage dans l'espace ouvert »[1672].

Comment penser le *dehors du contrôle* comme un *dehors* de la *communication, de l'organisation* ou *des « contrôlats »* ? Comment le penser si, comme nous l'avons vu, ce qui est évacué, c'est la *langue* ?

En premier lieu, nous pourrions partir de la simple hypothèse de la *négation* (en assumant déjà le caractère rhétorique de cet exercice). Nous pourrions penser que ce qui échappe au *contrôle* est « ce qui s'oppose » : en termes banals, il s'agirait de « vivre déconnecté » ou comme une variante « vivre analogiquement » ou « plus lentement ». Néanmoins, il est évident que ce « mode de vie », définie par un « vivre sans » ne se réfère pas à un *dehors* dans son sens hétéronome, mais à une sorte de fantaisie de « retour » par

---

[1669] Que Foucault identifie avec un « je » cartésienne qui commence les *Méditations* en établissant les différences entre lui et le monde.

[1670] Et, nous pourrions ajouter que ce sont ces points d'extériorité (les marges de l'ordre) ceux qui marquent sa particulière forme d'aborder la recherche, justement, pas au niveau du discours produit, mais de l'approche aux objets.

[1671] Comme il dit avec Guattari dans *MP :* « Le champ d'immanence n'est pas intérieur au moi, mais ne vient pas davantage d'un "moi" extérieur ou d'un non-moi. Il est plutôt comme le *dehors* absolu qui ne connaît plus le moi, parce que l'intérieur et l'extérieur font également partie de l'immanence où ils ont fondu. » p.194.

[1672] *Foucault,* p.50.

privation. De même, du point de vue de la *capture*, la « non-communication » est (pour la *communication*) *dans la communication* puisque, dans un *système de communication*, ne pas communiquer, c'est communiquer quelque chose[1673]. Finalement, la *correction*, sorte de synthèse donnée par la négation, relève de deux mythologies : celle de la neutralité du *contrôle* ou celle de ce que Crary appelle « la légende de l'hacker »[1674], celui qui viendra corriger ce monde « de l'intérieur ». Rien de tout cela n'indique évidemment une *expérience exotique*, et pourtant les mythes du « dehors littéral », de « l'île » où « il y a une autre façon de vivre », de *l'hacker-messie* qui vient réparer les maux et nous sortir de ce monde, persistent.

Deuxièmement, plus proche de la sociologie ou l'ethnologie, on pourrait considérer que cette « étude » du *dehors* surgit, plus proche de sa définition comme *experience* d'un champ de « subjectivités autres » (ou, plus récemment des « ontologies autres ») dont l'étude et la compilation nous éloigneraient de « notre » ordre. Le problème de cette notion est que presque tout peut être potentiellement identifié comme un *mode de subjectivation autre*[1675] et que, se concentrer sur la *subjectivation* comme une sorte de répertoire qui ferait se « dévier » de ce monde[1676] semble dériver en une compréhension de la *différenciation* qui parfois ignore des *dispositifs* que, comme nous l'avons vu, *capturent et pilotent par définition la différence* et dont l'ordre ne dérive pas de la norme. Nous pourrions même dire que ce type de « chasse » aux « subjectivités (ou « ontologies ») autres » devient le fondement d'une cartographie qui collabore à une *capture différenciante identifiante*, précisément parce qu'elle perçoit la différence comme forme paradoxale du même ou, comme dit Crary ou Anders, comme force productive d'une « marginalité »[1677] qui devient « choix ». De la même façon et selon une certaine

---

[1673] Comme le dira Paul Watzlawick et nous le verrons dans la partie 2 : « on ne peut pas ne pas communiquer », car, au niveau de la communication, ne rien dire implique une volonté de silence qui *signifie*.

[1674] Crary, *op cit*, p.212.

[1675] La danse, un usage altéré du langage ou d l'espace, se droguer avec la MDMA, une façon particulière de manger (sans gluten, par exemple), former les groupes qui sortent faire du running, participer à des communautés qui partagent des jeux vidéo (tous ces exemples s'appuient sur des articles académiques sociologiques qui justifient que chacune de ces pratiques « configure une forme de subjectivation différente »).

[1676] Nous avons donné, évidemment, des exemples ridicules, mais il y a des articles sur chacun d'entre eux.

[1677] Stéphane Legrand ironise ainsi sur comment cette recherche de libération subjective est utilisée par la rationalité entrepreneuriale : « Ceux qui "n'aiment pas" la discipline continuent d'entrer dans de longues et éprouvantes luttes de papier contre ceux qui "aiment bien" la discipline, lesquels d'ailleurs n'existent plus (ou si peu) depuis un certain temps, dans le but de démontrer à quel point il est nécessaire de résister aux "normes disciplinaires", et aux assujettissements intolérables de la "société de surveillance", éventuellement par le moyen de courageuses "subjectivations libres" ou d'une audacieuse "esthétique de l'existence", en fait tristement semblable aux morales douteuses des gestionnaires en ressources humaines, et au fade nomadisme des managers libéraux » Legrand, Stéphane, « Le marxisme oublié de Foucault », Actuel Marx, 2004/2 (n° 36), p. 27-43. DOI : 10.3917/amx.036.0027.

tournure de l'anthropologie[1678], on trouve un travail pour rentabiliser ses « autres formes de vie », les intégrant, souvent au modelé de la *participation* et d*'optimisation*. Trouver des « autres formes de vie » ou « d'autres points de vue » qui ont échappé à la codification moderne-libérale-capitaliste a évidemment une valeur, mais, on peut s'en douter des mouvements qui veulent transformer cette « découverte » en « droits » de protection mercantile ou étatique[1679], en une demande de « reconnaissance » recodifiant qui détruit, justement, la valeur de son *hétéronomie*[1680]. Finalement, pour poser un autre exemple, l'approche *subjectiviste* à la *mémoire* et au *témoignage*[1681] considéré comme une forme du « vécu irrépétible » est souvent soumis à d'entreprises étatiques qui peuvent être mis en service des dommages réparés (comme nous l'avons dit dans le Chapitre 2) pour avoir une « légitimité » restaurée qui obture, justement, ce qui était inquiétant ou frictionnel : venu du dehors de l'Histoire. En somme, il ne s'agit pas d'un jugement sur tout ce qui pourrait être étranger à « ce monde » en soi, mais précisément, de dire que cette approche à la *rechute* dans une *capture* qui fonctionne par un type d'identification dirigée vers *l'optimisation*, sinon par la propre supposition de ce que « toute expérience » est « differenciante » comme s'il s'agissait d'augmenter une « offre » des *modes de vie*.

Finalement, pour illustrer ce phénomène du point de vue de la « politique » nous pouvons penser à une certaine tendance qui dirige cette recherche vers la découverte des perspectives libératrices plus adéquates à notre temps, encore, surgis comme réaction

---

[1678] Qui au lieu de rechercher des *universaux structurels* cherche la *variété* dans des *ontologies.*

[1679] *Cf.* Camarillo Quesada, J. A. (2024). El indio, la antropología y la muerte del Hombre. Una ontología latinoamericana del presente. Cuadernos De Filosofía Latinoamericana, 45(131), 227-257. https://doi.org/10.15332/25005375.9808

[1680] Beatriz Sarlo, résume ce processus étendu à l'histoire : « Il y a plusieurs décennies, le regard de nombreux historiens et chercheurs en sciences sociales inspirés par l'ethnographie s'est déplacé vers la sorcellerie, la folie, les fêtes, la littérature populaire, la paysannerie, les stratégies du quotidien, à la recherche du détail exceptionnel, de la trace de ce qui s'oppose à la normalisation, et des subjectivités qui se distinguent par une anomalie (le fou, le criminel, le délirant, le possédé, la sorcière), parce qu'elles présentent une réfutation aux impositions du pouvoir matériel ou symbolique (…) Les nouveaux sujets du nouveau passé sont ces "braconniers", qui peuvent faire de nécessité vertu, qui modifient leurs conditions de vie de façon non spectaculaire et astucieuse, dont les pratiques sont plus indépendantes que ne le croyaient les théories de l'idéologie, de l'hégémonie et des conditions matérielles, inspirées par les différents marxismes. » Mais : « dans le champ de ces sujets, ils existeraient des principes de rébellion et des principes de préservation de l'identité, deux traits que la "politique de l'identité" valorise comme *étant autoconstitutifs* » Sarlo, Beatriz. *Sociología y política*, Siglo XXI, p.18 – 19. En somme, ce que Sarlo souligne à propos du passé (à partir d'une certaine méchanceté théorique contre les « identity politics ») devient un problème lorsque cela devient, justement, une question d'identités « autorproduites ». Trouver d'autres formes de vie nouvelle est toujours de bon augure, tant qu'il ne s'agit pas de les comprendre comme un objet répétable, unique ou même, relatif à un certain fétichisme, un objet qui, hors son contexte, nous donnerait une sorte de vérité sur la résistance elle-même paradoxalement projetée sur quelqu'un d'autre. Pour cela, pour nous montrer des « vies autres », il y a toujours eu la littérature sans besoin d'être à la chasse « d'identités ».

[1681] Ce phénomène trouve son paroxysme, comme le souligne Sarlo, dans ces « littératures du moi » déjà nommés, bien qu'ayant toujours existé (la poésie lyrique est par définition une littérature du moi), sont recodifiées dans ces espaces, redécouvertes en tant que collection d'expériences dont la valeur réside uniquement dans leur existence « unique ».

contre le fantôme *disciplinaire* ou « moderne » : cette tendance consisterait à mettre la politique « au microscope » et à chercher des phénomènes locaux ou des « moments moléculaires » selon une variante qui fait de la *chasse aux subjectivités* une *chasse de « l'événement »*. Comme « restes », on cherche ainsi « la politique dans les petites choses »[1682] parce qu'un espace d'invention ou d'imagination collective serait devenue proprement impensable : comme des espaces « intimes » et leurs petites plages de liberté, la projection sur la question des micro-résistances où l'on découvre « politiques » ressemble à une sorte de musée ou laboratoire de toutes les « subjectivités » et de tous les modes de vie qui marquent la productivité des « études culturelles » en tant qu'industrie qui collectionne des « identités » comme objets d'un espoir renouvelé en « l'expérience autre » selon une matrice des formes de résistance paradoxalement universalisables[1683]. Ce travail a évidemment une valeur énorme dans son ouverture, mais on peut s'en douter que sa projection sur un « tout est politique »[1684] qui fonctionne comme le synonyme d'une expérience que la propre littérature faisait fonctionner par un partage sans besoin de formalisation, car cela ne dépendait pas d'une « pratique subjective » ni d'une « découverte », mais de la possibilité universelle de faire des incursions dans d'autres mondes comme point de départ. En somme, il est clair que la question des « subjectivités ou ontologies autres » est une forme de s'approcher de un *dehors* par rapport aux institutions qui gardent sa forme moderne ou *disciplinaire*, mais, il faut souligner que les exemples que Foucault et ses continuateurs ont choisis entretiennent un lien particulierment subversif avec le *pouvoir disciplinaire* et un *ordre du discours* qui s'opposait à quelque chose *dans cet ordre* : le *dehors dans une histoire* (il est *dehors* d'un moment du *plan d'immanence*) sauf si nous pensons que c'est une sorte d'expérience de « transcendante » ou mystique.

[1682] Une façon de lire ce phénomène par analogie est de se référer à un passage d'Arendt : « L'enchantement moderne pour les *petites choses*, bien que prêchées par la poésie dans presque toutes les langues européennes au début du XXe siècle, a trouvé sa présentation classique dans le petit bonheur des Français. Depuis le déclin de leur sphère publique, autrefois grande et glorieuse, les Français sont passés maîtres dans l'art d'être heureux parmi les *petites choses*, entre leurs quatre murs, entre la commode et le lit, la table et la chaise, le chien, le chat et les pots de fleurs, leur accordant un soin et une tendresse qui, dans un monde où l'industrialisation rapide élimine constamment les choses d'hier pour produire les objets d'aujourd'hui, peuvent même apparaître comme le dernier coin du monde le plus proprement humain. » *La pluralidad del mundo*, Madrid, Taurus, p.123.

[1683] Son avant-dernière variante semble être ainsi la question de l'émancipation par le corps qui fait de pratiques les plus intimes, de la dernière coin du monde, la dernière chose que l'on peut contrôler, quand on a aucune agence et la politique se replie dans la propre chair. C'est le type d'agence qui aurait un prisonnier.

[1684] Dans les mots de Sarlo pour critiquer un lieu commun qui est aussi couramment critiqué : « Si tout est politique, peut-être qu'en dernière analyse rien n'est politique, hormis une politique du sujet, version à la mode des vieilles lunes de l'apolitisme psychologique. En tout cas, beaucoup ont fait l'expérience que la subjectivité "libérée" se retrouvait bientôt sans vis-à-vis » Sarlo, *op cit*, p.22.

Qu'est-ce qui bloque, finalement, le *contrôle* ? Qu'est-ce que le *contrôle* ne peut pas *contrôler* ou *capturer* ? Quelles sont les formes de son « dehors » transformées en expérience *commune* ?

Ces questions sont piégeuses parce que, par définition, vouloir être *hors de ce monde* demande d'être, d'abord, *dans ce monde* où tout est, à proprement parler, *capturable*. Cependant, certains indices de tous les auteurs que nous avons étudiés pointent vers des réponses : en effet, au niveau le plus simple, là où il y a « surprofit c'est qu'il y a sous-pouvoir »[1685] et le *contrôle* tisse, à partir de son *fonctionnement*, une faiblesse relative à ses rouages.

Tout d'abord, le *néolibéralisme* travaille avec la « liberté » et la « consomme », comme dit Foucault, mais cette liberté a besoin d'une *action constante d'adaptation synchronisant* : elle ne fonctionne pas dans l'immobilité d'un nomadisme particulière. Si l'on arrive à ne pas mourir, permettre la lenteur, la nourrir et nourrir l'inutile est une manière de contrarier au temps du marché. Deuxièmement, si dans le cas des *sociétés de contrôle* ce qui opère avec la *différenciation* permet de capturer une *différence optimisable,* une logique hétérogène ne se construit pas par dans la recherche passive (ou même, *interpassive*) des processus de subjectivation ou des « ontologies autres » comme issu d'un manuel[1686], mais par rapport à une *intensité* au sens propre du mot, par une capacité équivalente à *durer* et *faire durer* l'autre mystérieuse, par se configurer, comme dit Zubboff, comme *frictionnel*[1687] (ou comme dit Fisher, comme « indéfendable »)[1688]. Troisièmement, dans ses textes sur le *contrôle* Deleuze propose deux sortes de pistes : la *stratégie du virus*[1689] et celle de *ne pas devenir technocratisable*. Un *virus* ou une infection efficace a la capacité de passer inaperçu : le microbiote humain constitue la

[1685] Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *op cit.,* p.1490. Cité par Pablo M. Rodríguez, *op cit*, p.160.

[1686] Il s'agit notamment d'abandonner cette forme interpassive de projection sur « d'autres subjectivités » théorisées selon une sorte d'espoir qui part toujours d'un « autre » que l'on décrit et qui, en plaçant son espoir en lui, apparaît comme étranger à « notre » monde. Nous sommes tous déjà « l'autre de l'autre » et tout « autre » nous fait « devenir autres de l'autre ». L'étude de « l'altérité » comme une sorte de champ d'études semble avoir oublié que le point commun est l'altérité, sauf pour quelqu'un qui reste ancré à un modèle qui suppose que « l'identité » serait la norme : permettre à l'autre, c'est exister avec lui et le laisser exister sans avoir besoin d'évaluer le degré de son « altérité ». C'est précisément *l'identité* qui est mortuaire si elle n'est pas la stratégie provisoire d'un devenir pour l'abandonner, d'un « être » pour le dynamiter.

[1687] *Be the friction* dit Zubboff dans son dernier chapitre, sans trop définir l'expression intuitive : agacer, ne pas s'adapter, résister à la réconciliation.

[1688] Comme dit Fisher : « Le réalisme capitaliste ne peut être menacé que si l'on montre qu'il est, d'une manière ou d'une autre, indéfendable ; si, en d'autres termes, le "réalisme" ostensible du capitalisme s'avère n'être rien de tel. » *Op cit.,* p.16.

[1689] C'est une torsion sur ce que Burroughs considérait (toujours dans la dimension du langage) comme la plus grande arme de contrôle (les « virus des mots »). *PS*, p.247

moitié de notre corps et elle est responsable d'une grande partie de son fonctionnement aussi que des « pathologies » qui dérivent d'un petit changement d'équilibre. Le *virus*, au-delà de son sens de réplication parasitaire, peut être compris comme une action de simulation qui déséquilibre, bien que de manières minime et quotidienne, la fonction *d'optimisation de la différence*, *l'optimisation de sa propre « différence* » et qui va contre une réconciliation avec un monde qui propose lui-même de nous « réconcilier » avec des « offres » et des « demandes », selon une gestion heureuse accorde à « son désir ». Puis, dans un sens complémentaire, « ne pas être technocratisable » consiste à abandonner la *logique de la communication*, de la « visibilité », de « l'organisation », de la néo-morale, pour *cultiver le hasard* sans urgence, car, comme dans cette expérience « exotique » du langage, c'est le hasard qui s'efface de ce *monde néo-utilitariste*. En quatrième lieu, (soyons classiques), curieusement, dans plusieurs fictions sur les automates, ils atteignent son émancipation par une expérience *dans le langage*[1690] : malgré de « nouvelles métaphysiques » centrées souvent sur une relation non langagière (les connexions, les réseaux, l'espace cosmique), malgré les théories sur le « corps cybernétique » et ce qui cherche à faire de *l'information* l'espace de la libération selon un nouveau rationalisme souple et muet (mais qui a encore besoin des mots), la littérature et sa *folie provisoire* continue d'apparaître comme l'espace d'un *dehors* qui change avec la propre littérature, mais qui reste *dans le langage* : comme dit Burroughs, il est *virus* première. Finalement, pour en revenir aux auteurs que nous avons vus, notre *société* n'a pas tellement changé, mais plutôt, ce qui a cessé d'exister, c'est un certain type de stratégie face aux nouveaux mécanismes. Crary propose ainsi de retrouver les spectres du passé en dehors d'une « mémoire » monumentale : il faut *faire durer* les spectres opposés à l'ordre, mais pas pour leur valeur « objective » comme s'il s'agissait d'un répertoire pédagogique des figures (comme s'il s'agissait de trouver en eux une « clé cachée » de l'émancipation), mais parce que ces spectres montrent un temps *encore présent* en restituant une « autre modernité » que si on la choisit comme héritage peut encore être la nôtre[1691]. En somme,

[1690] Plusieurs œuvres de science-fiction dans la littérature ou le cinéma voient dans la lecture une émancipation à la fois de la machine et de l'être humain. Ainsi, dans *Zardoz*, la composante révolutionnaire est donnée par la lecture du Magicien d'Oz, dans Brave New World, le sauvage lit et c'est grâce à elles que, confronté au monde de la drogue, il apparaît comme perturbateur, dans *Westworld*, pour donner un exemple contemporain, les automates génèrent de la conscience à partir d'un poème qu'ils « ne comprennent pas », mais dont la lecture les conduit à revenir à eux-mêmes. Pour donner un dernier exemple, dans Severance, que j'ai déjà évoqué, les ouvriers sans conscience sont altérés par un poème qui les « sort du monde » et leur donne envie d'abandonner leur condamnation.,

[1691] Comme dit Crary : « Le spectral est toujours, d'une certaine manière, une intrusion, ou une disruption du présent par quelque chose qui se situe hors du temps, par des fantômes de ce qui n'a pas été détruit par la modernité, ceux de victimes qui ne sauraient être oubliées, ceux d'émancipations inabouties. » *Op cit*. pos.889.

pour reprendre les belles mots de Calvino, il s'agit de « faire durer ce qui n'est pas l'enfer », de le chercher, d'essayer de l'être. C'est peut-être une conclusion très simple, mais si la préservation de ces spectres d'une lutte ne nous sauvera pas d'être contrôlés, elles nous rendront et rendront notre monde, peut-être, moins infernal.

-

Partie II
Épistème post-humaine et *cybernétique*

Introduction à la deuxième partie

Une question d'époques

La philosophie c'est la science qui ne se préoccupe pas des solutions, parce que d'une certaine façon il y en a toujours, les problèmes étant toujours résolus à leur niveau ; l'histoire des solutions n'est qu'une histoire partielle, une histoire obscure et obscurcissant tout ce qu'elle touche, en donnant l'illusion qu'on peut liquider les problèmes et les oublier[1692]

La première partie de cette thèse a analysé les *sociétés de contrôle* selon une approche *sui generis* et, si cette analyse nous a renvoyé à une certaine unité, il le fait à travers ce que nous avons identifié comme la *fonction d'optimisation de différence*. Puis, vers la fin, nous sommes parvenus à un diagnostic sur *l'homme* et sa disparition face à des technologies et un champ du *savoir-pouvoir* nouveau. Cette partie commence par cette piste : proche de *l'archéologie*, de Deleuze et des auteurs qui ont continué son analyse, elle tente de penser les *sociétés de contrôle* au sein d'un *espace épistémique*, c'est-à-dire, du point de vue d'une *époque*.

Comment penser le *contrôle* ainsi et pourquoi l'inscrire dans une « époque » ?

D'abord, la question générale et quelque peu fastidieuse[1693] d'une périodisation n'est pas une approche nouveau. Près de notre travail, Razac[1694] et Read[1695] affirment que la *société de contrôle* est effectivement le signe d'une « nouvelle époque », du point de vue de la relation entre capitalisme et technique, identifiée avec une *société post-industrielle*[1696] ou sa *troisième révolution*[1697]. Puis, du point de vue de l'analyse du Capital et du capitalisme, Hobsbawm parle de l'*âge de l'Empire* (diagnostic repris par Negri et Hardt dans son livre célèbre), Lafontaine ajoutera « empire cybernétique » et Fredric Jameson (à travers Sombart et Adorno), constate un *capitalisme tardif post-moderne* qui surgit tant comme une continuation que comme quelque chose de nouveau dans ses

---

[1692] Macherey, *op cit*, p.43.

[1693] Tous ceux qui sont nés voient une différence par rapport à son passé. Tel qu'il dit Borges de manière formidable en citant un philosophe (inexistant) dans « Imagen de Lafinur » : « Tout est une époque de transition, le temps est une transition, il n'y a pas d'autres époques. Tout homme pense au passé comme à quelque chose d'immobile et il peut aussi penser à l'avenir comme à une utopie ou à quelque chose de terrible. La vérité est qu'il doit vivre dans le temps que le temps est une transition. » (*Image de Lafinur*, S/D).

[1694] *Op cit*, p.66.

[1695] En termes concrets « l'index d'un changement d'époque ». Read, *op cit,* p.6.

[1696] À partir de l'œuvre éponyme d'Alain Touraine (Paris : Seuil, 1969). L'analyse de Touraine est reprise par Lafontaine et Rodriguez.

[1697] C'est ce que Mumford comprend comme l'arrivée des nouvelles machines (néotechniques) que comme nous l'avons vu sont analogues aux « machines cybernétiques ».

logiques hyperbolisées. Mais, c'est peut-être Crary qui apporte de l'éclairage sur ce « changement d'époque » : il le voit comme relatif à une modernité marquée par l'accélération d'une « transition sans rattrapage »[1698] : si la question de penser en termes « d'époques » et de « nommer notre époque » semble se répéter, c'est parce que ce qui caractérise notre présent est, en effet, la perception d'une rupture continue. Notre « époque » se plie sur elle-même selon une pensée qui veut découvrir sa spécificité parce que l'on sent que quelque chose a franchi une duration saisissable compris comme *l'urgence* de saisir ce qui aurait, à chaque moment, changé[1699]. Finalement, en termes concrets, une réflexion à travers des *époques* ou périodisations peut être pensée, plus que comme un problème de désignation, comme une question de contrastes, de discontinuités. Dans un plan général, chaque *époque* « est » ce qu'elle se représente comme frontières et, une analyse « épocale », suppose la démarcation de ce rapport aussi que son invention. Autrement dit, la recherche des *logiques* d'une époque s'agit de *mesure* ou plutôt des *problèmes de mesure*, de l'absence et de la nécessité de produire cette mesure. Et, c'est donc par *contraste* que les *époques* se désignent en rendant visibles des arêtes des « époques passées » qui font du présent quelque chose d'étrange et, puis, par une sorte de travail proche de la *science-fiction* qu'appuyé sur l'imagination de « notre époque » essaye de la critiquer. En effet, en jouant entre la futurologie et sa parodie, la projection « fantastique » prend la forme (dans les cas les plus pessimistes), d'une dénonciation hyperbolique, ou, dans les plus optimistes, de l'irruption d'un imaginaire utopique pour briser « ce temps » : dans les deux cas, penser une époque, ses projections, ses limites est toujours une question de contraster le présent face aux passées que l'on veut découvrir hétérogènes ou, selon une forme d'exagération du présent qui permettrait de voir, par contraste ou hyperbole, ce qui *est en train de se passer*.

[1698] Pour Crary « (…) on suggère souvent que nous serions au milieu d'une phase de transition, en train de passer d'un "âge" à un autre qui n'en serait qu'à ses premiers balbutiements. (…) » mais « notre actualité offre cependant un tableau très différent : celui du maintien calculé d'un état de transition permanente. Il n'y aura jamais de "rattrapage", individuel ou social, face à des exigences techniques en perpétuelle mutation. » Crary souligne ainsi que la modernité (« l'expérience hybride et dissonante de vivre par intermittence dans des espaces et des vitesses modernisés, et d'habiter pourtant simultanément dans des mondes de la vie précapitalistes ») est née précisément de ce contraste et de son expérience, la particularité d'aujourd'hui étant l'accélération de l'inadaptation dans peu de générations. *Op cit*, pos 1912 – 2031.

[1699] Comme dit Gabriel Rockhill, notre « époque » pourrait être celle où « l'interrogation sur la nature du temps présent se montre plus révélatrice de notre conjoncture historique que les réponses apportées. » « Comment penser le temps présent ? De l'ontologie de l'actualité à l'ontologie sans l'être ». Rue Descartes, 75, 114-126, 2012 : https://doi.org/10.3917/rdes.075.0114

C'est justement par ce procédure que l*'archéologie* foucaldienne nous présente une voie médiane : c'est dans le contraste d'un « passé » étrange, en le projetant sous un prisme contingent, que l'on spécule des futurs possibles. Le travail archéologique nous approche à une perspective *spatiale* des époques : une *histoire des éternités*[1700], des ilots de savoir et des *machines épocales* (pour reformuler Deleuze) dont la recherche montre à ses *a priori* agglutinants mais provisoires. Et c'est ainsi que les *Sociétés de contrôle* peuvent être étudiés à partir d'un point de non-retour par rapport à ladite *époque moderne*, à partir des nouvelles *sciences* (fictions) fonctionnant comme effets des nouvelles *couches* du savoir à tisser où la continuité du *contrôle* serait inscrite. « Notre époque » deviendrait ainsi, *visible*, à partir d'une *archive* propre. La fastidieuse question de la périodisation, de savoir si nous vivons ou non une nouvelle *époque* ou si nous sommes dans un « moment de transition » prend ainsi un nouveau sens, autre que la restitution d'une vérité ou la révision du passé : il s'agit, plutôt, d'établir (à nouveau) le rapport du présent au passé tout en le créant.

Une « post-modernité » *cybernétique* ?

Il y a une archéologie du présent. Présent ou passé, le visible est comme l'énonçable : ils sont l'objet, non pas d'une phénoménologie, mais d'une épistémologie[1701]

Si l'hypothèse du « contrôle » incarne une nouvelle « époque » ou, plutôt, une nouvelle époque se laisse voir à partir du constat que la société a changé, ceci apparaît comme la variation de l'élément que nous avons sciemment laissé de côté dans la première partie : les *machines cybernétiques, informatiques* ou *de troisième type*. C'est à partir de ces « machines » que Deleuze définit « notre société ». Mais, la « cybernétique » est aussi suspecte pour plusieurs théoriciens qui considèrent que les développements de ce « technique »[1702] de l'après-guerre ont produit une rupture dans le champ épistémique

[1700] L'éternité est caractérisée dans le prologue du livre comme forme de se libérer « l'intolérable oppression du successif » [traduction propre]. Borges, J.L. *Historia de la Eternidad*, Alianza, 1971 [1933], p.17.

[1701] *Foucault*, p.58.

[1702] La cybernétique n'est pas une « science » au sens moderne du terme puisqu'elle n'a pas d'axiomes (comme une science formelle) et ne cherche pas à décrire le monde « naturel » des phénomènes, mais plutôt, comme le définit Wiener, à penser le contrôle des systèmes. En ce sens, il s'agit plutôt d'une technique qui produit des théories qui sont ensuite formalisées par la science. Scavino signale à cet égard que la cybernétique ne pense pas, au départ, en termes *d'épistémè*, mais en termes de *techné* : elle pense à la création de mécanismes qui exécutent des tâches, comme s'il s'agissait des esclaves artificiels ; c'est un savoir sur les mécanismes « gouvernables ». Cependant, dans ce même sens (contre le postulat de Lafontaine), la cybernétique étant une science du gouvernement, ses fondements appliqués (théorie de l'information, systèmes, organisation de la communication) émergent précisément en tant qu'elements épistémiques dans un autre sens : comme le savoir des maîtres qui gouvernent parce qu'ils comprennent « l'ordre » du monde.

à partir des différents critères. Le terme, créé par Ampère en 1834[1703] désigne une *science du gouvernement* qui englobe tout ce qui concerne la population et la direction de sa conduite (comme s'il s'agissait « d'une armée ») et s'approche ainsi d'un art gouvernemental. Ampère emprunte le terme à Platon [κυβερνητική] qui décrit le gouvernement de la cité comme analogue au gouvernement d'un bateau[1704]. Finalement, Norbert Wiener reprendra le même mot pour penser le *contrôle de la communication dans l'animal et la machine*[1705].

Mais pourquoi la *cybernétique* comme axe d'une époque ?

D'abord, ce que nous entendons par cybernétique rassemble un groupe spécifique de théoriciens de différentes disciplines dont le point commun (outre une confluence chronotopique) est d'avoir établi (litiges compris) une manière de penser les objets de cette « technique », centrée sur des éléments communs : la *communication* de *systèmes* qui s'alimentent mutuellement, *l'organisation* de ces *systèmes* et, enfin, la valeur fonctionnelle des opérations. La *cybernétique* est ainsi présente, par exemple, dans les développements de la linguistique, de la théorie de la communication, de la psychologie des groupes ou comportementale, de la biologie ou de la conception de mécanismes et

---

[1703] « Essaye sur la philosophie de sciences. Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines ». Paris : Bachelier, 1845. Disponible en ligne. Ampère devant le Collège royal des sciences fait une classification des sciences et les nomme, depuis les sciences connues du monde moderne (archéologie, physique, ethnologie, etc.) jusqu'aux inventions insolites (par exemple : « l'hoplimastique », l'étude des armes, la « technestetique », la science archéologique des beaux-arts). La cybernétique apparaît du côté de la théorie du pouvoir comme un élément de la politique « proprement dite » (la politique en général est composée de cet élément et de la diplomatie). Dans les mots d'Ampère, c'est la science qui concerne « le maintien de l'ordre public, l'exécution des lois, la juste répartition des impôts, le choix des hommes qu'il doit employer, et tout ce qui peut contribuer à l'amélioration de l'état social, réclame à chaque instant son attention. Sans cesse [le gouvernant] il a à choisir entre diverses mesures celle qui est la plus propre à atteindre le but ; et ce n'est que par l'étude approfondie et comparée des divers éléments que lui fournit, pour ce choix, la connaissance de tout ce qui est relatif à la nation qu'il régit, à son caractère, ses mœurs, ses opinions, son histoire, sa religion, ses moyens d'existence et de prospérité, son organisation et ses lois, qu'il peut se faire des règles générales de conduite, qui le guident dans chaque cas particulier. » p.141. Ampère la définira plus tard, « en ce qui concerne les nations, comme la conduite d'une armée ». p.148.

[1704] C'est Socrate face à Calliclès qui introduit le terme de cette « conducteur » humble, sorte de bon général ou « fonctionnaire ». Dans ces mots : « Et pourtant cet art aussi sauve les hommes de la mort, dans les accidents où l'on a besoin de savoir nager. Mais si cet art te paraît mesquin, je vais t'en nommer un plus important, l'art de gouverner les vaisseaux [κυβερνητική], qui sauve des plus grands périls non seulement les âmes, mais aussi les corps et les biens, comme la rhétorique. Et cet art est simple et modeste ; il ne se vante pas, il ne prend pas de grands airs, comme s'il accomplissait des merveilles. Bien qu'il nous procure les mêmes avantages que l'éloquence judiciaire, quand il nous a ramenés sain et sauf d'Égine ici, il ne prend, je crois, que deux oboles ; si c'est de l'Égypte ou du Pont, pour ce grand service, pour avoir sauvé ce que je disais tout à l'heure, notre personne, nos enfants, nos biens et nos femmes, en nous débarquant sur le port, il nous demande tout au plus deux drachmes. Et l'homme qui possède cet art et qui a accompli tout cela, une fois descendu à terre, se promène sur le quai près de son vaisseau, avec une contenance modeste. » Gorgias 511e – 512d. À l'humble technique du « pilote » qui nous sauve et nous fait survivre le voyage, s'oppose ainsi le relativisme du rhétoricien, extrapolant le discours, de la même manière qu'aujourd'hui un « bon manager » est vu par opposition à un « politicien » qui ne fait que parler.

[1705] Mais aussi, une forme de gouvernement dérivé de cette étude, selon les propositions de Wiener dans « Cybernétique et société » de 1950.

c'est pourquoi l'étude de plusieurs de ses théoriciens[1706] est de plus en plus d'actualité. Selon certaines lectures, la cybernétique est même un « ingrédient épistémologique du structuralisme »[1707] qui passe par la formalisation, par la conception de systèmes ou « d'ordres symboliques », François Dosse allant jusqu'à affirmer qu'elle « veut montrer la soumission de l'homme aux systèmes signifiants [et] fait cette démonstration en puisant ses concepts dans la théorie de l'information, c'est-à-dire dans une pensée d'ingénieurs dont le vœu est, comme l'indique le mot "cybernétique" dont ils ont fait leur titre scientifique, de donner à l'être humain le contrôle de toute chose grâce à une meilleure maîtrise de la communication » [1708]. De même, d'autres auteurs résument la *cybernétique* comme l'une des versions de ce que l'on a appelé le *post-humanisme*[1709] et même, sans aller aussi loin, elle palpite chez les auteurs du plus récent *réalisme spéculatif*[1710] qui utilisent parfois des concepts ou des métaphores cybernétiques. Sur le plan des débats, comme le souligne Scavino, la cybernétique est au centre des débats entre « humanistes et transhumanistes, progressistes et néo-luddites, partisans de l'accélération ou de la décroissance »[1711]. En ce sens, la *cybernétique* accompagne un tribunal qui juge certains auteurs dits « structuralistes » et « poststructuralistes » comme des « cybernéticiens »[1712]. Finalement, les développements de cette « science » se reflètent dans ce que nous avons vu de manière *sui generis* dans la première partie de cette thèse : la *cybernétique* est une *science du gouvernement* et c'est aussi celle qui entre en résonance, par exemple avec le « cosmo-marché » de Hayek ou les *systèmes* de *neomanagement* ou, encore, pour donner un autre exemple, avec *l'utopie comportementaliste* des partisans de l'ingénierie pilotée

[1706] Dont beaucoup se sont concentrés dans ce que l'on a appelé les conférences Macy qui ont eu lieu entre 1946 et 1953. Le premier ouvrage historique consacré à son étude est donc celui de Steve Joshua Heims *The cybernetics Group* de 1991 dans un travail, principalement un hommage à certains des participants et en particulier à N. Wiener. Jean Pierre Dupuy (*Aux origines des sciences cognitives*. Paris : La Découverte, 1994) est l'un des premiers auteurs à avoir analysé (suivi par Catherin Hayles en 1994) et synthétisé ces conférences d'un point de vue épistémologique rassemblé et publié par Claus Pias en 2016. En France, l'ouvrage le plus complet sur l'histoire de la cybernétique est celui de Ronan Le Roux (*Une histoire de la cybernétique en* France, Classiques Garnier 2016). Un résumé des conférences et de leurs participants est disponible dans : https://www.asc-cybernetics.org/foundations/history/MacySummary.htm

[1707] Cette notion peu précise réduit, comme le montre Leroux et comme le suppose Rodriguez, la relation entre cybernétique et structuralisme à une hiérarchie ou à une équivalence explicative qui nie l'histoire des deux mouvements. Ronan Le Roux. « Structuralisme(s) et cybernétique(s). Lévi-Strauss, Lacan et les mathématiciens. » Dossiers d'HEL,SHESL,2013, p.2. Disponible en ligne sur *Hal*.

[1708] François Dosse. *Histoire du structuralisme. t. 1 : le champ du signe, 1945-1966*. Paris : La Découverte, 1992, p.107. Cité dans Le Roux, *op cit*, p.2.

[1709] C'est la thèse de Hayles. *Cf.* dans *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*.

[1710] Ce que l'on appelle le « réalisme spéculatif » regroupe des auteurs très différents, mais notamment l'un de ses courants nord-américains (celui de Graham Harman) et son « ontologie dirigée à des objets » est proche d'une compréhension cybernétique du monde.

[1711] *Op cit*, p.25.

[1712] C'est la thèse de Lafontaine ou de l'approche conservateur de Rappin sur Derrida, Lacan, Foucault et Deleuze.

par les *données*. Autrement dit, la cybernétique n'a perdu ni chez Wiener ni chez ses continuateurs son sens ancien : elle est un mot pour désigner une théorie de la régulation des systèmes, une théorie sur le contrôle des ensembles et son rôle dans le monde, qui se projette dans la *société* comme forme de maintenir l'ordre dans le chaos, de gouverner le bateau pendant l'orage.

Comment alors aborder cette histoire des « machines cybernétiques » et pourquoi, comme nous l'avons suggéré, les projeter sur une « époque » ?

Proposer une histoire de la cybernétique, un objet d'étude dont l'analyse a véritablement explosé ces dernières années[1713] est une entreprise énorme. Cependant une hypothèse spécifique, qui la lie aux développements foucaldiens, a l'avantage de déjà exister : c'est celle de Pablo M. Rodríguez avec son *Las palabra en las cosas*[1714]. En effet, Rodríguez propose (pour continuer Foucault, mais, aussi, Lyotard) que plusieurs savoirs liés à la cybernétique aient configuré une *épistémè* « post-moderne »[1715] (ou, ajoutons, « post-humaine ») marquée, à la suite du Foucault de Deleuze, par de nouvelles *positivités* et des *axes* du *savoir*. Les *machines cybernétiques* peuvent ne pas être seulement comprises seulement comme le nom de certains *dispositifs* spécifiques (comme des *machines concrètes*), mais aussi comme les protagonistes d'une *logique* extensive.

Comme préliminaire à l'analyse de l'hypothèse de Rodríguez, notre premier chapitre analyse ainsi les dimensions plus générales de la praxis *archéologique*, avant de passer à la notion *d'a priori historique*. Cette notion particulière représente l'une des innovations les plus intéressantes de Foucault et pour comprendre la proposition de *l'épistémè post-moderne* nous nous concentrons sur les différentes présentations que ce concept a eues dans l'œuvre de Foucault pour, finalement, le mettre en jeu avec le chapitre 1 de notre première partie et ce que nous avons compris comme un *diagramme*. Les concepts ne sont évidemment pas analogues, mais une stratégie de recherche similaire persiste pour penser en termes de *diagrammes* et *épistémès*, ce qui nous permet de montrer leur valeur à partir de deux points de vue différents le champ du *savoir-pouvoir* ou du

[1713] Il est devenu véritablement difficile de suivre les publications de toutes les recherches historiques, épistémologiques, philosophiques, etc.

[1714] *Op cit*, 2019. La découverte de ce livre est intervenue quelques années après que nous avons commencé à travailler dans la même direction, et c'est pourquoi le livre de Rodríguez et la carte qu'il a dressée nous ont servi de plan pour suivre des indices communs.

[1715] *La condition postmoderne* commence par une référence à la *cybernétique* en se référant à Wiener, la place (à côté de « la phonologie et les théories linguistiques, les algèbres modernes et l'informatique, les ordinateurs et leurs langages ») au centre du diagnostic. *Op cit*. p.11.

pouvoir-savoir en dépendant du plan duquel on part. Finalement, après avoir défini *l'archéologie*, sa relation avec le *champ du pouvoir*, la lecture particulière de Deleuze et la notion *d'a priori historique* comme élément fondamental, nous faisons une brève revue des « a priori modernes » présentée dans les mots en choses, pour enfin arriver à la façon dont ceux-ci, selon la proposition de Rodríguez, apparaissent déjà dans une cohabitation avec ceux qui leur succéderont.

Par la suite, dans notre deuxième chapitre, en suivant Rodríguez et ses sources[1716], nous nous concentrons sur ce qu'il considère comme les transformations qui ont eu lieu dans *l'épistémè moderne*. Nous étudions ainsi l'un des textes référencés dans *Las palabras en las cosas* (la conférence de Foucault « Linguistique et sciences sociales » de 1969[1717]) qui, selon l'auteur, apparaît comme un indice de l'hypothèse selon laquelle les « signes » s'affranchissent de la *représentation* : ils deviennent « autonomes » et se « formalisent ». Dans ce deuxième chapitre, entre la restitution et l'analyse des sources de Rodríguez, nous consacrons une attention particulière au problème du calculable d'Alan Turing et à son célèbre texte sur *la machine à imiter* qui pose les bases d'une ontologie moniste qui préfigure la « pensée cyborg » ou certaines théories de *l'apparaître* ou de la *simulation* comme forme ultime de l'*être*.

Troisièmement, en suivant les propositions de Rodríguez, dans notre dernier chapitre, nous revenons au cœur de son propos et à l'*information*, la *communication*, *et l'organisation/système* afin de tracer les axes généraux qui prennent une forme dans la *cybernétique*. Le développement de ce chapitre résume les concepts réintégrés par Rodríguez comme centraux dans les sciences contemporaines (la triade *programme*, *code* et *téléonomie*[1718]) pour ensuite aborder des auteurs que l'auteur pose comme exemples de la transformation des sciences humaines en sciences « post-humaines » de l'information et de la communication[1719]. Dans notre conclusion, nous présentons donc quelques observations par rapport à la démarche de Rodriguez en relation avec notre première

[1716] Comme nous avons dit, entre les plus importantes : Dupuy, Mattellart, Hayles, Breton ou Lafontaine.

[1717] Cette conférence préfigure également, dans sa généralité, certaines des propositions de Lyotard dans le livre susmentionné, bien qu'il n'y soit pas fait spécifiquement référence.

[1718] À laquelle on pourrait ajouter, bien qu'il ne s'agisse pas d'un concept aussi fort, *rétroaction*, concept duquel nous nous occupons dans la section dédié à la *communication*. Cette section analyse, indépendamment de Rodriguez, certaines des propositions de Jacques Monod dans *Le hasard et la nécessité*.

[1719] Selon une analyse similaire à celle de Lafontaine dans l'ouvrage précité, qui traite également de Goffman et Birshwell, par exemple.

partie, en accordant une attention particulière à certains postulats de Wiener et sa réflexion sur le « problème de l'humain » pour achever une société stable.

Finalement, la brève conclusion de cette partie résume certaines des caractéristiques de la cybernétique selon certaines observations de Rodriguez, mais aussi d'autres auteurs qui nous ont accompagnés dans l'élaboration de cette brève partie.

Cette deuxième partie se résume ainsi comme un retour, au niveau du *savoir-pouvoir* (du point de vue du *savoir*) aux éléments que nous avons étudié dans la première partie et sert donc de complément à ses propositions[1720]. Son analyse suit de près l'œuvre de Rodríguez et des autres auteurs qui se sont dédiés à penser les savoirs *cyber* mais, se centre aussi et parfois sur certains détails à partir des textes et des auteurs spécifiques que le théoricien évoque parfois de manière très rapide. Dans son sens concret, bien que ces développements ne contribuent pas à l'épistémologie ou à l'histoire des sciences, l'objectif de cette partie est différent : d'abord, sur la base de quelques éléments, poser encore « une question sur les questions » par rapport à la science actuelle[1721] comme début d'un travail à compléter et à poursuivre et, puis, présenter une hypothèse peut être, pas très connu dans le champ de la recherche en France, ce qui pourrait contribuer à établir une discussion. Finalement, l'objectif, peut-être non atteint, est de présenter un dernier exemple de comment certaines utopies de la science fonctionnent, encore, comme des *utopies de pouvoir* afin d'affirmer la certitude que la pensée spéculative concernant un avenir commun ne doit pas évidemment éviter les discours scientifiques, mais s'y affirmer comme s'il s'agissait du fondement d'une onto-métaphysique est, pour le moins, suspect ; étant donné l'alliance de cette « science du gouvernement » devenu fondement fonctionnel des *savoirs* avec un monde qui *optimise les différences* et exclue le *hasard*, le désordre, en somme, le *possible*.

[1720] Comme nous avons vu dans notre la partie I, Foucault pense le néolibéralisme en termes très généraux et pour comprendre comment le non-économique est lu à partir de l'économique, il faut examiner le processus de formation des « systèmes » dans le savoir.

[1721] Comme dit Macherey : « C'est parce que la science est prise de position qu'il est possible, réciproquement, de prendre position par rapport à elle (…) que veut la science ? Dans la mesure où la science, dans le détail de son avènement, dans sa réalité discursive, élabore une attitude, les formes d'une problématique, dans cette mesure même, la réflexion sur la science est également la recherche d'une attitude, toute la philosophie des sciences consiste donc à poser une question sur une question. *Op cit.* p. 35-36.

Chapitre 1
Archéologie et *a priori historique*

2.1.0 Introduction

Toutes ces terres s'abîment, l'une après l'autre, dans les flammes rénovatrices, pour en renaître et y retomber encore, écoulement monotone d'un sablier qui se retourne et se vide éternellement lui-même. C'est du nouveau toujours vieux, et du vieux toujours nouveau[1722]

L'histoire n'est que la géographie dans le temps, comme la géographie n'est que l'histoire dans l'espace[1723]

Sans être une théorie[1724], parfois nommé « une méthode »[1725], une « pratique » ou une « activité » visant « des tactiques de stratégie de lutte »[1726], *l'archéologie*, dit Foucault[1727], s'occupe du « (…) niveau particulier auquel l'analyste doit se placer pour faire apparaître l'existence du discours scientifique et son fonctionnement dans la société. »[1728]. Elle est un type de recherche qui se déploie *dans* ce niveau, mais elle est aussi la recherche *de ce niveau*, parce que l'archéologie consiste à « (…) identifier le niveau auquel je devais me situer pour faire surgir ces objets que j'avais manipulés pendant longtemps sans même savoir s'ils existaient »[1729]. *L'archéologie* est alors une recherche qui porte sur des « objets » aussi bien qu'une forme de création : dans « (…) la couche du savoir constituant et historique »[1730], dans sa « région médiane »[1731], dans « (…) l'espace dans lequel se déploie la pensée »[1732] le *chercheur-archéologue* fait un découpage et reconstruit des *énoncés*, des *positivités*, des *formations discursives*, afin de

---

[1722] Blanqui. *L'éternité par les astres*, p.73.

[1723] Reclus. *L'homme et la terre* cité dans Malabou, *Au voleur ! anarchisme et philosophie*. Paris : Puf, 2022, p.12.

[1724] Foucault indique qu'elle n'est pas « théorie » parce qu'elle ne détermine pas des relations *systématiques* entre deux ensembles qui permettent de voir une structure de causalité ou corrélativité. Elle n'est pas non plus une *méthodologie* dès qu'elle ne définit pas un algorithme pour arriver à des conclusions. « Entretien avec Michel Foucault » par J. G. Merquior et S. P. Rouanet, 1971, *DE II*, t.85, p.157.

[1725] Dans les mots de Foucault : « En ce sens, cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une dans métaphysique — elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. » « Qu'est-ce que les lumières ? » *DE* IV, t.339, p.569.

[1726] « La vérité et les formes juridiques », 1975, *DE I*, Texte 138, p.644.

[1727] Il y a énormément des définitions que Foucault a données de *l'archéologie*. Néanmoins sa généralité semble rester sinon cohérente, complémentaire depuis « ce qui rend possible le savoir » dans *MC* (1966) jusqu'à « traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques » (1984).

[1728] « Entretien avec Michel Foucault » par J. G. Merquior et S. P. Rouanet, 1971, DE *II*, t.85, p 158.

[1729] Ibidem, p.158.

[1730] « Michel Foucault, Les Mots et les Choses » (entretien avec R. Bellour), 1966, dans *DE I*, t.34.

[1731] *MC*, p.39.

[1732] « Qu'est-ce qu'un philosophe ? » (Entretien avec M-G Foy), Connaissance des hommes, no 22, automne 1966, p. 9, dans *DE* I, t. 42, pp.

les « manipuler » et les inscrire sur des « tactiques de stratégie de lutte ». En termes concrets, *l'archéologie* de présente ainsi comme une étude du *savoir* et du rapport entre ces « objets » qui le constituent à partir d'une lecture que l'on pourrait appeler, malgré Foucault, *symptomatique*, dont les textes, puis son rapport avec une dimension *non discursive* rend visible « des pratiques non discursives ».[1733]

L'archéologie travaille donc dans une multiplicité temporelle (« des différents calendriers »), un autre nom pour ce « région médiane » innovante par l'hétéronomie temporelle proposée (étrangère à l'ancrage des événements datés) où il est possible de lire ce qui dans la simultanéité relève des histoires plus ou moins indépendantes. Les *positivités*, les *formations discursives* et finalement les *pratiques* au sein du *savoir*, sont construites en désarrangeant et réarrangeant la ligne temporelle habituelle et Foucault construit ainsi une espèce de philosophie de l'histoire à travers ses détours. Comment se constitue spécifiquement ce « niveau » (cherché par *l'archéologie*) d'où émergent des temporalités et des relations particulières ? Comment l'étude du « discours scientifique et de son fonctionnement dans la société » s'articule-t-elle avec les pratiques *non discursives* ? Quels « objets » l'archéologie de Foucault a-t-elle découverts ou créé ?

[1733] « L'analyse archéologique individualise et décrit des formations discursives. C'est dire qu'elle doit les comparer, les opposer les unes aux autres dans la simultanéité où elles se présentent, les distinguer de celles qui n'ont pas le même calendrier, les mettre en rapport, dans ce qu'elles peuvent avoir de spécifique, avec les pratiques non discursives qui les entourent et leur servent d'élément général. » *AS*, p.205.

2.1.1 Archéologie et *a priori historique*

Enoncés, formations discursives, épistémès

L'archéologie repose sur un langage et des définitions qui, comme on le sait, ont inventé une façon de regarder le passé : Foucault conçoit *l'archive* (ou *l'espace des énoncés*) comme un *espace* d'*immanence matériel*[1734] et il le fait selon deux dimensions. D'abord, l'archive se constitue selon un *axe synchronique* qui rend compte des règles qui lient les *énoncés* selon sa *régularité*[1735] et sa *dispersion*[1736] : les *énoncés* se « cumulent » dans des *formations* et même si chacun a « sa propre histoire » sa mise en horizontalité révèle une force transversale. En d'autres termes, les *énoncés* se regroupent pour former des « savoirs », mais ces *régularités* aussi se « dispersent » (par *analogie*, par *corrélation* et par *opposition*) vers d'autres régions en formant à leur tour de nouvelles *formations* dans le cadre d'un autre ensemble. Deuxièmement, Foucault introduit un *axe diachronique* qui rend compte des *mutations* de l'ensemble du *savoir* : les alliances et ruptures entre les *modes d'énonciation* (et donc, les « modes d'être » des objets des *énoncés*) se projettent dans un plan plus large qu'il nomme *épistème* et que malgré les différences entre les *formations discursives* au niveau de sa simultanéité, les place dans un sol commun historique. Ces « ruptures » diachroniques reconfigurent ainsi la continuité intertextuelle de *l'archive* et changent les *espaces du savoir* où se logent les *formations* et les *positivités/objets* : les *régularités* et les *dispersions* établissent, en somme, d'autres *formations*, à partir d'autres *énoncés*, sans qu'il y ait une *continuité* propre avec *l'épistémè* précédente. Dans les deux dimensions, les *énonces* ont une certaine distance par rapport à eux-mêmes parce que, soumis aux transformations du mode d'énonciation (synchronique et diachronique) la valeur de *l'énoncé* change et cela doit être compris au sens le plus littéral : il change par rapport à soi par rapport à des différentes *formations* et par rapport aux *épistèmes*[1737].

[1734] C'est à partir de cette immanence la raison pour lequel Paul Veyne l'a considéré un positiviste radical (et un matérialiste sans pourtant s'inscrire évidemment dans le matérialisme historique) : « Foucault propose une option positiviste (éliminer les derniers objets non historicisés, les derniers vestiges de la métaphysique) et une option matérialiste (l'explication n'ira plus d'un objet à un autre, mais de tout à tout, ce qui objectivera des objets de date concrète sur une matière sans visage) » *Comment on « écrit l'histoire : Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, Paris, 1979, p.144.

[1735] *AS,* p.53

[1736] *Ibidem*.

[1737] Borges illustre d manière exceptionnelle ce principe dans *Pierre Menard : Autor del Quijote* (1939). Dans le paragraphe que Ménard arrive à reproduire du *Don Quichotte*, un des critiques voit dans l'œuvre l'influence de Nietzsche.

L'archéologie se présente ainsi, comme une théorie de la *continuité/discontinuité*, mais aussi l'hétéronomie des calendriers : cet « espace médian » sur lequel repose le *savoir* est une forme spatiale de s'approcher de l'histoire et au temps. Contrairement à *l'histoire des mentalités* ou des *idées* (comme nous l'avons dit dans l'introduction de la partie précédente), *l'archéologie* nous reconduit vers un *espace structurel* dans lequel les *énoncés* prennent une valence intertextuelle qui ne peut pas être étudiée qu'à partir de la simultanéité : on distingue des *coupures* parce que la seule « règle » est « qu'il y a des *énoncés* », « qu'il y a du discours » et qu'il change avec le temps. Nous pourrions ainsi penser que les *formations discursives* seraient, proprement, infinies (on pourrait toujours faire un nouveau découpage), mais s'ils le sont potentiellement *stricto sensu*, elles s'agglomèrent autour des continents historiques stables. Foucault nomme ainsi ces îles, *épistèmes*, définies dans *L'archéologie du savoir* comme :

> (…) l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques (...) l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives *AS*, p.250.

L'épistémè est ainsi la forme générale et non limitée de ce « foyer » où les sciences (et le savoir en général) existent et pour lesquels Foucault utilise des métaphores géométriques[1738]. Deuxièmement, si *l'archéologie* en tant qu'étude des *épistèmes* place certains savoirs « scientifiques » comme lieu privilégié de la recherche, c'est par la tendance d'une *épistémologisation des formations discursives*, que bien qu'hétérogènes dans sa totalité, se « scientifisent » (au moins à partir de la *modernité*) selon une tendance à la « formalisation ». Troisièmement, Foucault indique que les *épistèmes* surgissent à partir des événements par définition inexplicables[1739], à partir d'une *rupture* (c'est la matière même dès *Les mots et les choses*) le passage d'une *épistème* à l'autre brise la continuité de la chaîne explicative antérieure, en rendant impossible une téléologie « continuiste ». *L'épistémè* apparaît, en somme, comme un espace qui acquiert parfois des formes métastables qui mutent, mais dont les principes « fondamentales » restent

[1738] Sans les nommer toutes : *sphères des ressemblances* pendant la *Renaissance*, *tableau de l'ordre* dans l'*Âge classique, triangle travail-vie-langage* et *trièdre Philosophie-Mathématiques-Sciences Humaines* dans *l'Âge moderne*.

[1739] Comme indique Diogo Sardinha dans *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, chez Foucault, les épistémès se rapportent à un « événement fondamentale du savoir » dont : « (…) la nécessité pouvait alors être le produit de contingences, sans que pour autant elle s'efface comme nécessité. En elle-même, la disposition épistémologique était contingente : qu'un événement radical change la nature du savoir d'une certaine manière plutôt que d'une autre, cela apparaissait comme parfaitement hasardeux, en tout cas "inexplicable". En revanche, la disposition détermine de manière nécessaire les savoirs concrets. », p.81. Nous sommes donc confrontés à la figure d'une « nécessité contingente ».

obscurs : c'est un espace qui inclut le vrai et le faux[1740], une théorie et son (supposé) contraire[1741]. Les *énoncés* se « ressemblent » dans des *formations discursives* et dans des *épistèmes*, mais, *l'archéologie* ne se présente pas comme une recherche sur la genèse ou génétique de ces formations sinon, justement, comme le dévoilement de ce qui fait d'eux des *espaces incommensurables*.

Nous pouvons ainsi, décrits ses éléments, définir de manière plus précise la « méthode » de Foucault : *l'archéologie* est une forme de travailler avec *l'archive* que, à travers l'étude des *énoncés*, de sa *régularité*, de sa *dispersion* et de son *non-rapport* dans le changement *d'épistémès*, essaye de déterrer les *formations discursives* propres à un moment de l'histoire, pour finalement rendre compte de la mêmeté et la différence qui définit une *épistème* face à une autre. Un ensemble de points communs relie les énoncés et les unifie, tandis qu'un ensemble de différences les sépare en les réinscrivant dans chaque épistémè : en un certain sens, la pensée de Foucault combat un certain décalage épistémologique, qui empêche, si on la prend *stricto sensu*, de prendre un énoncé pour ce qu'il n'est plus ou n'a jamais été : quelque chose inscrit dans une téléologie, mais aussi, selon une lecture anachronique, quelque chose transparente et immuable.

Finalement nous pouvons nous demander : quel statut ont les forces spécifiques qui stabilisent ces « géométries » du savoir ? Quel équilibre soutient ses îles épistémiques ? Quelles sont les places (suggérée par Foucault) des « pratiques » et de sa singularité propre à chaque époque ?

Comme dans le cas de l'analyse des *sociétés de…* et des *diagrammes*, Foucault et sa proposition d'une histoire non continue nous confronte à la question de savoir ce qui rend compte d'une « multiplicité temporelle » qui, malgré son caractère multiple, la conforme en objet pour l'analyse. Et, c'est ainsi, à partir de cette question, que l'on définit *l'archéologie* et ses éléments, que l'on peut passer à ce qui nous intéresse dans ce chapitre : les *a priori historiques*.

[1740] La question n'est pas la facticité des énoncés, mais le fait que « il y a des énoncés », une approche a la langue non *apophantique*. En d'autres termes, les époques sont « possibles », mais cette possibilité historique qu'il y ait des époques ou qu'il y ait une époque particulière n'est pas en soi nécessaire.

[1741] Tel est la thèse de la continuité entre Ricardo et Marx présenté dans *MC*.

A priori historique : une dimension préexpérientielle ?

Si nous continuons à creuser le jeu des arrière-plans et des dimensions plus générales, Foucault nous présente encore un autre objet : l'*a priori historique*[1742]. L'expression (abandonné par le philosophe après *L'archéologie du savoir*) apparaît pour la première fois dans *Naissance de la clinique*[1743] et est définie comme « structure commune qui découpe et articule ce qui se voit sur ce qui se dit »[1744]. Dans l'œuvre de 1963 l'analyse du pathologique-taxonomique, nosologie, épidémiologie et anatomie pathologique rend compte des pairs du *visible/invisible* et *dicible/indicible* : les *regards* et les *discours* convergent sur le corps du malade avec ses organes, ses symptômes et selon la distribution des corps malades dans l'espace et un entrecroisement qui nominalise le corps et la maladie comme empiricités en les rendant sujets au *discours* et au *regard médical*. L'*a priori historique* apparaît ainsi, premièrement, comme une sorte de *présupposition réciproque* (dans les termes de Deleuze) : entre le *voir* et le *dire*, la parole « fait voir » et le visible « fait parler ». Les énoncés et le regard médicale se rencontrent dans la maladie ou le symptôme et, c'est le corps monstrueux le point de présentation du jeu entre *dicible/indicible* et *visible/invisible* où Foucault trouve l'ordre à partir de ses bords. De manière encore vague, *l'a priori historique* naît comme un objet prudent, qui empêche l'analyse d'apparaître purement *discursive* : il se révèle comme un point théorique nécessaire qui se tient entre *le discours* et le *non-discours* constitutifs d'une *institution*. Puis, comme on vient de dire, c'est dans la figure de l'*autre* ou cette figure se configure : « l'expérience de l'ordre »[1745] et *l'a priori historique* sont un sorte de principe organisateur de l'expérience. *Il y a un certain ordre parce qu'il y a du désordre*, parce qu'il y a toujours quelque chose qui échappe et qui permet au principe organisateur (dans le cas analysé, le regard médicale) de se déployer.

[1742] Foucault semble exclure de son « Introduction à l'usage des plaisirs » (déjà cité) une référence spécifique à ce concept et à ces recherches dans *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*. Si cette expression disparaît des œuvres postérieures du philosophe, elle ne reste pourtant moins importante et nous trouverons encore l'intérêt et l'usage du concept aujourd'hui.

[1743] Première apparition en 1963 de l'expression.

[1744] Je suis la lecture de : Han, Beatrice. « L'a priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques » dans Da Silva, E. (Ed.), *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie.* Lyon : ENS Éditions, 2003. pp. 23 – 38. C'est la définition que Deleuze prend comme point de départ dans son Foucault, pour qui : « Ce que Foucault attend de l'Histoire, c'est cette détermination des visibles et des énonçables à chaque époque, qui dépasse les comportements et les mentalités, les idées, puisqu'elle les rend possibles. » *Foucault*, p.53.

[1745] Préface de *MC*, pp. 15 – 16.

L'*a priori historique* est-il alors, au moins synthétiquement, quelque chose de semblable au *diagramme* avec son caractère « premier » mais rapporté à « l'ordre du savoir » ?

Comme indique de manière claire Béatrice Han[1746], l'expression semble encore ancrée dans quelque chose proche à une « phénoménologie de la perception », dans des espaces du *pré-discursif* et *pré-perceptif* (ou, il vaut mieux dire, dans les termes de Foucault, des *régimes de visibilité* et des *régimes d'énonciation)*. Comme dans le concept de *diagramme*, il répond à une dimension *informelle* ou *immanente* mais, en s'éloignent du concept que nous avons analysé dans la première partie, un certain *fond expérientiel* persiste : *l'a priori historique* commence précisément comme la découverte de la non-fixation de ce « fond ». Nous pouvons, de toute façon, conserver ces premières caractéristiques de *l'a priori historique* : il se présente comme un principe de division historique entre une certaine *expérience de l'ordre* qui relève, dans *l'archéologie*, de ce qui est dans ses limites propre à une *époque* et à la relation entre *voir* et *dire*.

A priori historique : un « système » des énoncés ?

Dans *Les mots et les choses* « l'expérience de l'ordre » deviendra quelque chose plus indépendant, du moins au niveau analytique, de la *perception*. Ainsi, nous trouverons dans l'œuvre de 1966, une nouvelle définition de *l'a priori historique*, illustré, encore, comme fait souvent Foucault, à partir de « ce qu'il n'est pas » :

> Cet a priori, il n'est pas constitué par un équipement de problèmes constants que les phénomènes concrets ne cesseraient de présenter comme autant d'énigmes à la curiosité des hommes ; il n'est pas fait non plus d'un certain état des connaissances sédimenté au cours des âges précédents et servant de sol aux progrès plus ou moins inégaux ou rapides de la rationalité ; il n'est même pas sans doute déterminé par ce qu'on appelle la mentalité ou les « cadres de pensée » d'une époque donnée, s'il faut entendre par là le profil historique des intérêts spéculatifs, des crédulités ou des grandes options théoriques. Cet a priori, c'est ce qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai.[1747]

Nous avons ainsi certaines caractéristiques (au moins, par la négation) qui étendent le sens de l'expression par rapport à sa première apparition dans *Naissance de la clinique*.

[1746] Han*, op cit.* p.24.
[1747] *MC*, p.171

Premièrement, Foucault replace l'*a priori* par une relation entre *discours* et *expérience* et indique ainsi qu'il n'est pas « sédimenté », il n'est pas un effet de l'accumulation ou l'itération d'un *discours* (ce n'est pas une vérité scientifique qui se solidifie par résonance, un *paradigme* qui émerge de l'installation d'une vérité à travers le temps), mais, issue d'un « événement fondamental du savoir » contingent et inexplicable, *l'a priori historique* fait du *savoir* inscrit dans une *époque* un ensemble sinon muet, « désordonné » pour *l'époque* suivante. Deuxièmement, *l'expérience* et le *regard* sont toujours présents, mais l'*a priori historique* devient une relation avec « un champ de savoir possible » où « l'objet » surgit comme une présentation qui le caractérise *:* le *savoir* semble devenir un déterminant (historique) de la *référenciation*, du « champ de savoir possible » qui se découpe, à partir de ce qu'on peut, effectivement, *nommer*. Les « choses » se transforment ainsi en « objets » (des *empiricités pour le savoir*) en leur attribuant un *mode d'être* à partir des ontologies (historiques) ancrées aux *formations discursives* et à *l'épistémè* comme ce qui les rassemble. Loin d'être un problème de « pré-perceptif », *l'a priori historique* devient, dans *Les mots et les choses*, un problème propre à la relation entre *discours* et formation des *objets* traversés par sa *représentation.* En d'autres termes, il s'agit de savoir comment les objets « s'ontologisent » et comment cette « ontologisation » est instable, car elle n'est soutenue que par la relation asymétrique entre les *discours* et les *pratiques*. Finalement, et avant le concept de « régimes de vérité » (introduit dans l'*Ordre du discours*), *l'a priori historique* semble inclure les conditions dans lesquelles les discours sont *reconnus comme vrais* : il comprend une zone de prédication et donc établit certaines conditions pour ce qui peut être formalisé comme *savoir* ou à partir de la tendance à *s'épistémologiser* comme « science ».

En continuant ce mouvement qui approche *a priori historique* et *discours*, dans *l'Archéologie du Savoir* Foucault dédie un chapitre[1748] au sujet où l*'a priori historique* y est « formalisé »[1749] et détaché du regard ou même de l'expérience. L*'*extérieur au discours semble ainsi être minorisé et l'expression devient, de manière plus prédominante, un « fond » des *énoncés* :

> J'entends désigner par là un a priori qui serait non pas condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés. Il ne s'agit pas de retrouver ce qui pourrait rendre

[1748] Le chapitre 5 « L'a priori historique et l'archive » de la troisième partie « L'énoncé et l'archive ». p.166 — 173.

[1749] Suivant le même processus que Foucault lui-même signale dans la modernité.

> légitime une assertion, mais d'isoler les conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment et disparaissent. A priori, non de vérités qui pourraient n'être jamais dites, ni réellement données à l'expérience ; mais d'une histoire qui est donnée, puisque c'est celle des choses effectivement dites. (*AS*, p.167.)

L'*a priori historique* réapparaît, comme un phénomène « dérivé » des énoncés, comme donation pour le chercheur, détaché de ce qui pourrait être une expérience *per se* inatteignable. D'une certaine manière, Foucault inverse la notion de *pré-perceptif* selon la présentation du concept dans *Naissance de la clinique* : *l'a priori historique* devient la tâche *archéologique* elle-même, vécue, précisément, comme une expérience face aux énoncés. Deuxièmement, Foucault aborde *l'a priori historique*, quelque peu avant ce paragraphe, en introduisant l'expression à partir de ce qu'il nomme un « espace limité de communication »[1750] dont la limite constituée par les *positivités* communes aux différents *discours* :

> (…) toutes ces figures et ces individualités diverses ne communiquent pas seulement par l'enchaînement logique des propositions qu'ils avancent, ni par la récurrence des thèmes ni par l'entêtement d'une signification transmise, oubliée, redécouverte ; ils communiquent par la forme de positivité de leur discours. Ou plus exactement cette forme de positivité (et les conditions d'exercice de la fonction énonciative) définit un champ où peuvent éventuellement se déployer des identités formelles, des continuités thématiques, des translations de concepts, des jeux polémiques. (*AS*, p.177)

L'a priori historique devient ainsi un dérivé de *l'analyse du discours*, un principe presque formel de la critique de ce qui relie les *énoncés*. Autrement dit, *l'archéologie* semblerait devenir une pragmatique (au sens *linguistique*) du *discours* et Foucault, pousse ainsi le concept vers la notion de *système* :

> (…) on a, dans l'épaisseur des pratiques discursives, des systèmes qui instaurent les énoncés comme des événements (ayant leurs conditions et leur domaine d'apparition) et des choses (comportant leur possibilité et leur champ d'utilisation). Ce sont tous ces systèmes d'énoncés (événements pour une part, et choses pour une autre) que je propose d'appeler archive.

L'archive, organisée autour de *positivités* et dérivée de *l'a priori historique* comme forme la plus générale de « règles d'énoncés » se formalise en *système de la discursivité*[1751], le *système de énonçabilités*[1752]*, le système de fonctionnement* et puis *le système général de la formation et de la transformation des énoncés*[1753] : l'ouverture possible de *l'a priori historique* comme, justement, le plan des possibles, revient à la *formalité*. Mais, comme force d'opposition, l'on peut dire que dans sa présentation plus

[1750] *AS,* p.166.
[1751] *Ibidem*, p.170.
[1752] *Ibidem*.
[1753] *Ibidem* p.171.

littérale de *l'a priori historique*, Foucault réouvre ensuite le concept. En le liant avec *l'archive*, *l'a priori historique* réapparaît comme *principe de transformation* :

> De plus cet a priori n'échappe pas à l'historicité : il ne constitue pas, au-dessus des événements, et dans un ciel qui ne bougerait pas, une structure intemporelle ; il se définit comme l'ensemble des règles qui caractérisent une pratique discursive : or ces règles ne s'imposent pas de l'extérieur aux éléments qu'elles mettent en relation ; elles sont engagées dans cela même qu'elles relient ; et si elles ne se modifient pas avec le moindre d'entre eux, elles les modifient, et se transforment avec eux en certains seuils décisifs. L'a priori des positivités n'est pas seulement le système d'une dispersion temporelle ; il est lui-même un ensemble transformable. (*AS*, p.168)

Comme on peut le constater dans ce développement inégal, ce concept *d'a priori historique* qui oscille entre un concept formel et un principe presque muet (lié à la *perception*, à la *communication* ou à un *presque-structuralisme* linguistique-historique) maintient ainsi une tension entre principe formel descriptif et paramètre d'ouverture. Et comme le « concept limite » du *diagramme*, il court ainsi le risque de devenir un sort de fond vide malléable : tout sauf un *a priori*. Autrement dit, l*'a priori historique* dans son évolution déploie certaines impasses : naît comme une relation entre regard et parole, l'expression se formalise de plus en plus, assimilant un fond de plus en plus « profond », jusqu'à devenir la présentation d'une transformation qui, à travers ces « événements fondamentaux du savoir », structure historiquement l'énonciation. C'est une expression assez équivoque : elle représente d'une part un certain point d'appui conjuguant l'étude des *formations discursives*, des « lois » qui régissent les énoncés et sa *dispersion/régularité*, des *positivités* qui émergent dans le discours et établissent des *régimes de vérité* et, d'autre part, un arrière-plan *virtuel* que *l'a priori historique* semble s'abriter. D'un autre côté, l'approcher à un « système » comme principe de transformation pousse le concept vers une aporie : si l'on essaye de rendre compte de ce qui fixe et de ce qui fais changer, le concept de *système* (même s'il inclut des transformations possibles) capture la différence, réintroduisant le changement dans une théorie génétique ou générale voilée (non dialectique, mais totalisante) de l'histoire. En d'autres mots, encore, comme ce que nous avons envisagé par rapport au *diagramme*[1754], *l'a priori historique* pourrait être compris comme un principe vide. Comme indique à nouveau Han :

> Bien qu'elle se défende absolument d'être, en dépit de son étymologie, une quête des origines, l'archéologie foucaldienne semble néanmoins engagée sur la voie d'une recherche qui ne peut rendre compte des conditions de possibilité qu'au moyen d'autres conditions de possibilité —

[1754] Tel que l'on a analysé dans le Chapitre 1.

> ce en quoi elle paraît répéter analogiquement le mouvement de « recul » et de « retrait » critiqué dans *Les Mots et les choses* à propos du troisième des doubles de l'homme.[1755]

Le concept fonde ainsi plus de impasses qu'un point de départ et c'est peut-être pour cela que Foucault l'abandonne dans ses travaux postérieurs. Cependant, comme nous le verrons dans les sections suivantes, plus que regarder le « fond théorique » de *l'a priori historique* ou sa « solidité conceptuelle », il convient de s'intéresser plutôt à sa définition plus large et plus souple (celle de *l'expérience archéologique* face à la *masse des énoncés* pour trouver des « tactiques de stratégies de lutte »).

A priori historique et *diagramme*

L'une des objections les plus répétées au concept *d'a priori historique* (l'une des raisons pour lesquelles il n'est pas couramment récupéré ou considéré comme utile pour l'analyse) est que l'expression, centré sur la *disposition* du savoir, sur les *énoncés* sa *dispersion* et *régularité*, ne rend pas compte des travaux ultérieurs de Foucault et donc des *dispositifs* du *pouvoir*. Cela résulte du fait de considérer les analyses foucaldiennes comme une série de « étapes » et, même si l'on peut adhérer à l'hypothèse qu'ils existent « trois Foucaults » du point de vue des approches, l'explosion de l'histoire et sa fragmentation comme dimension d'analyse semble avoir emporté avec cette hypothèse l'analyse épistémique comme « moins complète ». Cependant, Foucault même suggère, en introduisant une relation entre *énoncés* et *visible*, la possibilité de quelque chose d'extérieur aux formations *discursives* dans l'archéologie et, bien que les espaces auxquels il se réfère dans *L'Histoire de la folie* ou la *Naissance de la clinique* coïncident avec des *institutions* et pratiques concrètes qui excèdent le discursif, le lien entre les deux ordres reste.

Ainsi, dans *Foucault*[1756] Deleuze propose une interprétation particulière de *l'archéologie* qui nous permet peut-être de réinterpréter cet ensemble d'expressions (*épistème*, *archive*, *formations discursives*) et finalement *l'a priori historique* et sa relation avec les recherches postérieures de Foucault que nous avons analysés dans la première partie. Cette interprétation est permise par *L'archéologie du savoir* elle-même,

---

[1755] Han, *Op cit.* p.26.

[1756] Dans les deux chapitres dédiés au savoir : le premier chapitre de la première partie (« Un nouvel archiviste ») et le premier de la deuxième partie (« Les strates ou formations historiques : le visible et l'énonçable »). Deleuze reviendra sur la question des *formations* historiques dans l'annexe de *Foucault* (« Sur l'homme et le surhomme). Le saut qui s'opère entre les deux approches de l'archéologie est particulièrement pertinent dans le cadre du livre de Deleuze, puisque le retour au sujet s'accompagne d'un écart dans le temps (rappelons que le premier chapitre reprend son article de la revue *Critique*).

à partir d'un long passage[1757], choisi avec soin par Deleuze[1758], dans lequel Foucault fait référence à son travail dans la *Naissance de la clinique* :

> Elle [l'archéologie] veut montrer non pas comment la pratique politique a déterminé le sens et la forme du discours médical, mais comment et à quel titre elle fait partie de ses conditions d'émergence, d'insertion et de fonctionnement. (…) Il ne s'agit donc pas de montrer comment la pratique politique d'une société donnée a constitué ou modifié les concepts médicaux et la structure théorique de la pathologie ; mais comment le discours médical comme pratique s'adressant à un certain champ d'objets, se trouvant entre les mains d'un certain nombre d'individus statutairement désignés, ayant enfin à exercer certaines fonctions dans la société, s'articule sur des pratiques qui lui sont extérieures et qui ne sont pas elles-mêmes de nature discursive. (…) elle [l'archéologie] cherche à découvrir tout ce domaine des institutions des processus économiques, des rapports sociaux sur' lesquels peut s'articuler une formation discursive. Elle essaye de montrer comment l'autonomie du discours et sa spécificité ne lui donnent pas pour autant un statut de pure idéalité et de totale indépendance historique ; ce qu'elle veut mettre au jour, c'est ce niveau singulier où l'histoire peut donner lieu à des types définis de discours qu'ont eux-mêmes leur type propre d'historicité, et que sont en relation avec tout un ensemble d'historicités diverses. (*AS*, pp. 213 – 214)

Contrairement à une lecture de *l'archéologie* fermée sur les *énoncés*, ou plutôt en complément de la première définition de *l'archéologie* comme « activité », cette définition introduite vers la fin de l'*Archéologie du savoir* rend ainsi compte de la relation entre ce qui « échappe » au terrain du discours et des énoncés. En d'autres termes, *l'archéologie* et l'étude de *l'archive* incluent, dans leurs soupçons et comme un murmure[1759] cette autre extériorité[1760] qui guide la constitution de *l'archive* et qui permets de chercher dans l'histoire les moments de *rupture* tant que les *mutations* qui échappent à l'ordre. En somme, c'est une « extériorité » de l'archive qui perturbe l'idée d'un arrière-plan ou « fond » *perceptif*, *expérientiel* ou *discursif*.

Comment rendre compte de ces apparentes contradictions de *l'archéologie* et en particulier de la définition d'*a priori historique* si l'on intègre, encore, ce principe de *mutation* encore indéfinie et en relation avec une « extériorité » *?*

Dans *Foucault*, Deleuze procède en divisant l'étude des *énoncés* à partir de trois « champs », où le dernier rendrait compte de la question du paragraphe cité. Premièrement, Deleuze rejette (malgré les expressions de *l'Archéologie du savoir* qui relient *l'archive* à un « système ») une interprétation, justement, systémique[1761] ou

---

[1757] Du Chapitre 4 de la troisième partie, « Les faits comparatives ».

[1758] *Foucault*, p.19, note 14.

[1759] C'est évident dans *Naissance de la clinique* mais plus reconnaissable dans *Les mots des choses.*

[1760] Les énoncés constituent un champ « d'extériorité » par rapport à un quelque conque sujet, tant que le non-discursif apparaît, comme dans la citation, comme un autre ensemble « d'extériorités » par rapport à ces deux éléments

[1761] C'est-à-dire une interprétation selon laquelle Foucault recherche des systèmes d'expression différents : une pragmatique linguistique qui rend compte de l'état du système linguistique à certaines époques, à la manière d'une

formelle de la méthode[1762]. La lecture de *l'archéologie* comme analyse systémique serait similaire à celle d'un formalisme linguistique du rapport (historique) entre mots et référents, même si sujets à une diachronie. Ainsi, par opposition à ce *système*, Deleuze propose que Foucault produise plutôt une *topologie* : au lieu d'une géométrie avec des paramètres déterminables *a priori* qui étudie les énoncés sur la base des règles fixes, d'une hiérarchie ou, sur la base de types ou d'unités générales projetées sur le cas concret d'un énoncé, les énoncés circulent dans des « espaces » avec des lois *dynamiques* ou *intensives*[1763]. Autrement dit, il n'est pas possible d'étudier l'énoncé par rapport à une *mesure fixe* ; ce qu'on peut faire c'est tenter de lui assigner une valeur *fonctionnelle* relative à cet espace *intensif* que *l'archéologue* doit lui-même découvrir : on peut reconnaître des mouvements, des relations, s'approcher aux *énoncés*, mais ne jamais les prendre par rapport à une *typologie*, une totalité historique unique ou une structure causale cachée. À la manière de la *topologie mathématique*, nous ne pouvons aborder les espaces des énoncés qu'à partir des propriétés que nous découvrons, à partir d'une *praxis* donnée par l'étude effective de leurs différents présentations et rapports, à partir de l'étude du mouvement tendancielle d'un discours dans le temps. En somme, le devenir des formations discursives n'est pas « calculable » parce qu'il n'existe aucun principe déterministe capable de prédire *a priori* leur *principe de changement*, mais nous pouvons voir *a posteriori* à partir de ce même mouvement quel type *d'espace* se configure[1764].

Deleuze construit ainsi trois « espaces » qui rendent compte des dérives des énoncés dans ces espaces « topologiques ». Le premier espace est « (…) l'espace associé ou adjacent : chaque énoncé est inséparable des énoncés hétérogènes auxquels il est lié par des règles de passage (vecteurs) »[1765]. Ce premier *espace* rend compte de la relation

---

interprétation computationnelle du langage historicisé. Le problème, notons-le, persiste, en parlant du « passage d'un système à un autre ».

[1762] *Foucault*, p.15.

[1763] Contrairement à un espace métrique, les espaces topologiques peuvent être « étirés » et « déformés », la seule chose qui en fait un espace en soi est les flux de circulation qui sont préservés après ces processus. Intensif par opposition à « métrique » signifie alors que les espaces topologiques se différencient par leurs qualités.

[1764] Comme dans « Le puits et le pendule » de Poe, l'étude des *archives* s'apparente à la promenade d'un prisonnier que, dans l'obscurité totale, découvre la forme de l'espace où il est reclus à partir de ses tâtonnements contre les murs. La forme de l'espace est ainsi construite à partir d'une expérience non visuelle : bien que la grotte a une forme géométrique, mais l'expérience même du prisonnier aveuglé par l'obscurité ne peut dépendre d'un plan a priori, la découverte de sa forme est inséparable du mouvement.

[1765] *Ibidem*. Deleuze les appelle aussi « primitives ». Deleuze reprend métaphoriquement le sens mathématique du terme, si la dérivée décrit « le taux de variation » d'une fonction, le primitif est la fonction elle-même que la dérivée décrit. Les énoncés, leurs dispersions et leurs régularités changent et se déploient loin de ce qui les rend possibles, le

entre les *énoncés* dans les différentes *formations discursives* propres à un *épistème* est donc, des forces selon lesquels les énoncés se *régularisent* et de *dispersent* : *l'archéologie* dévoile des règles de transformation temporaires du passage d'une *formation* à une autre dans la *synchronie* qui n'ont de sens que dans cet univers *épocale* où l'énoncé conserve une certaine stabilité dans le champ des sciences d'une *épistème*. Cette dimension est la plus évidente dans *Les mots et les choses* : les *énoncés* d'une époque peuvent être lus de manière transversale et c'est précisément cela qui les inclut dans un *a priori historique* comme un effet de cohérence de différents savoirs hétérogènes. L'*espace associé* est, en somme, celui que les historiens des idées essayent d'aborder, tout en conservant chez Foucault des « règles de passage » qui ne renvoient pas à une idée originale ou originelle, mais à des forces qui fonctionnent par *association*.

Deuxièmement, Deleuze place les *énoncés* dans un « espace corrélatif »[1766] qui « s'agit du rapport de l'énoncé, non plus avec d'autres énoncés, mais avec ses sujets, ses objets, ses concepts. »[1767]. Ce second espace, selon Deleuze, rend compte de la fonction de l'énonciation[1768] et se détache du premier *plan* (celui qui le réunit avec d'autres énoncés dans de différentes *formations discursives*) pour entrer dans un autre. La *corrélation* se fait entre *l'énonciation* et les *fonctions-sujets*, *fonctions-concepts*, *fonctions-objets*, qui, comme nous l'avons dit, multiplient ce qui pourrait être des degrés ou de relations de référenciation. *L'espace corrélatif* ne désigne pas des sujets (grammaticaux) ou un objet (une référence, même si conventionnelle) : il rapporte l'énoncé à ces différentes fonctions qui ont pour effet une désignation pragmatique, un rapport avec ce qui émerge de l'énonciation, mais qui n'est pas inclus en elle (c'est pourquoi le discours ne parle pas des « objets » : les « objets » se forment *autour* du discours)[1769]. *L'objet* et le *sujet* apparaissent ainsi comme effet réciproque de *l'espace corrélatif* : comme une propriété émergente qui renforce un rapport non volontaire. Si les « vecteurs » de *l'espace associé* forment une forme de relation entre les *formations*

---

sens du primitif se montre ainsi comme une série d'énoncés qui sont les conditions de possibilité auxquelles ces changements se réfèrent.

[1766] L'expression est présente dans *Surveiller et Punir* dont Foucault parle du : « (…) corrélatif d'une certaine technologie du pouvoir sur le corps [produit] en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement du pouvoir ». *Surveiller et punir*, Gallimard, Tel, 1975, p. 38 cité dans Razac *Avant-après Foucault*, Paris : La fabrique, p.45.

[1767] *Ibidem*, p.16.

[1768] Dans une formulation qui semble transfigurer Jakobson et ses continuations.

[1769] C'est en quelque sorte le fonctionnement « analogique » du *savoir* où la similitude et le contraste construisent des liens entre les énoncés et construisent l'espace où se forment ses liens.

discursives d'une *époque*, *l'espace corrélatif* (comme son nom même l'indique) relie *l'ordre discursif* à des *objets*, des *sujets*, des *concepts* avec un « co-récit »[1770] *non discursif* : c'est ce qui se passe dans *l'assujettissement* propre aux *sociétés disciplinaires*, où le sujet-objet d'étude devient objet et sujet en tension avec un savoir lui-même, produit par rapport à ces catégories. La *corrélation* est, en somme, le premier lien des *énoncés* et des *formations* avec quelque chose qui n'est pas « inclut » en eux, elle est la ligne qui fait du *savoir* une composante d'un *dispositif*.[1771]

Finalement, Deleuze introduit comme troisième élément de sa taxonomie *l'espace complémentaire* de formations *non discursives* : « institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques ».[1772] Ce troisième espace[1773] fonctionne alors comme un lien plus évident qui préfigure l'analyse *généalogique* et qui intègre la méthode de l'*Archéologie du savoir* dans l'œuvre ultérieure de Foucault, sinon à partir de ce qu'elle prétend elle-même faire, à partir de ce que Foucault avait fait effectivement[1774].

Les « espaces » de Deleuze intègrent ainsi les *formations discursives* avec un « milieu institué », et c'est la condition même d'une base matérielle de la reproduction des énoncés, de leur existence. Deleuze semble indiquer que c'est cette relation même qui rend *l'énoncé* non seulement reproductible, mais *répétable*, la répétition étant comprise comme précisément une possibilité de se *différencier* : au sein des *sociétés* disciplinaires, par exemple, comme nous l'avons vu, il y a un ensemble des *dispositifs biformes* produits par une *machine abstraite* qui, au niveau des énoncés, fonctionne par *corrélation* et *complémentarité* pour se *concrétiser*.

Les « espaces des énoncés » rendent, en somme, compte de ce qui, à une *époque*, leur donne un effet de cohérence : si *l'espace associatif* produit une cohérence dans l'hétérogénéité des différentes formations, si *l'espace corrélatif* projette cette cohérence

---

[1770] Ce qui, traversé par le carnage analytique, est parfois désigné par un mot absurde, « con-texte », oblitérant précisément cette co-relation qui rend impossible la séparation entre les termes visés.

[1771] Cela sera important lorsque nous examinerons l'espace corrélatif des formations post-modernes, selon Rodríguez : programme, code et téléonomie auxquels nous ajoutons le *feedback*.

[1772] *Foucault*, p.19.

[1773] Introduit par *l'Archéologie du savoir* par la citation soigneusement choisie de Deleuze que nous avons présenté au début de cette sous-section.

[1774] Dans les mots de Deleuze : « Il faut qu'il y ait même espace de distribution, même répartition de singularités, même ordre de lieux et de places, même rapport avec un milieu institué : tout cela constitue, pour l'énoncé, une "matérialité" qui le rend répétable. » *Foucault*, p.20. Puis il ajoute : « (…) les mots, les phrases et les propositions retenues dans le corpus doivent être choisies autour des foyers diffus de pouvoir (et de résistance) mis en jeu par tel ou tel problème (…) C'est ce critère qui est en œuvre pratiquement dans *"L'archéologie",* bien que la théorie n'en apparaisse qu'ensuite. » p.20.

sur des *sujets* et des *objets* qui, par la force du savoir, deviennent visibles autour des énoncés, *l'espace complémentaire*, celui du rapport *pouvoir-savoir*, est celui qui concrétise ces associations et *corrélation* sous la forme des *dispositifs*. Deleuze intègre ainsi, partiellement, l'analyse de *l'Archéologie du savoir* à sa lecture plus large des *diagrammes*, en lisant les *énoncés* comme *formes d'expression* et donc imbriqués dans les *dispositifs biformes*, ceux dont la relation entre le discours et le *non-discursif* établit précisément cette possibilité de *friction* auquel nous avons fait référence. Il ne s'agit pas d'un schéma sur les « dimensions » de l'analyse : ces « espaces » s'ouvrent une autre « méthode » à une manière de concevoir *l'archéologie* en la projetant sur les dimensions étudiées par Foucault dans ses *généalogies* et pas en la considérant comme une approche qui a été dépassée par elles. En effet, en revenant sur la *Naissance de la clinique*, Deleuze semble identifier *l'espace complémentaire* avec le régime du *dicible/visibilité* tel que proposé par Foucault dans sa première définition, mais en détournant à partir des développements postérieurs du concept cette relation entre dire et voir pour l'éloigner d'un fond *préperceptif* :

> Il n'y a que des pratiques, ou des positivités, constitutives du savoir : pratiques discursives d'énoncés, pratiques non-discursives de visibilités » (…) Le savoir est un agencement pratique, un « dispositif » d'énoncés et de visibilités. La tâche de l'archéologie, c'est d'abord de découvrir une véritable forme d'expression » (*Foucault*, p.26)

L'archéologie aurait alors pour tâche de se concentrer sur les *régimes d'énonciation*, mais cette tâche ne se maintient que dans la dimension de la suspicion des *régimes de visibilité*. La boucle trouve son point de suture dans la première définition que nous avons étudiée dans ce chapitre, et, dans les termes de Deleuze, encore à travers la figure d'une *présupposition réciproque*. Le travail *archéologique* est certainement une stratégie singulière, qui conserve, rétrospectivement, une certaine cohérence avec l'activité appelée, postérieurement, *généalogique*, puisqu'au cœur même de *l'archéologie*, ce lien avec le *non-discursif* se présente dans sa *praxis* : *l'archéologie* étudie certaines forces (*l'espace associatif et corrélatif*, la relation entre *formations discursives* et objets), et bien que son travail soit restreint, son objet est inséparable de la dimension *complémentaire*.

Nous pourrions nous demander : quelle est la place de *l'a priori historique* pour penser le passage entre *sociétés* ?

La deuxième partie de *Foucault* poursuit l'analyse de *l'archéologie* et comme dans la citation précédente et Deleuze semble placer la *rupture* (le passage entre

différentes *a priori* historiques) dans le champ de l'objet protagoniste de *Les mots et les choses* : le langage, mais, selon un rapport inséparable du *visible*. Ainsi, dit Deleuze :

> Chez Foucault, les lieux de visibilité n'auront jamais le même rythme, la même histoire, la même forme que les champs d'énoncés, et le primat de l'énoncé ne vaudra que par-là, en tant qu'il s'exerce sur quelque chose d'irréductible. En oubliant la théorie des visibilités, on mutile la conception que Foucault se fait de l'histoire, mais on mutile aussi sa pensée, la conception qu'il se fait de la pensée. (p.57) (…) Dès lors, la condition est elle-même historique, l'a priori est historique : le grand murmure, autrement dit l'être-langage ou le « il y a » du langage, varie sur chaque formation historique et, pour être anonyme, n'en est pas moins singulier, « être énigmatique et précaire » qu'on ne peut pas séparer de tel ou tel mode. Chaque époque a sa manière de rassembler le langage, en raison de ses corpus. Par exemple, si l'être du langage à l'âge classique apparaît tout entier dans la représentation dont il dessine le quadrillage, au xix siècle, en revanche, il saute hors des fonctions représentatives, quitte à perdre son unité de rassemblement, mais pour la retrouver ailleurs et sur un autre mode, dans la littérature comme nouvelle fonction (« l'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage »). (p.63)

L*'a priori historique* semble ainsi être lié au caractère *non apophantique* du langage, ou plutôt, dans l'analyse spécifique de *Les mots et les choses* (la voie non systémique de comprendre *l'archéologie*), de la qualité propre à la littérature moderne qui sépare le langage des référents, qui dépouille le phénomène du « il y a du langage ». La lecture semble être ainsi une reformulation de cette œuvre, mais Deleuze applique ensuite le même schéma à *l'ordre du visible* :

> Il y a donc un « il y a » de la lumière, un être de la lumière ou un être-lumière, tout comme un être-langage. Chacun est un absolu, et pourtant historique, puisqu'inséparable de la manière dont il tombe sur une formation, sur un corpus. Et l'un rend les visibilités visibles ou perceptibles, comme l'autre rendait les énoncés énonçables, dicibles ou lisibles. Si bien que les visibilités ne sont ni les actes d'un sujet voyant ni les données d'un sens visuel. (p.66) (…) Et, de part et d'autre, les conditions ne se réunissent pas dans l'intériorité d'une conscience ou d'un sujet, pas plus qu'elles ne composent un même : ce sont deux formes d'extériorité dans lesquelles se dispersent, se disséminent ici les énoncés, là les visibilités. Le langage « contient » les mots, les phrases et les propositions, mais ne contient pas les énoncés qui se disséminent suivant des distances irréductibles. (p.67)

Discours et *visible* sont donc pour Deleuze deux « extériorités », toutes deux par rapport à un sujet qui parle ou regarde ce qui ne l'est pas : les deux, une fois intégrées, constituent la *présupposition réciproque* qui construit le *dispositif* comme nous l'avons vu. *L'a priori historique* récupère ainsi les deux dimensions de *Naissance de la clinique* et de sa liaison, le *discours* d'une part comme *système d'énonciations* projeté sur l'*espace complémentaire*, celui qui s'unit au visible et aux *sujets-objets* comme régime hétérogène (« il y a la lumière »), un espace qui *surdétermine* les autres en même temps. En somme, « une "époque" ne préexiste pas aux énoncés qui l'expriment ni aux visibilités qui la remplissent »[1775] comme dit Deleuze et *l'a priori historique* se projette ainsi sur la

[1775] *Ibidem*.

présupposition réciproque et sur le *diagramme* : *l'a priori historique* est tout sauf un *a priori*, et il est précisément un *a priori*, *a posteriori*, en fonction de sa manière spécifique de faire de l'étude de l'histoire une stratégie ayant une fonction actuelle.

« Diagrammer » des *époques*

Le concept d'*a priori historique*, une innovation, aujourd'hui connu, mais, néanmoins, originale dans son détournement de *l'a priori* kantien, a trouvé un écho chez plusieurs philosophes. Rancière, dans un entretien qui a reçu pour nom *Le partage du sensible*[1776] s'y réfère pour expliquer le concept qui l'intitule : « le *partage du sensible* est les systèmes des formes *a priori* de ce qui se donne à ressentir »[1777]. Friedrich Kittler, « archéologue des médias », le transformera en *a priori médiatique* en projetant la prééminence des technologies du son et de l'image[1778] sur la *masse d'énoncés*, pour en faire le signe d'un présent qui se projette dans un passé « médiatique » à reconstruire. Puis, l*'a priori historique* est aussi l'un des concepts les plus intéressants et les plus problématiques de *l'archéologie* : contre la téléologie et la sérialisation, il est encore capable de penser *l'Histoire* en esquivant le poids des *chaînes* auxquelles la modernité elle-même a su l'attacher.

Ainsi, pour finir avec cette brève présentation de *l'a priori historique* lié avec le *diagramme* de *Foucault*, nous pouvons conclure par une définition plus complète des caractéristiques de la « méthode archéologique » avant d'aborder la réalité effective des *a priori historiques modernes* présentés par Foucault, sa relation avec la *société disciplinaire* et, finalement, l'hypothèse d'un changement *d'épistémè* qui escorte les *sociétés de contrôle*.

D'abord, *l'archéologie* se concentre sur les *énoncés*, les *formations discursives* et le *savoir*, mais elle le fait à partir d'un regard sur *l'archive* qui suppose une extériorité *non-discursif*. Les différents espaces de l'analyse des énoncés proposés par Deleuze ne sont qu'une stratégie dérivée de l'étude des différentes formes de mouvement au cours d'une « histoire » qui ne peut jamais être ramenée à un principe de causalité unifié. La

[1776] Définie dans son inspiration explicitement foucaldienne comme : « Un découpage des temps et des espaces, du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit (…) » Rancière, Jacques, *Le partage du sensible*. Paris, La Fabrique, 2000, p.13.

[1777] *Ibidem*, p.12.

[1778] Les *technologies de la communication et de l'information* et la capacité de stocker, activer et transférer des images et des sons sont lus par Kittler comme un « archive » avec ses propres *a priori*.

productivité de l'étude du *savoir* et de ses *mutations* configure ce point muet : une extériorité qui rôde autour de lui et qui ne peut pas devenir un principe. L'espace *non discursif* est la condition même de la répétabilité des énoncés et elle est aussi la condition de leur différence dans cet espace de répétabilité. Ce conditionnement (*via* la lecture de Deleuze) peut être lu comme une *présupposition réciproque* : les *énoncés* conditionnent le *non discursif* si l'on regarde le point de suture. En ce sens, *l'a priori historique*, trouve une certaine puissance tant qu'il est considéré comme une *perspective* pour l'analyse du *savoir-pouvoir* et des *dispositifs*.

Deuxièmement, si *l'archéologie* cherche un « espace médian », en se concentrant dans le *savoir*, les *formations discursives* et les *objets* qui émergent à partir d'eux, *l'a priori historique* rend compte de cet *espace* selon une certaine perspective (*topologique*, dit Deleuze) à partir d'un ensemble des « méthodes » foucaldiennes données à produire des *histoires de…*. En tant qu'expérience de la pensée, *l'archéologie* s'actualise ainsi à chaque reprise à la manière d'une *praxis* dans la recherche de « nos » *a priori.* Si une épistémologie foucaldienne est possible, revenir à partir de la question des *sociétés de contrôle* devrait être ainsi en mesure de pouvoir partir à nouveau de cette approche.

Existe-t-il alors dans l'histoire connue à ce jour une relation plus ou moins intrinsèque entre les *sociétés de…* et un certain *a priori historique* différent de celle de la modernité ?

Si ce qui définit la pensée des *épistèmes* est le contraste ou l'incommensurabilité, comme nous l'avons fait dans la première partie, nous pouvons commencer en présentant *l'a priori historique* de *l'Âge moderne* avant de passer, dans le chapitre suivant, à l'hypothèse de Rodríguez sur les nouveaux *a priori*.

2.1.2 L'Âge moderne, *a priori* et régions épistémologiques du savoir

> *Non, il ne s'agit pas de l'homme, ai-je insisté. Il est possible qu'à certains égards, l'homme corresponde à cette définition provisoire, et aussi déficiente. L'homme, malgré les apparences, n'invente pas de buts. Le temps, l'époque les impose. L'homme peut se soumettre à une époque où se révolter ; mais l'objet accepté ou rejeté lui vient toujours de l'extérieur. S'il n'y avait qu'un seul homme, peut-être pourrait-il essayer de s'inventer un but ; mais l'homme qui n'a pas été éduqué parmi d'autres êtres humains ne devient pas un homme. Et l'être que je… que je conçois… ne peut exister qu'au pluriel, vous comprenez ?*[1779]

> *Avec la littérature, avec le retour de l'exégèse et le souci de la formalisation, avec la constitution d'une philologie, bref, avec la réapparition du langage dans un foisonnement multiple, l'ordre de la pensée classique peut désormais s'effacer*[1780]

Dans la deuxième partie de *Les Mots et les choses*, « l'espace général du savoir moderne »[1781] a pour fondement trois *positivités*, concepts ou *formations historiques* qui sous-tendent de nouvelles *sciences*. Foucault les met à la base des « sciences empiriques » qui remplacent une *triade classique* : la *biologie*, l'*économie politique* et la *philologie* transforment un « espace » (tout en conservant la tripartition) auparavant occupé par *l'histoire naturelle*, la *grammaire générale* et *l'analyse des richesses*. Puis, les trois *positivités* ou *concepts régulateurs* peuvent être comprises comme *la vie*, *le travail* et *le langage* : des « forces »[1782], ou « verticalités obscures »[1783] qui enveloppent les objets d'études modernes et participent à la manière des *causes efficientes* de leur devenir. Dans les mots de Foucault, les trois *positivités*, par opposition à *l'Âge classique*, fonctionnent comme : « (…) une profondeur où il sera question non plus des identités, des caractères distinctifs, des tables permanentes avec tous les chemins et parcours possibles, mais des grandes forces cachées développées à partir de leur noyau primitif et inaccessible, mais de l'origine, de la causalité et de l'histoire (…) cette nuit d'en dessous qui les fomente avec le temps »[1784]. Sur le plan *corrélative*, en ce qui concerne *l'homme*, et, comme s'il s'agissait des « extériorités intérieures », la *vie*, le *travail* et le *langage* deviennent des forces qui lui encerclent sans coïncider pleinement

[1779] Stanislas Lem, *Solaris*, *Op cit.* p.88

[1780] *MC,* p.314.

[1781] *MC*, préface, p.9.

[1782] L'expression est utilisée Foucault (*MC,* p.263) et récupéré par Deleuze (*Foucault,* p.131).

[1783] *MC*, p.263.

[1784] *Ibidem.*

avec lui. *L'Histoire* apparaît[1785] comme le plan général d'une limitation et donc de la possibilité d'un savoir transhistorique : les *sciences empiriques* ouvrent un espace qui rend possibles les futures *sciences humaines.* Finalement, *l'épistémè moderne* émerge, à partir d'une rupture par rapport à la *représentation* : sa relation avec l'être représenté[1786] se voit remplacée par une projection vers ces trois dimensions ou « axes », où la représentation devient, dit Foucault, « repliée »[1787]. Si *l'Âge classique* cherchait à construire un « tableau » des choses du monde (selon un esprit nominaliste[1788]) à partir de la relation entre signes et êtres représentés et, puis, en définissant les règles de sa désignation (les opérations de *genèse*, *taxonomie* et *mathesis*[1789]), le « repliement » moderne, fini par séparer mots et choses, mots et référents, *grammaire* et *monde* : les empiricités représentables et désignables s'effacent devant la « représentation repliée » en laissant la place aux trois axes autour desquels le *savoir* orbite sans pouvoir pourtant jamais toucher les choses en soi. En somme, comme analyse Rodríguez[1790], les trois nouvelles empiricités découpent le *champ du savoir* en introduisant une *distance* : la *vie*, le *travail* et le *langage* apparaissent comme des forces « obscures », désignables, mais, aussi, soumises à une certaine « insatisfaction fonctionnelle »[1791]. Et c'est précisément dans cet interstice qu'apparaît la figure de *l'homme*.

[1785] L'histoire non historique d'une origine itérée, puis l'histoire des êtres effectifs et de *l'homme* comme *étant* dans l'histoire.

[1786] La « représentation repliée » remplace ce que dans *l'Âge classique* Foucault appelle « la représentation redoublé » : « (…) la représentation est toujours perpendiculaire à elle-même : elle est à la fois *indication* et *apparaître* ; rapport à un objet et manifestation de soi. À partir de *l'Âge classique*, le signe c'est la représentativité de la représentation en tant qu'elle est représentable ». *MC,* p.79. L'âge classique recherche un mode de correspondance contrôlé entre les choses et les représentations : « (…) celui de donner des signes adéquats à toutes les représentations quelles qu'elles soient, et d'établir entre elles tous les liens possibles » *MC*, p. 100.

[1787] *MC*, p.133. Foucault se réfère à Malebranche, Berkeley (peut être le cas plus évident), Condillac et Hume où « la grande utopie d'un langage parfaitement transparent où les choses elles-mêmes seraient nommées sans brouillage ». On pourrait dire que la même problématique d'une langue « bien faite » revient, par exemple, chez Russell. Mais, *l'incomplétude* du langage, provoquée par le changement induit par la modernité, rend impossible une compréhension du langage « bien fait » telle que les philosophes classiques pourraient la concevoir.

[1788] *Ibidem*, p.128.

[1789] La *genèse* analyse ce qu'il y a de semblable entre les choses et entre les représentations (par exemple en cherchant des racines « primitives » des mots), la *taxonomie* s'occupe de construire le « tableau » des représentations et des choses classifiables tant que la *mathesis* ordonne les représentations et établie les opérations possibles à la manière d'un algèbre.

[1790] Dans ces mots : « (…) les éléments empiriques avec lesquels travaillaient ces trois savoirs [les savoirs classiques] se sont retirés dans une profondeur où il n'y avait plus ni mots ni choses, mais une représentation repliée sur elle-même. Il n'était plus possible d'essayer de trouver une quelconque similitude ou continuité entre les mots et les choses après la rupture qui avait donné naissance à l'épistémè classique. Les représentations n'ont pas été touchées et les choses ont reculé dans des distances infinies. » *PC,* p.25.

[1791] Expression déjà cité que nous reprenons de Bataille. Les objets eux-mêmes introduisent un problème : bien que définis d'abord comme *positivités*, ils sont assiégés, en tant que forces « obscures », jusqu'à leurs propres limites critiques.

L'homme qui *vie*, *travail* et *parle*

Dans un deuxième moment de l'analyse de Foucault, il se révèle la charnière sur laquelle s'opère ce « pliage » : *l'homme*, une figure nouvelle ancrée à *une analytique de la finitude*[1792] ; celle de l'homme au sens de sa relation avec les objets du monde, mais aussi, une *finitude* projetée sur son *historicité vitale* et son *être historique*. *L'homme* connaît *dans* l'histoire (d'histoires : ceux de *la vie*, du *travail* et du *langage*), mais aussi à partir des limites introduites par un double simultanée toujours présente : sa propre activité de connaître et représenter[1793]. La vie, le travail et le langage deviennent ainsi des *quasi-transcendantaux*[1794] noués, comme *l'homme* lui-même, autour de la *finitude*, tant qu'il (l'homme) se présente comme un *doublet empirico transcendantal* : un « objet pour un savoir » et un « sujet qui connaît »[1795]. Ainsi, dans les deux ordres analogues, une « distance infinie »[1796] (pour reprendre les mots de Rodríguez) s'interpose entre *l'homme* et lui-même, entre la *vie*, le *travail* et le *langage* et son existence effective, historique, entre le savoir et les empiricités qui émergent à partir de cette « verticalité obscure » qui lui rapportent aux trois dimensions qui lui font *vivre*, *travailler* et *parler*.

Foucault dit ainsi que face à cette nouvelle disposition du savoir, face à cette distance, deux stratégies surgissent dans le *champ du savoir*. D'abord, les limites qui fondent de la figure de *l'homme* soutiennent d'un côté un savoir centré sur la recherche effective de l'être de ces nouvelles *positivités* ou *forces*[1797]. *Vie*, *travail* et *langage* deviennent des forces historiques « cachées » qui murmurent dans les choses et les êtres et c'est la démarche des *sciences empiriques*, de, à partir des *trois axes*, étudier les êtres et son histoire selon ces *axes*. C'est la *tendance épistémologiste* qui se projette sur un fond formel sur lequel saisir l'existence effective de ce qui s'exprime dans le monde (ce qui donne naissance au *positivisme*).

Deuxièmement, une autre stratégie se centrera sur une enquête sur la *limite* elle-même : la *limite* de ces objets donnés au savoir *pour l'homme* comme nouvelles

---

[1792] « (…) si le savoir de l'homme est fini, c'est parce qu'il est pris, sans libération possible, dans les contenus positifs du langage, du travail et de la vie ; et inversement, si la vie, le travail et le langage se donnent dans leur positivité, c'est parce que la connaissance a des formes finies. » *MC,* p.327.

[1793] Représenté par le *sujet transcendantal* kantien.

[1794] *MC*, p.323.

[1795] *Ibidem*.

[1796] *PC*, p.34.

[1797] C'est comme les caractériser Deleuze : « forces de finitude » différentes des « forces d'infini » de l'Age classique dont l'homme était divin et analogue à Dieu.

représentations, qui habitent un soustrait *subjective* et « social »[1798]. Comme dans le premier mouvement, la *subjectivité* deviendra un objet d'étude replié que, comme pour les objets de la *vie*, du *travail* et du *langage* s'ouvrent à un autre terrain possible *d'épistémologisation* amenant à des chemins non formalisés. Analogue au *sujet transcendantal*, l'étude des limites subjectives se noue autour de la figure « l'homme limité » et c'est ce chemin qui mènera aux régions limites : *psychologique*, *sociologique* et *ethnologique*.

Finalement, si d'un côté les trois axes reposent sur le champ plus général d'une/des Histoire(s) et des règles de formation des êtres (par rapport à la *vie*, au *travail* et au *langage*), d'un autre côté la simultanéité de son activité intérieure devient le fondement d'un certain type de *sujet* qui *vie*, *travaille* et *parle*, mais, aussi, d'un certain type de *sujet* qui *dans l'histoire* (dans la démarche de connaître cette histoire) s'heurte avec les logiques qu'il s'impose. L'on pourrait dire que les trois axes n'ont pas (pour la pensée moderne) une histoire eux-mêmes, mais ils peuvent être étudiés *dans* l'histoire factuelle qui revient toujours comme principe répété « quasi-transcendantal ». Comme remarque Rodríguez, les premiers mots du *18e Brumaire*[1799] seraient une variation de ce fond moderne sur le quelle se pose le *savoir*. De façon similaire, dans *Foucault*, Deleuze résume ce même fond moderne en montrant comment la *vie*, le *travail* et le *langage* apparaissent avant tout comme des extériorités « imposées », effectivement comme éléments d'un *a priori*[1800].

Tout semble ainsi indiquer que l'homme est « enfermé » dans les *positivités modernes*.

Comment ces *positivités* se forment-elles et quelle forme de *l'homme* produisent-ils ? Qu'est-ce qui émergerait du fait de se « libérer » de l'imposition de ces « extériorités » ?

[1798] Identifié par Foucault (et il est assez évident) avec la critique kantienne qui fonde le problème de l'anthropologie philosophique (*MC*, p.331).

[1799] « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. » Paraphrase présentée comme citation en espagnol dans l'originale par Rodríguez (« Les hommes font l'histoire dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies »). *PC*, p.18. Notons dans la citation toutes les dimensions de la modernité décrites jusqu'ici : la vie, la finitude, l'histoire comme espace de dissimulation et de révélation cette relation, finalement, variable à partir d'un sol invariable.

[1800] « Foucault ne dit pas du tout que la vie, le travail et le langage sont des forces de l'homme dont celui-ci prend conscience comme de sa propre finitude. Au contraire, la vie, le travail, le langage surgissent d'abord comme des forces finies extérieures à l'homme, et qui lui imposent une histoire qui n'est pas la sienne. » *Op cit.* p.94)

Pour répondre à ces questions et mieux comprendre les *a priori modernes* et, entre Foucault, Deleuze et Rodríguez, il convient d'analyser chacun des « axes ».

La *Vie* comme « fonction » du vivant

La *vie* est le premier *axe* que présente Foucault comme exemple du *savoir moderne* et elle est, de la manière la plus transparente, une *positivité* capable de rendre compte d'un *arrière-plan* à partir duquel *l'époque* distribue *visible et dicible*. Contrairement à ce qui est « animé » et « non-animé » (mouvant ou non mouvant) la *vie* introduit « l'organique » comme forme spécifique et structure de l'existence des choses vivantes : la biologie moderne s'ordonne à partir de ce nouvel *objet* en voyant en elle un *ordre profond*[1801] dont la fonctionne est, justement, de soutenir la *vie* elle-même. En d'autres termes, la *vie* se réfère à elle-même, sans quoi elle ne pourrait être un principe *a priori*.

L'analyse de Cuvier fait par Foucault révèle ainsi deux aspects premières de la *vie* comme fondement de la biologie : d'une part, l'organisation intérieure de « la vie » interprète les organes propres à chaque être comme fonctionnels (justemment) *à la vie*, tant que, d'une autre part, les êtres vivants comme macro-organisation des fonctions vitales deviennent (précisément) *ce qui arrive à vivre*. Puis, *l'historicité* propre à la *vie* des êtres, face au devenir inorganique, inscrit la fonction « vie » dans une *Histoire*, sinon de « la vie » comme forme elle-même, de ses différentes présentations à partir d'un *telos*. La *vie* lutte dans un *espace de continuité entre vivant et milieu* et elle prospère à partir de l'accomplissement de ces fonctions face à la contingence : les êtres se transforment, mais toujours en tant que *vie* qui persévère dans sa fonction primaire. « La vie » devient l'espace où : « les différences [entre êtres vivants] surgissent sur fond d'une identité plus profonde et comme plus sérieuse qu'elles »[1802] dans la mesure où cet forme « d'organisation » et sa *fonction* constitue les deux termes qui définissent l'espace de cette nouvelle positivité.[1803] Et, nous pouvons ajouter que la *vie* est aussi, dans la modernité, une définition qui fait d'elle un « ordre » analogue à l'homme : comme dans ce que l'on a dit sur la *discipline*, la rapporte à des règles qui guident sa majoration et permanence.

[1801] « (…) un espace profond, intérieur, essentiel ». *MC*, 237.

[1802] *MC*, p.277

[1803] C'est ce qui Deleuze appelle la *vie* (comme concept, mais aussi comme définition des êtres) alliée au « carbone », la *vie* comme force de ne pas devenir inorganique est ce qui, justement, changera avec les nouvelles *formations historiques*. Nous reviendrons sur ce point dans la prochaine section.

La *vie* apparaît comme l'un des axes qui préfigurent le concept plus formalisé de (la *vie* comme) « organisation auto-reproductive » mais, qui apparaît encore comme un axe où la « norme » (les « normes » qui déterminent la vie) est ce qui organise selon des lois, différemment aux modèles que nous avons étudié dans la partie précédente. Finalement, dans sa deuxième ligne, la *vie* deviendra l'un des plans sur lesquels se déploiera le *vitalisme* philosophique[1804], ainsi qu'un évolutionnisme idéologique qui transforme l'évolution en tant que fait en une condition humanisable qui régit les relations sociales de bas en haut.

Ces trois éléments, comme nous le verrons dans la prochaine section, feront de la « vie » un élément qu'après certaines *mutations* du concept « d'organisation » la transformeront en quelque chose de fondamental pour *l'a priori post-moderne*.

Le *Travail* comme activité fondamentale

Comme pour la « vie », un changement analogue se produit dans le passage de *l'analyse des richesses* à *l'économie politique* où « la théorie de la production désormais devra toujours précéder celle de la circulation »[1805]. La valeur dérivée du *travail* découle d'une *seconde nature* où celui-ci devient une activité humaine fondamentale. Face à la *finitude* comprise comme *besoins* confrontés à une *nature* avare dans la création, le *travail* oppose un homme au *milieu naturel*, à la manière que la *vie* oppose être vivant et monde inorganique et puis, dans l'axe historique, il oppose les hommes entre eux à partir de la *division du travail*. La célèbre phrase de Marx selon laquelle le travail est le « métabolisme de l'homme et la terre »[1806] (fracturé par la production industrielle comme nous l'avons vu dans la partie I), la conjonction disjonctive qui horizontalise et sépare les deux ordres ainsi que la métaphore biologique (comme s'il s'agissait d'une stratégie de *survie*) qui rend compte de leur relation, synthétise la valeur du *travail* comme force *proprement humaine* et solidaire à la biologie qui conditionne son être au monde. C'est pourquoi cette définition de l'homme comme « être qui travaille »[1807] place Ricardo et

[1804] La résonance est évidente chez Nietzsche et Bergson. Cependant, le dernière a un statut particulier, puisqu'il considère la *vie* sur la base des lois de la thermodynamique, en accord, comme nous le verrons plus loin, avec une mutation du concept « d'organisation ».

[1805] *MC*, p.267.

[1806] Marx. *Critique de l'économie politique* : Paris, Les éditions sociales, p. 565 – 566.

[1807] « Une opération politique ou qui fonde une forme de politique », souligne Rodríguez, à la suite de Foucault. *PC*, p.45.

Marx sur un plan de continuité, selon une thèse, pour le moins, polémique, de *Les mots et des choses*[1808].

Comme nous le verrons dans la section suivante (comme nous l'avons déjà dans la partie 1), cette relation entre l'homme, le travail et les besoins sera reformulée dans le monde contemporain, non seulement par le système de production « illimité » de notre époque (à partir de la notion « d'économie de l'information »), mais, aussi, par une conception du *travail* issue des « machines cybernétiques » qui le régulent.

L'être du *Langage*

Finalement, point que Deleuze et Rodríguez vont remarquer, le *langage* a un statut particulièrement diffus en ce qui concerne la formation de *l'Âge moderne*.

D'abord, il l'a parce que le rapport entre *langage* et *représentation* est ce qui définit le passage entre *l'épistémè classique* et *moderne* : la « théorie de la désignation », la possibilité d'un « bon langage » opératoire pour rendre compte du monde[1809] s'efface dans ce nouveau monde des *axes profonds* et *obscurs quasi-transcendantales* et surtout face à la *subjectivité* et *historicité* de l'homme qui s'heurte avec l'histoire de ses axes.[1810] Les langues et le *langage*, se présentent dans le XIX siècle comme « un objet de la connaissance parmi tant d'autres à côté des êtres vivants »[1811] dont les *grammaires* (rapportées à des éléments constitutifs) ne garde plus aucun lien avec des êtres empiriques à la manière d'une théorie naturelle sur sa genèse ou son rapport à une langue primitive : chaque langue renvoie à de « critères d'organisation intérieure »[1812] autonomes. Les langues deviennent des plans immanents, mais aussi, le langage « acquiert un être propre » compris comme *système des systèmes*.

[1808] Ainsi dit Foucault avec des mots polémiques sur la différence entre Marx et Ricardo : « Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues (…) : ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants. » *MC,* p.274.

[1809] *MC,* p.318.

[1810] L'introduction de l'historicité et l'autonomie des langues telle que présentée par la philologie historique incarnent de manière très visible ce mouvement. Ainsi dit Foucault : « (…) le fractionnement du langage, contemporain de son passage à l'objectivité philologique [n'est] que la conséquence la plus visible (parce que la plus secrète et la plus fondamentale) de la rupture de l'ordre classique ». *Ibidem.*

[1811] *MC,* p.309.

[1812] Foucault compare cette formalisation avec le système de notation de musique, dont le signe n'a aucune relation avec la matérialité de la musique elle-même. *MC*, p.299.

Maurice Halbwachs fera la même analogie dans son analyse de la notation musicale, pour la séparer de la mémoire musicale qui rend la musique possible par une transmission collective (en d'autres termes, la musique n'est possible que s'il y a de la musique). Notons qu'il s'agit là d'une sorte de simplification de Foucault, dont l'analyse de Saussure, à notre avis malencontreuse, lui place comme un esprit « classique » : le signe étant lié à la matérialité de l'image acoustique et à la représentation mentale (et donc pour Foucault à une forme de référent idéale).

Deuxièmement, les lois qui régissent ces *différences* sont projetées sur *l'Histoire*. Ils sont au cœur de la naissance de l'étude des possibles *mutations phonétiques* à partir des règles propres à chaque langue-sous-système, permettant de déterminer : « l'ensemble des mutations que chacune de leurs sonorités peut éventuellement subir »[1813]. Ils existent des « familles de langues », mais elles ne relèvent plus d'une familiarité génétique : le *système* de la langue se dévoile à travers des lois d'opposition phonétiques sujettes à la diachronie qui se rapportent, par comparaison, au *système général de l'étude du langage*.[1814] Ainsi, les langues sont projetées sur « une organisation cachée » sur le *langage* comme objet qui unifié : Foucault souligne que, par rapport à l'Histoire, le *langage* est un cas particulier des trois *positivités*, puisque contrairement à la *vie* (confrontée à un *milieu* défini négativement par rapport à elle), elle ne se rapporte à un autre champ de contingence spécifique. La philologie comparée, une proto-linguistique, se présente ainsi comme la forme la plus évidente de s'approcher aux universaux de manière *structurelle*, en introduisant une forme particulière de la comparaison non analogique[1815] : les « familles » de langues (dérivées d'une analyse génétique des mutations possibles dans l'ordre du *langage*) permettent de penser la comparaison des mythes, du folklore, de contes fantastiques selon le *modèle* de l'étude des langues. Des « universaux empiriques » surgissent comme une étude comparative d'éléments qui éclairent, en s'intégrant dans la matrice linguistique, la structure d'ensemble recherchée. La « chasse » des universaux variables anthropologiques ou le dite *tournant linguistique* et son dérapage se configure ainsi à partir l'histoire de la formation du langage comme *objet systémiqu*e qui voit dans les langues des *formes-systèmes*.

Troisièmement, cette « indépendance » du *langage* incarne de manière la plus visible ces deux préoccupations du *savoir moderne* (une plutôt scientifisant et une autre plutôt herméneutique) que nous avons présenté et Foucault fait remarquer que ceci produit à son tour deux réponses (qui seront, *in fine*, trois) au problème de la recherche des « principes du langage » et de son « être ». D'abord, il apparaît une tendance *positiviste* (celle qui, comme nous l'avons dit, se concentre sur l'objet à partir des deux

[1813] *MC,* p.308.

[1814] Ceci constitue la naissance même de la linguistique, la découverte des structures fondamentales capables de rendre compte, par l'opposition de ses éléments dans son ensemble finis, d'une langue entière « virtuelle ».

[1815]Comme signalé par Deleuze : « Partout le comparé remplace le général cher au XVIII siècle : une anatomie comparée, une philologie comparée, une économie comparée. Partout c'est le *Pli* qui domine maintenant, suivant la terminologie de Foucault, deuxième aspect de la pensée opératoire qui s'incarne dans la formation du XIXe siècle ». *Foucault*, p.56.

pôles produits par le *doublet empirique transcendantal*) et puis, une stratégie centrée sur l'*expérientielle* ou sur le pôle *subjectif* dont la stratégie sera exégétique[1816]. Ce sont ces deux tendances qui jettent les bases des *Sciences humaines* (la sociologie et de la psychologie[1817]) ainsi que des *contre-sciences* (*psychanalyse*, *ethnologie* et la *linguistique* du XXe siècle) qui accusent les premières d'oublier la dimension symbolique ou subjective à partir de la phénoménologie. La *vie*, le *travail* et le *langage* ouvrent ainsi des « régions épistémologiques » dont le *psychologique*, *sociologique* et *l'anthropologique* seront un dérivé « humain » : un espace de *corrélations* soutenues par l'*a priori historique*. Et, la formalisation et l'exégèse deviennent deux manières héritières du problème de *l'autonomie du langage*, de la recherche d'un « être du langage » qui se bifurque en *formalisation* et *interprétation* : Russel et Freud sont les deux exemples emblématiques que, pour Foucault, incarnent les deux voies[1818], le premier en suivant la *voie formelle* et le deuxième la *voie symbolique*.

Finalement, Foucault introduit un autre phénomène au sein de « l'être du langage », ou il vaut mieux dire les frontières de cet être : il indique[1819] que c'est dans la littérature que l'*a priori historique* moderne dévoile la possibilité de sa propre dissolution. La littérature autonomisée (et nommée) au XIXe siècle émerge comme une institution incommensurable aux ordres produits pour les deux pôles déjà introduits : elle est une « transgression (…) qui fait de toute l'œuvre non pas du tout l'accomplissement de la littérature, mais sa rupture, sa chute, son effraction »[1820]. Par son caractère *non apophantique* (incarné dans le « il y a du langage » du « pouvoir dénudé de parler »[1821]), elle libère le langage tant de sa structure formelle (de sa *grammaticalité*) que par sa relation avec une *référence* ou *symbolisme premier*. Ces deux projections permettent ainsi de dévoiler *l'artificialité de l'ordre* pour lequel les *mots* sont toujours quelque chose qui l'excède. Et, bien que dans le *structuralisme* les dimensions formalistes ou de l'étude du symbolique persiste (comme, par exemple dans les études de Barthes, Todorov, etc.[1822]), la proposition d'une immanence de la langue, son étrangeté par rapport à la *référence*,

[1816] *MC.* P.311. Foucault projette ce souci exégétique sur les trois « maîtres du soupçon » : exégèse de la valeur dans *Le Capital*, exégèse dès « quelques mots grecques » chez Nietzsche et exégèse de *l'inconscient* chez Freud.

[1817] *Ibidem*, p.350.

[1818] *MC,* p.312.

[1819] Comme nous avons vu par rapport au *dehors* dans l partie 1.

[1820] Foucault, M. « La grande étrangère, à propos de la littérature ». Paris : EHSS, pp. 104.

[1821] *MC*, p.313.

[1822] Par exemple dans son célèbre *Critique et vérité*.

tant que son ouverture à n'importe quelle autre dimension qui découle de son *univers relationnel* fait d'elle, de la pratique de la littérature et de la critique une tâche spéculative qui fait coïncider *l'être du langage* avec une *virtualité indéfinie*. Dans un certain sens, le *langage* survit à la pérennité de la *vie* et du *travail* comme axes parce que, justement, son être propre n'aurait pas de *fonction spécifique de nivèlement* : il n'y a pas de fond « plus profond » que le *langage* lui-même, il n'y a pas d'organisation cachée fondamentale, même si le *langage* se présente « organisé ». En montrant le *non-ordre* (comme nous l'avons vu dans la conclusion du chapitre précédent) la littérature désigne ainsi, en quelque sorte, les ordres provisoires, donnant à la langue la capacité d'être l'axe qui génère et étudie les « ordres » en soi, comme si elle était une « science générale ».[1823]

Deleuze illustre cette particularité de la littérature (et donc des limites du langage) :

> (…) la littérature se distingue de plus en plus du discours d'idées, et s'encerrne dans une intransitivité radicale ; elle se détache de toutes les valeurs qui pouvaient à l'âge classique la faire circuler (le goût, le plaisir, le naturel, le vrai), et elle fait naître dans son propre espace tout ce qui peut en assurer la dénégation ludique (le scandaleux, le laid, l'impossible) ; elle rompt avec toute définition des genres comme formes ajustées à un ordre de représentations, et devient pure et simple manifestation d'un langage qui n'a pour loi que d'affirmer — contre tous les autres discours — son existence escarpée ; elle n'a plus alors qu'à se recourber dans un perpétuel retour sur soi ; comme si son discours ne pouvait avoir pour contenu que de dire se propre forme : elle s'adresse à soi comme subjectivité écrivant, ou elle cherche à ressaisir. (…) Au moment où le langage, comme parole répandue, devient objet de connaissance, voilà qu'il réapparaît sous une modalité strictement opposée : (…) il ne peut avoir ni sonorité ni interlocuteur ; où il n'a rien d'autre à dire que soi, rien d'autre à faire que scintiller dans l'éclat de son être. (*MC*, p.313)

La littérature apparaît donc d'une part comme une manière de faire éclater « l'être du langage » configuré par la philologie au sens de chercher un système ultime : elle est plutôt le bord visible d'une résistance à la saisie qui devance la linguistique pendant qu'elle s'affirme. D'une part, la littérature rompt tout lien avec les idées ou avec la représentation : elle apparaît dans la nudité du « il y a du langage », mais, d'autre part, elle fait, en quelque sorte, coïncider *l'être du langage* avec la *matérialité du langage lui-même*, sans recourir à un principe profond qui le ferait être.

Deleuze ajoute :

> Foucault donne une indication très curieuse : s'il est vrai que la linguistique du XIXe siècle humaniste s'est constituée sur la dissémination des langues, comme condition d'un « nivèlement du langage » au titre d'objet, un contrecoup s'est ébauché, dans la mesure où la

[1823] Dans les mots de Foucault : « De cette disparition de l'homme au profit du langage, des œuvres aussi différentes que celles de Robbe-Grillet et de Malcolm Lowry, de Borges et de Blanchot en témoignent. Toute la littérature est dans un rapport au langage qui est au fond celui que la pensée entretient avec le savoir. » « L'homme est-il mort ? » (Entretien avec C. Bonnefoy), Arts et Loisirs, no 38, 15-21 juin 1966, pp. 8-9. Dans *DE I*, t.39 p 455.

> littérature prenait une toute nouvelle fonction, qui consistait au contraire à « rassembler » le langage, à faire valoir un « être du langage » au-delà de ce qu'il désigne et signifie, au-delà des sons mêmes. Ce qui est curieux, c'est que Foucault donne ici au langage, dans sa belle analyse de la littérature moderne, un privilège qu'il refuse à la vie et au travail : il pense que la vie et le travail, malgré leur dispersion concomitante à celle du langage, n'avaient pas perdu le rassemblement de leur être. (…) Cette littérature moderne qui creuse une « langue étrangère dans la langue », et qui, à travers un nombre illimité de constructions grammaticales superposées, tend vers une expression atypique, agrammaticale, comme vers la fin du langage.[1824]

Fidèle à l'analyse de *Foucault*, Deleuze aborde ainsi la littérature comme « la fin du langage ». Un « fin » sans « finalité », « l'être du langage » qu'elle propose découle de l'incapacité fonctionnelle d'autodétermination au-delà de la substance même du mot, du « il y a du langage » *non apophantique* : la littérature, comme nous l'avons dit par rapport au *dehors* problématise le statut de l'*a priori historique* ou il vaut mieux dire, elle incarne ce qui dans cette *a priori* est son *principe d'indétermination* de la manière la plus évidente.

Nous avons ainsi et en somme, au sein du langage comme *positivité* moderne, deux mouvements différents voire, opposés.

D'une part, il apparaît comme quelque chose qui est issu de l'*a priori historique moderne* : similaire, mais raréfié par rapport à la vie et au travail qui dépendent d'une externalité évidente (le *milieu* ou la *nature*) la littérature sape explicitement le *langage* comme source d'un savoir relevant d'un être « profond ». D'autre part, le *langage* devient un *système des systèmes*, ce qui unit la science et la subjectivité : ce qui, dans le sillage de Saussure et malgré son empirisme, a réussi à atteindre la forme d'une science formelle.

Une voie à suivre serait alors de prendre le langage et en particulier la littérature à partir du sabotage qu'elle incarne par rapport à « l'être du langage » : c'est dans un sens la voie critique, tel que pratiqué par Foucault dans ses analyses puis par toutes ces études qui ne rapportent pas la langue à une série de catégories analytiques solidifiées, son rôle social, son « contexte d'énonciation » ou « l'information » qu'elle cache. L'autre voie est celle qui a fait du langage un *système* et ce processus incarne une force que (nous pouvons avancer), dans ses dérivations escortent les nouveaux savoirs d'un âge que, pour revenir au chemin tracé par Rodríguez, succède à *l'Âge moderne*.

En effet, même si les mots « langage » et « système » sont communément identifiés au *structuralisme* à partir de Saussure, les nouvelles « formations historiques »

[1824] *Foucault*, p.139.

proposées par l'auteur de *Las palabras en las cosas* se forme de l'autre côté de l'océan : la longue digression sur le *langage* et surtout la dimension analytique de son étude, a prise, autant que un sens cherchant des « universaux symboliques », un autre va basculer vers un nouveau *a priori historique* marqué par la formalisation universaliste. Comme dans le cas de la coupure entre *l'épistémè classique* et la *modernité*, il y a un « franchissement de seuil » : biologie, économie politique, et philologie ont laissé la place à d'autres savoirs et la figure de *l'homme* se libère au même moment qu'elle s'efface, notamment, à partir du statut du *langage*. En d'autres termes, le savoir a cessé de répondre à la question sur *l'homme*.

Mais : quel est le résultat de ce « affranchissement » ?

Conclusion du Chapitre 1

Le poète est vraiment voleur de feu. Il est chargé de l'humanité, des animaux même ; il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions ; si ce qu'il rapporte de là-bas a forme, il donne forme ; si c'est informe, il donne de l'informe[1825]

À vrai dire, la nature est facile : elle prononce les phrases qu'on lui dicte. Dans la voix du vent, de la mer, d'un palmier qui s'agite, l'homme entend toujours sa propre voix[1826]

Les mots et les choses fini avec ce passage célèbre[1827] :

> L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues (…) alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable (*MC*, p.398)

Les mots de Foucault peuvent être lus davantage comme la condition même de l'existence de son propre travail *archéologique* que comme un corollaire de ses analyses : si l'on considère que *Les mots et les choses* a pour tâche de rendre visible le processus de formation de *l'homme*, c'est en quelque sorte parce que cette figure peut être décortiquée à partir d'un point critique hétérogène à celui de *l'épistémè moderne*.[1828] Ce point est celui du *structuralisme* où le *système* dissout *l'homme* dans des « forêts de symboles »[1829], mais c'est aussi, le point où émerge une autre forme du *savoir* liée au *langage*.

Deleuze finit le premier chapitre de la deuxième partie de *Foucault* avec un diagnostic similaire, portant sur l'effacement de la figure de *l'homme* en opposant les *objets*, *savoirs* et *formations* modernes face au processus où « son visage s'efface » :

> Que l'homme soit une figure de sable entre la descente et une montée de la mer doit s'entendre littéralement : c'est une composition qui n'apparaît qu'entre deux autres, celle d'un passé classique qui l'ignorait, celle d'un futur qui ne la connaîtra plus. Il n'y a pas lieu de se réjouir ni de pleurer. Ne dit-on pas couramment que les forces de l'homme sont déjà entrées en rapport avec d'autres forces, celles de l'information, qui composent avec elles autre chose que l'homme, des systèmes indivisibles « homme-machine », avec les machines de troisième type ? Une union avec le silicium plutôt qu'avec le carbone ? (*Foucault,* p.92.)[1830]

[1825] Rimbaud, Arthur. « Lettre du Voyant » à Paul Demeny, 15 mai 1871. *Wikisource :* https://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_de_Rimbaud_%C3%A0_Paul_Demeny_-_15_mai_1871

[1826] Simone de Beauvoir, *El pensamiento politico de derecha.* Buenos Aires : El Aleph, 2000, p.172.

[1827] Cité par Deleuze et Rodríguez.

[1828] C'est d'une certaine façon le diagnostic du propre Foucault : « [Nietzsche] a repris la fin des temps pour en faire la mort de Dieu et l'errance du dernier homme ; il a repris la finitude anthropologique, mais pour faire jaillir le bond prodigieux du surhomme » *MC,* p.275. Pablo M. Rodríguez ajoute : « Dans la transfiguration nietzschéenne, la fin de l'histoire coïncide avec la fin de l'homme — entendons : la "mort" de l'homme dans l'avènement du surhomme. Le flou évocatoire qui entoure cette référence à Nietzsche, en rupture avec la référence antérieure à un marxisme humaniste, annonce manifestement la fin prophétique de *Les mots et les choses*, où Foucault nous fait assister à l'effacement de la figure moderne de l'homme sur le rivage de la pensée contemporaine — depuis lequel s'écrit l'archéologie des sciences humaines. » *PC,* p.34.

[1829] Baudelaire, « Correspondances » dans *Spleen et idéal,* 1857. Disponible en ligne.

[1830] Cité dans *PC*, p.15.

Puis, dans la troisième partie de son *annexe*, le philosophe répète la métaphore du sable (identifié au silicium) contrasté avec le carbone comme élément, illustrant un changement *d'époque*, ou il vaut mieux dire, un changement des *forces composantes* qui soutenaient *l'homme* et les *a priori historiques modernes*[1831] : « les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces du *dehors*, celles du silicium qui prend sa revanche sur le carbone, celles des composants génétiques qui prennent leur revanche sur l'organisme, celles des agrammaticaux qui prennent leur revanche sur le signifiant. »[1832] En escortant ses approches ultérieures des *sociétés de contrôle*, certains de ses traits trouvent dans *Foucault* une approche naissante : c'est à partir des *énoncés associés*[1833] aux *sciences du langage* que, dans les trois ordres, se forment les nouveaux éléments. Le code génétique, *l'information* et finalement l*'agrammatical* (la dimension *littéraire* du langage introduit par Foucault à la fin de *Les mots et les choses*) persistent pour Deleuze comme éléments d'instabilité dans ces nouvelles *formations discursives* ou *historiques*.

Par la suite, troisième variation, dans *l'annexe* de *Foucault*, Deleuze revient sur le *langage* comme forme privilégiée pour penser le changement entre *l'Âge moderne* et une forme épistémique qui la succèderait :

> Il a fallu que la biologie saute dans la biologie moléculaire, ou que la vie dispersée se rassemble dans le code génétique. Il a fallu que le travail dispersé se rassemble ou se regroupe dans les machines de troisième espèce, cybernétiques et informatiques. Quelles seraient les forces en jeu, avec lesquelles les forces dans l'homme entreraient alors en rapport ? C'est le composé formel des forces dans l'homme avec ces nouvelles forces. C'est la forme qui découle d'un nouveau rapport de forces. L'homme tend à libérer en lui la vie, le travail et le langage. Le surhomme, c'est, suivant la formule de Rimbaud, l'homme chargé des animaux même (un code qui peut capturer des fragments d'autres codes, comme dans les nouveaux schémas d'évolution latérale ou rétrograde). (*Foucault*, p.140)

L*'a priori historique* de *l'Âge moderne*, ses *positivités* et les savoirs formés à partir des trois axes (biologie, économie politique et linguistique) sont explicitement remplacés : la biologie moléculaire redéfinit *la vie*, la cybernétique redéfinit *l'économie politique*, tandis que *le langage*, non plus comme un sommet du triangle, réinscrit ces forces dans un nouveau terrain. D'une certaine façon, si la littérature semble remplir le rôle de « libérer le langage » en lui rendent hétérogène de la *représentation*, en s'autonomisant (et en produisant un espace de jeu spéculatif), une force semblable, propose Deleuze, s'empare des savoirs et des *dispositifs* spécifiques qui « chargent » la

[1831] *Ibidem*.

[1832] *Foucault*, p.111.

[1833] Rappelons que pour Deleuze *l'espace associé* rende compte de la formation de *concepts* qui *traversent* les *énoncés* et se répètent dans de différentes *formations discursives*.

nouvelle figure de *l'homme*. Si l'on reprend les mots de Rimbaud dans la *Lettre du voyant*, il semble que le *devenir du langage*, sa « libération » dans la modernité, aurait pu être l'une des *virtualités* guidant le présent vers la fuite et sa transformation, mais *l'information* poétique, cette création de l'in-formé à laquelle se réfère le « poète voyant » se heurte avec la formation d'un autre type *d'information* issu de la *formalisation* de la *linguistique analytique*.

Deleuze conclut que cela escorte « l'avènement du surhomme » : ouvert par Nietzsche et à la manière du dernier chapitre de *Les Mots et les Choses*, la question « qui parle » (et la réponse de Mallarmé : le mot, le langage[1834], « son être unique et difficile »[1835]) se resignifie avec l'introduction du code génétique et des machines informatiques, celles qui par leur fonctionnement *non signifiant*, sans proprement « parler », deviennent d'une certaine manière, la *vie* et les *choses*. L'on pourrait dire, en forçant le discours que ce qui parle est justement « ça » : *le code*, *l'information*, *l'a-signifiant*, la *vie*, les *choses*. La fin de *Foucault* est ainsi ambiguë :

> C'est l'homme chargé de l'être du langage (de « cette région informe, muette, insignifiante, où le langage peut se libérer » même de qu'il a à dire). Comme dirait Foucault, le surhomme est beaucoup moins que la disparition des hommes existants, et beaucoup plus que le changement d'un concept : c'est l'avènement d'une nouvelle forme, ni Dieu, ni l'homme, dont on peut espérer qu'elle ne sera pas pire que les deux précédentes. (*Foucault*, p.141)

L'arrivée déjà présente du *surhomme* semble être ainsi l'arrivée de ce « ça », plutôt qu'une « forme » de *l'homme*. La figure de *l'homme*, celui qui *vit*, *travaille* et *parle* se désagrège face au *code*, à *l'information* et aux *machines du troisième type* (ou *machines cybernétiques*). L*'homme* devient un épiphénomène dans le champ d'existence du *surhomme* et d'un langage compris comme *code* : *l'homme* survit comme un cas particulier d'un *système* qui l'inclut de manière *immanente* et dont il n'est plus le grand *interprète*, mais un « nœud » entre autres dans le champ de la *communication*. Même si, au début de *l'Âge moderne*, la *vie* avait été une force obscure avec ses *fonctions*, et même si le *travail* et les besoins soumettaient *l'homme* à un ordre historique, sa dissolution dans le *langage* fait désormais que ces positivités ne soient plus limitées par son action en tant *qu'agent d'interprétation* ou de la *découverte des lois du fonctionnement des axes*. Les

---

[1834] « Mallarmé répond, et ne cesse de reprendre sa réponse, en disant que ce qui parle, c'est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même — non pas le sens du mot, mais son être énigmatique et précaire. » *MC,* p.338. Foucault fait référence à *Igitur* de 1925. Dans un entretien de 1966 il dira aussi à cet égard : « l'expérience de Mallarmé (qui était contemporain de Nietzsche) montre bien comment le jeu propre, autonome du langage vient se loger là précisément où l'homme vient de disparaître. Depuis, on peut dire que la littérature est le lieu où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où "ça parle", l'homme n'existe plus. » « L'homme est-il mort ? », *op cit*.

[1835] *MC,* p.339.

lois du langage, sa prééminence sur *l'ordre*, permettraient de dépasser *l'humain* face au « ça ». Et, avec la morte de *l'homme*, meurt aussi la *finitude* et meurt *l'Histoire* comme dimension de la recherche d'un ordre universalisable ou quasi-transcendantale moderne.

Chapitre 2
Un *a priori* historique post-humain ?

2.2.0 Introduction

Prenant le relève de *Foucault* Rodríguez reprend dans *Las palabras en las cosas* « l'annexe » de Deleuze et propose que, ce qui serait « notre époque », relève d'un nouveau *a priori historique* qui remplace l'ordre de *l'Âge moderne*. Pour l'auteur, le Foucault de *Les mots et les choses* a été, d'une certaine manière, éclipsé[1836] par ces développements postérieurs, parfois considérés, sinon comme le dépassement des lacunes de ses premières œuvres, plus adéquats pour penser et agir face aux enjeux de notre contemporanéité.[1837] *Las Palabras en las cosas* tente ainsi de récupérer la spécificité de la *praxis archéologique* afin de rendre compte d'une *autre histoire* basé sur le geste de l'œuvre qu'elle continue : réticuler un *ordre du savoir*[1838].

Pour cela faire, Rodríguez propose l'analyse d'autres *formations discursives* qu'il trouve encore naissantes dans la période analysée dans l'œuvre de 1967 : des nouveaux objets et des « sciences grises » que, même si Foucault incorpore brièvement à la fin de *Les mots et les choses*, restent pour l'auteur des « bouts lâchés »[1839].

Il se lance ainsi à une relecture de *l'épistémè moderne* à partir d'une thèse concrète : il y aurait eu d'autres événements de *l'ordre du savoir* traçables à partir une *autre archive* que, durant le processus de formation des *Sciences humaines*[1840] et des *contre-sciences* permettraient de rendre visible une rupture latente et un processus parallèle à celle que Foucault étudie dans son *archéologie* du *structuralisme*. Autrement dit, dans la continuité présente de l'histoire des sciences et face à l'illusion, toujours insistante, d'une *téléologie du savoir*, notre contemporanéité rendrait compte d'une *rupture silencieuse* où il se serait formé (encore de manière non formelle), aussi dans

---

[1836] *PC*, p.22.

[1837] À cause de ses objets, lus d'une manière étrange, comme plus « politiques » ou « plus actuels ». Rodríguez considère ainsi que continuer l'étude de la même période que Foucault a analysé dans *MC* enferme encore des secrètes, car : « la même période, mais considérée à partir d'un autre problème, donnerait naissance à une autre époque (…) la crise de l'humain pouvait être célébrée intellectuellement, mais elle n'était pas encore entrée dans le sens commun. » *PC* p,16.

[1838] C'est le titre que Foucault avait prévu pour l'œuvre de 1966, devenue quatre années plus tard *The order of things* dans sa traduction à l'anglais. Comme on verra dans les pages suivantes, plus qu'un ordre il s'agirait (dans les mots de *l'épistémè post-moderne*) d'une *organisation* possible. .

[1839] En espagnol, « cabos sueltos ». *PC,* p.41.

[1840] Des sciences que le même Foucault indique sont « périlleuses et en péril ».

l'Âge moderne, un *a priori historique post-moderne* ou *pos-humain*. La recherche de Rodríguez est, ainsi, *épocale* : son *a priori historique* est traçable dans la modernité, mais il devient *visible à posteriori* à cause de ses effets qu'on a du atteindre[1841].

Qu'est-ce que sont donc les *savoirs post-modernes* que propose Rodríguez ?

D'abord, Rodríguez les présente comme une série des *savoirs* façonnés par quatre « concepts recteurs » qui subissent un processus de transformation et qui sont en grande partie les mêmes mots autour desquels nous avons articulé notre première partie (*la communication*, *l'organisation*, *l'information* et *le système*). Et, même s'il est difficile de dire en termes stricts que ces mots se présentent comme signe « d'une nouvelle époque », il serait aussi, comme dit Rodríguez, difficile de les lire à partir de la modernité. Puis, le philosophe considère que c'est à partir d'une autre lecture de *l'Âge moderne* et ses *fissures* où nous pouvons trouver le processus qui accompagne la formation des *sociétés de contrôle* : les indices introduits par Deleuze analysés dans la partie 1 (ainsi que les propres développements de Foucault dans ses cours au Collège de France) permettraient de faire une *autre archéologie* d'un présent (encore) plus présent.[1842] En somme, les *sociétés de contrôle* (*d'entreprises, libero-sécuritaires, préventives*, etc.) deviennent particulièrement intelligibles à partir de l'analyse de la nouvelle *épistème* et si la proposition de Rodríguez est, pour dire le moins, ambitieuse, au-delà de sa thèse principale, l'analyse développée par *Las palabras en las cosas* et son geste survit la simple vérification : le développement qu'il en fait se multiplie en analyses locales qui reformulent tous les axes étudiés par Foucault dans *Les mots et les choses*.

Partons donc, dans ce chapitre et le suivante, à la description de cette *nouvelle épistémè* pour revenir, notamment, à la *communication* et *l'organisation*, cette fois-ci, du point de vue de la « science ».

[1841] Dans les mots de l'auteur : « Deleuze disait dans ses conférences sur Foucault : une époque n'est pas une forme vide. Si je parle d'une époque classique, c'est par rapport à tel ou tel problème. C'est très varié, une même période peut former une époque par rapport à tel domaine ou tel corpus et ne pas la former par rapport à tel autre. L'a priori historique de la nouvelle épistémè était en filigrane dans la période ascendante de l'épistémè moderne, mais ses problèmes n'avaient pas encore été mis au premier plan. » *PC*, p.76.

[1842] Ainsi dit Rodríguez : « Il est difficile de parler d'archéologie pour de nombreuses raisons, notamment parce qu'elle n'est pas souvent invoquée pour réfléchir à des questions d'actualité, contrairement, par exemple, à la gouvernementalité. Et pourtant, l'annexe rédigée par Gilles Deleuze pour son livre sur Foucault nous invite à trouver dans l'archéologie et ses concepts-forces (épistémè, formations discursives, sciences humaines, le visible et l'énonçable) la clé pour analyser le nouveau statut du savoir de ces 50 dernières années. C'est pourquoi, bien que la division de l'œuvre de Foucault en étapes ait déjà été suffisamment relativisée, il sera nécessaire ici de s'attarder en détail sur l'épisode archéologique. » *PC,* p.18. L'annexe à laquelle l'auteur fait référence est « Sur la mort de l'homme et le surhomme », *Foucault* (p.131 — 143)

2.2.1 La linguistique « franchit un seuil »

> *En s'associant de plus en plus étroitement avec la linguistique, pour constituer un jour avec elle une vaste science de la communication, l'anthropologie sociale peut espérer bénéficier des immenses perspectives ouvertes à la linguistique elle-même, par l'application du raisonnement mathématique à l'étude des phénomènes de communication. Dès à présent, nous savons qu'un grand nombre de problèmes ethnologiques et sociologiques, soit sur le plan de la morphologie, soit même sur celui de l'art ou de la religion, n'attendent que le bon vouloir des mathématiciens qui, avec la collaboration d'ethnologues, pourraient leur faire accomplir des progrès décisifs, sinon encore vers une solution, mais au moins vers une unification préalable, qui est la condition de leur solution*[1843]

> *Dans presque tous les cas, la perspective choisie est la suivante : on postule l'existence de deux entités distinctes, la langue et la société (ou la culture, etc.), et on étudie l'une à travers l'autre. (…) Presque toujours, l'objet du savoir est la société (ou l'un de ses substituts) et la langue est l'intermédiaire facile à utiliser qui y mène*[1844]

C'est à partir des « bouts lâchés » que Rodríguez reprend la fin du *Foucault* pour se consacrer à l'analyse de *l'épistémè post-humaine*, ou, encore, de l'*épistémè post-moderne*. Il déplie ainsi, son hypothèse, d'abord, à partir d'une référence à une conférence donnée par Foucault en 1969 en Tunisie, « Linguistique et sciences sociales »[1845] qu'il convient de relire en détail au-delà de l'intuition (très juste) de Rodríguez.

Depuis 1966 et avec plus d'intensité après la publication en 1969 de *l'Archéologie du savoir*, Foucault a été sollicité à partir de la question du *langage* et ses interventions en Tunisie comporteront plusieurs interventions à ce sujet. Nous sommes au moment de l'essor du *structuralisme à la française*[1846] et cette conférence qui a eu lieu juste après la publication de *L'archéologie du savoir*, reprend, en particulier, l'interprétation « systémique » du langage. Cependant, dans « Linguistique et sciences sociales »,

---

[1843] Levi-Strauss. « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », Introduction à *Sociologie et Anthropologie*, Mauss, Paris, PUF, p.8. Cité (partiellement, la première phrase) dans Le Roux, *op cit*, p.10. Comme indique Le Roux ce passage rénvoie (note 27) à *Cybernetics* de Wiener et à *The Mathematical Theory of communication* de Weaver.

[1844] Oswald Ducrot et Tzevan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, p.170. La citation semble remonter à Levi Strauss (elle n'est pas référencée) pour qui dans *Anthropologie structurale* : « (…) nous avons fait comme si le dialogue se déroulait entre deux protagonistes seulement : d'un côté la langue, de l'autre la culture ; et, comme si notre problème pouvait être intégralement défini en termes de causalité : est-ce la langue qui exerce une action sur la culture ? Ou la culture sur la langue ? Nous ne nous sommes pas suffisamment avisés que langue et culture sont deux modalités parallèles d'une activité plus fondamentale : je pense, ici, à cet hôte présent parmi nous, bien que nul n'ait songé à l'inviter à nos débats : l'esprit humain. » Levi-Strauss. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p.81.

[1845] « Linguistique et sciences sociales », Revue tunisienne de sciences sociales, 6e année, no 19, décembre 1969, pp. 248-255 ; discussion avec N. Bou Aroudj, naturaliste, A. El-Ayed, linguiste, E. Fantar, historien, S. Garmadi, linguiste, Naccache, économiste, M. Seklani, démographe, H. Skik, linguiste, F. Stambouli, sociologue, M. Zamiti, sociologue, A. Zghal, sociologue, pp. 272-287. (Conférence et débat organisés par la section de linguistique du Centre d'études et de recherches économiques et sociales — C.E.R.E.S. — de l'université de Tunis, mars 1968.). Dans *DE I*, t.70.

[1846] Voir « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » de 1967. *DE I*, t. 347.

Foucault va intégrer deux mots jusqu'ici quelque peu étrangers à cette œuvre : il parlera de *communication* et d'*information*[1847]. Voyons donc comment ces deux termes s'articulent et comment ils pourraient rendre compte d'une innovation comme dit Rodríguez.

Foucault commence sa conférence par une proposition : les récents développements de la linguistique et son autonomisation en tant que *science exacte* commencent à fonctionner comme un *modèle* pour les *sciences sociales*[1848]. Tout d'abord, Foucault note que la linguistique, en acquérant une certaine autonomie, ouvre de nouvelles conditions de possibilité pour les autres *sciences humaines* et indique que ce « nouveau fait » n'est pas seulement issu de la tendance interne de la linguistique à *s'épistémologiser* mais sa nouvelle place est entrelacée avec la relation qu'elle entretient avec le reste des autres sciences. Pour tenir compte de cette *mutation*, le philosophe introduit la figure d'un « décalage épistémologique » ou un « seuil de scientificité » :

> L'analyse du langage par Saussure et ses successeurs, c'est-à-dire la linguistique structurale, vient d'atteindre, au cours du XXe siècle, ce qu'on pourrait appeler un « seuil de scientificité ». (…) Ce seuil de scientificité est rendu manifeste (…) par le rapport qu'elle entretient avec la théorie des communications, avec la théorie de l'information en général, troisièmement, par ses liens récents avec la biologie, la biochimie, la génétique, etc., et, enfin, par l'existence d'un domaine technique d'application dont les machines à traduire ne sont, après tout, qu'un des exemples. La linguistique aurait donc franchi un certain seuil, émergé des sciences humaines vers les sciences de la nature, du domaine de la connaissance interprétative à celui de la connaissance formelle. La linguistique serait ainsi passée du côté de la vraie science, c'est-à-dire de la science vraie ou encore de la science exacte.[1849]

La linguistique aurait « franchi un certain seuil » incarné par une nouvelle forme du rapport entre *représentation* et *langage* proche des *sciences exactes* que les *sciences humaines* suivent par-derrière, toujours liées de manière rémanente à son sens moderne. En s'approchant au plan des *sciences formelles*, la linguistique serait retournée dans le champ des *sciences empiriques et humaines* changée, infectant de ce changement le reste du savoir et, bien que la force qui l'a conduit à être « formalisable » ou « mathématisable » est (comme dans *Les mots et les choses*) une des tendances des *sciences humaines* depuis

---

[1847] Foucault parle, comme on a déjà introduit, de la communication dans *AS* et par rapport aux « rapports » pour expliquer certains propos de *SP*. Néanmoins, c'est seulement dans cette conférence qu'il l'aborde comme objet en soi.

[1848] « Le fait nouveau serait plutôt que la linguistique vient de donner aux sciences sociales des possibilités épistémologiques différentes de celles qu'elle leur offrait jusque-là. C'est le fonctionnement réciproque de la linguistique et des sciences sociales qui permet d'analyser la situation actuelle bien plus que le niveau de scientificité intrinsèque de la linguistique. Nous nous trouvons donc placés devant un fait constant : le décalage épistémologique est ancien entre les sciences du langage et les autres sciences humaines. Mais le propre de la situation actuelle, c'est que ce décalage épistémologique prend une nouvelle forme. C'est d'une autre façon qu'aujourd'hui la linguistique peut servir de modèle aux autres sciences sociales. « « Linguistique et sciences sociales », *Op cit.* p.273

[1849] *Ibidem,* p.274.

leur formation dans *l'âge moderne*[1850], dans le cas présent, il se produit à partir d'une relation avec de nouveaux mots et de nouvelles « forces ». Pour rendre compte de ce « franchissement de seuil » Foucault parle ainsi (comme Deleuze) *d'information* et si le sens de ce mot n'est pas encore clair, il introduit un nouveau type de problèmes qui n'étaient pas dans *Les mots et les choses*. En effet, la linguistique comme science échappe en quelque sorte aux limites des deux pôles modernes (*positiviste classique* et *herméneutique*) et une forme de la tension inhérente à son caractère comme *science humaine* disparait : elle n'est plus un savoir fragile « dangereusement familier à la philosophie »[1851]. En somme, avec l'introduction de *l'information* dans la linguistique, le *langage* se libère du lien qu'il avait avec *l'homme* : non plus du fait de *l'agrammaticalité* introduite par la littérature, mais d'un processus de formalisation qui se projette aussi sur le reste des axes qui ont marqué *l'Âge moderne*.

Puis, dans un deuxième moment, Foucault se réfère de manière plus précise à ces nouvelles *sciences* et à leur lien spécifique avec les *sciences humaines* et *sociales* à partir d'une nouvelle variable : *le temps*. Ainsi, dit Foucault :

> L'analyse du langage, au lieu d'être rapportée à une théorie de la représentation ou à une analyse psychologique de la mentalité des sujets, se trouve maintenant mise de plain-pied avec toutes les autres analyses qui peuvent étudier les émetteurs et les récepteurs, le codage et le décodage, la structure des codes et le déroulement du message. La théorie de la langue se trouve donc liée à l'analyse de tous les phénomènes de l'information. Cela est important d'abord à cause de la possibilité de formaliser et de mathématiser très hautement les analyses linguistiques, ensuite du fait qu'on voit apparaître une nouvelle définition de ce qu'on pourrait appeler le collectif. Le collectif dans cette nouvelle perspective ne sera plus l'universalité de la pensée, c'est-à-dire une sorte de grand sujet qui serait une sorte de conscience sociale ou une personnalité de base, ou un « esprit du temps ». Le collectif, maintenant, c'est un ensemble constitué par des pôles de communication, par des codes qui sont effectivement utilisés et par la fréquence et la structure des messages qui sont envoyés.[1852]

Les *systèmes* liés à *l'information et la communication* comme nouvelles forces, ne sont plus soumis ni à la causalité ni aux limites de l'interprétation face à un sens caché : si *les sciences humaines* et sa formation dans des régions *psychologiques*, *sociologiques* et *linguistiques*/*anthropologiques* subissaient d'une certaine incomplétude ou instabilité, *l'information* fait économie de ce problème. En effet, *l'information, la communication* et

[1850] Où le mot *système*, introduit par Saussure et repris par le structuralisme d'une manière particulière.

[1851] Expression de *MC,* p.359. On pourrait dire que ce que Foucault décrit est proche du néo-positivisme et de ses suites. Mais, comme nous le verrons, ce point de vue, centré sur l'histoire de la philosophie, tend à ignorer certains développements dans le domaine du *savoir* qui ne peuvent être expliqués uniquement comme des résultats du programme néo-positiviste.

[1852] « Linguistique et sciences sociales », p.

le *système* refondé à partir de ces effets théoriques (comme le souligne Rodríguez[1853]) configurent un nouvel espace hétérogène aux problèmes *modernes* et cela s'applique à la fois aux *sciences empiriques* tan qu'aux *sciences humaines*, en les réconciliant les unes avec les autres. En tant qu'un nouveau *niveau moyen* qui résout d'une certaine façon la division entre *symbolique* et *matériel* : *l'information* permettra à la *vie*, dans son devenir *code*, de se libérer de *l'homme* et son *histoire*. Foucault parle de « machines à traduire » ce qui peut être compris non seulement dans le sens d'une traduction des langues ; *le code* fait de la *traduction* une *théorie générale du rapport*, non plus de ce qui est *représentable* par des langues dans son rapport à un réfèrent, mais de ce qui *est monde* dans *l'information* telle que nous avons vu avec le *temps réel, la modélisation* et son *fonctionnalisme*. La logique propre aux systèmes *d'information* se place ainsi *formellement* sur le plan de la *réalité* : machines à traduire, *langues* ou *vie* projetée en *information* se rencontrent à la manière d'une correspondance qui rappelle à la renaissance,[1854] mais avec un lien avec des machines de calcul, plus qu'avec un système abstrait. Nous sommes alors confrontés à une nouvelle relation entre *représentation* et *objets*, *représentation* et *savoir*, et aussi à une autre forme du temps de l'analyse : si la *finitude* unissait comme principe ce qui, dans *l'âge moderne*, étaient ses axes constitutifs (*vie*, *travail* et *langage*) et si ces axes se projetaient sur une « histoire de chaque axe », *l'information* permet une analyse *synchronique* et *synchrone*. Foucault semble effectivement décrire la *théorie de l'information et la communication* comme une théorie qui cherche ce qui *dans* ce qui semble être du *bruit* (le changement immotivé) *une forme d'ordre*[1855]. Comme dans sa lecture *archéologique*, les *ordres* ne se réfèrent plus à des concepts recteurs compris comme « extériorités », mais aux formes immanentes que *l'ordre lui-même* peut prendre : des formes empiriques et « historicisables », mais qui renvoient à l'homogénéité du *savoir relationnel* qui le restitue.[1856] La nouvelle forme de

[1853] *PC*, p.39.

[1854] Si l'information basée sur un code rappelle la grammaire générale classique, il convient de rappeler que les entités informationnelles ne sont pas des représentations : elles sont pleinement de l'information, un nouvel « état de la matière ».

[1855] C'est un des principes de *l'auto-organisation* proposés par le cybernéticien Heinz von Foerster : le « bruit » ou, il vaut mieux dire, les variations introduites par le comportement chaotique du bruit dévoilent des iles d'ordre possibles du système. Dans ce cas, les rapports entre les différents éléments qui composent l'histoire, soumis à la contingence, révèlent à travers l'analyse de leurs interrelations des « attracteurs » qui sont précisément la forme prise par la communication entre ces éléments et révèlent certaines tendances qui guident le changement, des conditions de possibilité, des formes d'ordre possibles.

[1856] Il est particulièrement intéressant de voir comment Foucault rapproche ce même concept du « collectif », une manière de dire le social sans le nommer dans les termes de l'époque et d'indiquer ainsi la transformation ou la disparition du concept de société : la communication, même prise dans son sens le plus littéral, dilue précisément la

la linguistique prend ainsi une forme spécifique : *l'information* est l'objet (une nouvelle *positivité*) qui s'articule sur la base d'une autre *fonction-objet* du *savoir* qui, comme l'explicite la citation, traverse tous les domaines et fonde une nouvelle *ontologie du savoir* dans la *communication*, le *système/organisation* (à partir de sa conception mathématique) réémergeant comme mortier entre *sciences humaines et formelles*. En somme, c'est une *théorie du rapport* qui s'approche, semble dire le philosophe, à une analyse des conditions de possibilité du changement lui-même qui a lieu dans le *savoir*.

La conférence de Foucault finit ainsi, par un résumé de comment *l'information* introduit une nouvelle variable pour penser *l'histoire* et cette *mutation* :

> Alors que la vieille analyse successive posait la question : un changement étant donné, qu'est-ce qui a pu le causer ? l'analyse synchronique pose la question : pour qu'un changement puisse être obtenu, quels sont les autres changements qui doivent être également présents dans le champ de la contemporanéité ? Il s'agit bien, donc, d'une façon différente d'analyser le changement, et non point d'une manière de nier ce changement au profit de l'immobilité. (…) Pour résumer tout cela, je dirai que la linguistique s'articule actuellement sur les sciences humaines et sociales par une structure épistémologique qui lui est propre, mais qui lui permet de faire apparaître le caractère des relations logiques au cœur même du réel, de faire apparaître le caractère sinon universel du moins extraordinairement étendu des phénomènes de communication qui vont de la microbiologie jusqu'à la sociologie, de faire apparaître les conditions du changement grâce auxquelles on peut analyser les phénomènes historiques, et, enfin, d'entreprendre au moins l'analyse de ce qu'on pourrait appeler les productions discursives.[1857]

Comme nous le voyons dans les citations, les développements de la linguistique projetée sur « d'autres sciences » (nous pourrions dire, vers d'autres *objets* compris comme des *systèmes*) et la capacité d'analogie au sein des *sciences empiriques et humaines* introduisent une autre notion *d'histoire* et de *mutation* dans cette *histoire*, que Foucault semble considérer avec une certaine ambiguïté. En effet, d'une part, il indique, comme il l'a fait avec la notion de *système* dans *L'archéologie du savoir*, que la *de-psychologisation* et la *de-téléologisation* ont effectivement des effets positifs sur l'étude de l'histoire. Mais aussi, d'un autre, l'introduction de cette « structure épistémologique » pourrait indiquer le contraire : elle peut être vue à la fois comme un geste d'autojustification des développements de *L'archéologie du savoir* tant que comme une critique, aussi juste que possible, d'un excès de « systématisation ». La conférence de Foucault reprend donc les derniers soupçons de *Les mots et choses* : elle pointe vers la

société comme objet transhistorique, pour en faire un résultat de phénomènes synchrones de communautés qui échangent des signes y compris avec son « milieu ».

[1857] « Linguistique et sciences sociales », *op cit* p.278.

fragilité des *sciences humaines* et leur besoin de *s'épistémologiser* sur la base des *savoirs* formels de chaque *époque*.

Finalement, dans le contexte de la table ronde, un des participants répond en signalant d'une certaine manière « l'objectivité » de la nouvelle *épistémè* que Foucault présente en termes ambigus. Dans une sorte de justification, Seklani, démographe invité à la table ronde qui veut défendre le *structuralisme* face à l'avertissement ambigu du philosophe, introduit plusieurs des éléments qui constitueront, plus qu'une dérivation de ce type de pensée, de la matrice de ce qui sera la formation d'un *a priori post-humain*[1858]. Ainsi, dit Seklani :

> Les modèles linguistiques qui essayent de préciser les formes d'échanges de signes ou de communications possibles entre individus (le langage), entre éléments de machines (systèmes analogiques, traductions automatiques) ou entre autres entités recourent à la théorie de l'information et sont dominés par l'emploi de notions empruntées à la thermodynamique, c'est dire que les notions de mesures quantitatives (entropie…) introduites engagent de plus en plus cette discipline dans la voie scientifique et par là augmentent son degré de scientificité. (…) Qu'on me permette d'emprunter le point de vue suivant à Lévi-Strauss : « Du point de vue de l'absolue généralité et de l'immanence à tous les autres aspects de la vie sociale, l'objet de la démographie, qui est le nombre, se situe au même niveau que la langue. Pour cette raison peut-être, la démographie et la linguistique sont les deux sciences de l'homme qui ont réussi à aller le plus loin dans le sens de la rigueur et de l'universalité. »[1859]

Le démographe résume, à la manière d'une réversion de l'encyclopédie chinoise de Borges, plusieurs des *concepts directeurs* qui constituèrent pour Rodríguez les fondements de *l'épistémè post-moderne* : la thermodynamique dérivée en statistique, le langage au même niveau formel que le nombre[1860], une universalité qui au-delà de sa conclusion conduira le savoir à se détacher d'une figure de *l'homme*. Même si ces objets sont identifiés au *structuralisme*, comme nous le verrons, les mêmes mots, lus à partir d'autres *formations*, nous conduisent à quelque chose différent : à une formation parallèle. Autrement dit, la conférence de Foucault, ce qu'il voit comme un phénomène nouveau, pourrait être justement quelque chose d'étranger aux *formations structuralistes*. Même si le *langage* est le point de rencontre entre les « systèmes » et ces nouveaux objets, l'*information* et la *communication*, loin de ses *machines métaphoriques structuralistes*[1861] peuvent être lues à partir d'une bifurcation propre à l'histoire des sciences exactes et sa création des objets techniques-scientifiques.

[1858] Rodríguez ne mentionne pas cette intervention, sa brève présentation de « Linguistique et sciences sociales » ne traite pas du reste des participants.

[1859] Seklani dans « Linguistique et sciences sociales », p.505.

[1860] L'émergence des phénomènes de *population* et de *contrôle de la population*.

[1861] Même si, comme on le verra, Lévi-Strauss ou Lacan essayent de s'approcher a posteriori.

En somme, comme signale Rodríguez, dans cette conférence de 1969, Foucault introduit un « analyse la perspective de la linguistique non plus à partir de son appartenance exclusive au structural, mais à partir de la convergence du structuralisme avec la théorie de l'information »[1862]. Et, cette « convergence », si l'on continue à suivre le philosophe, plutôt qu'une succession[1863], cache effectivement un *point de bifurcation*. Bien que des analogies soient possibles, ce n'est pas la même chose de concevoir la langue comme un système et ensuite une série d'éléments vitaux, culturels ou psychiques comme des formes *analogues* que de les concevoir comme des *réseaux ou systèmes d'information* au sens propre. Le cas de la biologie pleinement inscrit au vingtième siècle dans la théorie de *l'information* et la *communication* est un exemple : « (…) si, pour les biologies actuelles, la vie est un langage, tout l'espace du savoir est reconstitué, et non plus sous des formes structurelles. L'hypothèse épistémique restreinte devient donc l'hypothèse générale »[1864] dit Rodríguez. Lorsqu'on lit que « la vie est un langage » et non « comme un langage » on quitte l'espace métaphorique qui maintient la structure comme schéma directeur entre des *significations* ou des *représentations*, en effaçant les éléments auxquels ces significations sont liées de manière problématique[1865]. « L'hypothèse épistémique restreinte » deviendra ainsi « générale », précisément, parce que, comme le souligne Foucault, la linguistique formalisée (et mathématisée) donne au reste des sciences non seulement un fond opérationnel « qui lui permettent de faire apparaître le caractère des relations logiques au cœur même du réel », mais aussi parce qu'elle produit de nouveaux « vecteurs » qui remplacent les forces auparavant présentées comme « un fond obscur ».

Nous pouvons continuer ainsi, pour comprendre le processus de formation de ces nouveaux *vecteurs* par l'étude de cette *bifurcation* à partir des premiers éléments que Rodríguez considère permettent la formation de ces *savoirs* parallèles, marquées par deux processus historiques successifs et par les éléments que nous allons étudier dans les deux sections suivantes.

[1862] *PC*, p.49.

[1863] Ce qui annule la thèse de la « pré-cybernétique » de Lafontaine, Rappin, etc.

[1864] *PC,* p.20.

[1865] Même dans le cas de l'anthropologie de Lévi-Strauss, il maintient une distance prudente avec la logique purement formelle.

2.2.2 Statistiques, communication, public

Rodríguez articule les conditions d'émergence du nouveau *a priori historique* autour d'un processus qu'il divise en deux périodes successives. Le premier est l'*autonomisation des signes* qui se déroulerait « entre 1750 et 1850 », commence avec les premiers travaux en *statistique* et s'étend jusqu'à l'arrivée du télégraphe électrique[1866]. Trois éléments articulent cette période : *la statistique* elle-même, une forme de *communication* comprise comme espace perfectible (encore, au sens très large lié à la circulation et la parole) et, finalement, l'émergence du *public*[1867] comme agent d'une vie subjective *en réseaux*.

Pourquoi Rodríguez nomme cette « période » *autonomisation des signes* et pourquoi ces trois éléments ?

Le premier jalon, la *statistique* surgit des recherches de Foucault dans *Sécurité Territoire Population* et de ceux d'Ian Hacking dans *The taming of chance*[1868]. La *statistique* est une innovation[1869] parce qu'elle est le fondement d'une *police* et d'un *savoir* de l'État sur l'État : elle inaugure un champ de *technologies gouvernementales* et permet de penser concrètement la *population* comme objet et ses « lois » afin d'agir « selon la nature ». Puis, la deuxième côte établie par Rodríguez trouve sa source chez Friedrich Kittler ; pour le philosophe, les premières communications du télégraphe inaugurent un âge des médias « post-impression »[1870] distinct de *l'âge de l'imprimante*

[1866] Rodríguez utilise le siècle comme mesure : aussi opportun que cela puisse être, son étude ne dépend pas de cette facilité théorique. Les communications télégraphiques (électriques) ont lieu simultanément en Angleterre, en Allemagne et en France : dans ce cas, Rodríguez se réfère aux messages interprétés à travers l'alphabet (c'est-à-dire où tout message verbal est transmissible) et non aux modèles télégraphiques (comme le télégraphe optique) où les signaux sont transmis à un certain ensemble de symboles préétablis.

[1867] Au sens du Gabriel Tarde et non pas au sens de la discussion classique entre public éclairé et foule kantiens tel que l'allemand les présente dans *qu'est-ce que les lumières ?*

[1868] Même si l'Argentin ne le dit pas explicitement, il se réfère (pour établir la période) aux premières tables des naissances et des morts faites par Johann Peter Süssmilch dit le « père de la démographie » comme point de départ, analysé par Hacking. *The taming of chance.* Cambridge University Press, 1990, p.23 – 25. Süssmilch publie en 1741 « L'ordre divin dans les changements du sexe humain à partir de la naissance, de la mort et de la reproduction de celui-ci : étude sur la régularité des taux de rotation et de croissance de la population ».

[1869] Comme nous l'avons déjà vu dans la partie 1.

[1870] Kittler propose un « a priori médiatique » et reprojeté vers une *généalogie critique* des médias. Ses écrits et analyses dépassent de loin ceux de certains de ses continuateurs, notamment dans ce qui est devenu la « théorie critique des médias » dans la philosophie anglo-américaine. Kittler ajoute à la thèse, aujourd'hui, très populaire de que nous vivons dans l'ère des médias, une analyse fine de l'image transmissible et « sauvegardable » dans, par exemple des images issues de la psychanalyse ou littérature. *L'a priori médiatique* est un *a priori* parce qu'il reconfigure l'écriture et l'oralité : les dispositifs dont l'histoire a été lue traditionnellement comme histoire de la lecture et de l'écriture doivent prendre en compte la dimension des images et des sons transmissibles, même, dans son absence.

analysé par McLuhan[1871]. L'oubli d'un certain type *d'archive non discursive*[1872] représente pour Kittler une insatisfaction théorique face à Foucault que, dans son « oublie » de la dimension des *médias* dans *Les mots et les choses*, oblitère[1873], l'un des aspects les plus pertinents de la modernité[1874]. Kittler analyse ainsi une « masse d'énoncés » de l'ordre du monde sonore, ou de l'image, mais aussi des textes qui, à partir de la possibilité technique de transmission, surgissent en rapport avec ces sons et images transmissibles : si les travaux de Walter Ong, poursuivies par Mc Luhan, rendent compte d'abord du passage de l'oralité à l'écriture[1875] et, puis, d'un retour à quelque chose de semblable à l'oralité à l'âge de l'image et du sonore, Kittler prendra le parti d'inscrire cette dernière dans une *généalogie* propre.[1876] En somme, le télégraphe introduit, tant pour Kittler que pour Rodríguez (qui semble le reprendre, implicitement) une rupture par rapport à l'*âge de l'écriture*, ce qui reformule ce qu'il est possible de penser dans l'ordre de la *représentation* et la *transmission*/*transmissibilité*, de la *mémoire*.

L'autonomisation des signes découlerait de ces deux phénomènes : si la *statistique* « autonomise les signes » du point de vue d'une relation entre eux et le monde, la *communication électronique* apparaît comme un phénomène, au départ, proprement technologique, mais qui suivra un chemin pour se transformer en science à part entière.

[1871] Il faut noter que l'œuvre de McLuhan, contrairement à celle de Kittler, est proche d'un déterminisme technologique : l'événement introduit par l'invention de l'imprimerie, ou plus tard, par les moyens de transmission de l'image et du son sont techniques avant que sociales, en inversant la proposition de Deleuze.

[1872] Pas au sens de foucaldienne des pratiques, institutions, etc., mais d'une archive non écrite.

[1873] Dans les mots de l'auteur : « L'écriture elle-même, avant de se retrouver dans les bibliothèques, est un moyen de communication dont l'archéologue [Foucault] a tout simplement oublié la technologie. C'est pour cette raison que toutes ses analyses se terminent immédiatement avant le moment où d'autres médias ont pénétré dans les rayons de la bibliothèque. L'analyse du discours ne peut pas être appliquée aux archives sonores et aux tours de cinéma. ». Kittler, Friedrich ; *Gramophone, film, typewriter*. Introduction de Geoffrey Winthrop-young et Michael Wutz. Standford University Press, 1986.

[1874] Knut Ebeling fait une synthèse de cette dispute « archéologique » dans : « Archéologies sauvages : Freud et Foucault au péril de Kittler », Appareil, 19, 2017. Ebeling indique que le concept « d'a priori médiatique » court le risque de faire des médias un nouveau « quasi-transcendantal » à la manière des axes modernes. Alors que *l'a priori historique* ne se réfère pas à l'histoire, mais à son caractère d'historiçable, *l'a priori médiatique* repose sur un objet-technique. Comme dans le cas du déterminisme technologique, la généalogie des médias, tout en reconnaissant des ruptures, tend à transcendantaliser le rapport à celles-ci. Ce n'est pas ce que fait Rodríguez en reprenant de Kittler seulement son analyse de la modernité. Ce n'est pas non plus ce que fait Kittler lui-même, qui, comme tant de penseurs, est surtout connu pour ses lectures par des théoriciens de la communication (dont Rodríguez lui-même, qui, par son incursion dans la philosophie, parvient à échapper à un approche simplifié).

[1875] Nous pouvons affirmer, avec Derrida, que la textualité est première, car elle fonde l'oralité comme objet opposé. Il en va de même, d'une certaine manière, avec les médias : ils viennent précéder le texte en façonnant une nouvelle forme de textualité. McLuhan y voit le retour de l'oralité (c'est l'une des significations du « village global » [*global village*]), Kittler, justement, s'oppose à cette conservation binaire des catégories que les médias reformulent.

[1876] Comme le soulignent les traducteurs à l'anglais de *Gramophone, film, machine à écrire*, la célèbre phrase de Derrida de *La dissémination* « il n'y a rien hors du texte » se transfigure, à partir de cette nouvelle *a priori médiatique-technique* en un « il n'y a rien hors des médias ». Les médias et les médiations font également l'objet d'une déconstruction qui dépasse leur contexte technique (précisément, ce contexte ou cadre de lecture fait déjà partie de l'objet).

Finalement, le *public*, phénomène relatif à des nouveaux ensembles crées par la *transmissibilité*, incarnera de nouveaux « mondes psychologiques » qui ne se réfèrent pas exactement à une *société* comme « chose » qui parle à travers la *statistique* ni à une *communication* entendue simplement comme échange entre individus, mais qu'il aura un statut comme objet en soi. La *statistique* (point de départ de la « période »), la *communication électronique* (point d'arrivée) et le *public* apparaissent ainsi comme trois objets de nature différente, mais qui, en les plaçant sur le même plan et en regardant ses interactions, permettent d'expliquer une rencontre dans *l'épistémè* à venir.

Statistique et domestication du hasard

> *Comment saurons-nous que deux cas possibles sont également probables ? Sera-ce par une convention ? Si nous plaçons au début de chaque problème une convention explicite, tout ira bien ; nous n'aurons plus qu'à appliquer les règles de l'arithmétique et de l'algèbre et nous irons jusqu'au bout du calcul sans que notre résultat puisse laisser place au doute. Mais, si nous voulons en faire la moindre application, il faudra démontrer que notre convention était légitime, et nous nous retrouverons en face de la difficulté que nous avions cru éluder*[1877]

Le premier élément que Rodríguez introduit pour comprendre *l'autonomisation des signes* est la *statistique*. La valeur pour la science de sa « découverte » est évidente, mais on peut penser que, son importance relève particulièrement du fait qu'il s'agit d'une façon différente d'envisager le *hasard*. En effet, l'un des débats qui traversent l'histoire de la philosophie et de la science[1878] (spécifiquement au XVIIIe et XIXe siècle) est celui du rôle du *hasard* dans le *déterminisme*. De Pascal à Poincaré (en passant par Leibnitz ou Laplace) le problème de savoir si le *hasard* correspond à « la mesure de ce qu'on ignore »[1879] ou s'il est une « chose » en soi et, puis, de savoir si le monde est au moins théoriquement « calculable », divisera scientifiques et philosophes. Vers les portes du XXe siècle, la *théorie des probabilités* et en particulier une forme de *déterminisme*

[1877] Henri Poincaré, « Réflexions sur le calcul des probabilités » dans « Revue générale des sciences pures et appliquées », 1899, numéro 10, 262–269 cités dans Mazliak, Laurent. « Poincaré et le hasard », Actes du Séminaire Poincaré XVI (2012) pp. 135 – 171 : http://www.bourbaphy.fr/mazliakfr.pdf Dans ce texte, Poincaré analyse le rapport sur « la preuve » de l'inspecteur Bertillon dans l'affaire Dreyfus afin de montrer les erreurs formelles que l'inspecteur a commises. L'avertissement qu'il lance peut être aussi étendu à tous les mauvaises usages qui cherchent à justifier des affirmations qui font « du possible, probable » dans le champ de la criminologie et de la gestion ce qui est encore répandu aujourd'hui (comme le souligne de manière anecdotique, le mathématicien Etienne Ghys dans un article de libération de 2011, disponible dans l'archive du CNRS).

[1878] Un problème qui est encore une variation du problème du *virtuel*.

[1879] Poincaré, Henri. « Le hasard », 1907. Archives Henri Poincaré : http://henripoincarepapers.univ-lorraine.fr/chp/text/hp1907rm.html.

probabiliste[1880] optera pour la seconde interprétation : nous pouvons penser le *hasard* à partir des lois. Comme souligne Poincaré par rapport à « la mesure de ce qu'on ignore », même si cette ignorance devenait, un jour, par les progrès des techniques de calcul, savoir sur les « vrais » causes des phénomènes, les *lois de la probabilité ou des statistiques*[1881] s'appliqueront toujours[1882]. En d'autres termes, les certitudes produites par les probabilités ne se résument pas à un mécanisme plus précaire de compréhension des phénomènes : les certitudes statistiques sont d'une *nature scientifique* (et, à partir de là, *technique*) *différente*. Le mathématicien illustre ce postulat avec l'exemple d'une compagnie d'assurance[1883] :

> Le directeur d'une compagnie d'assurance sur la vie ignore quand mourra chacun de ses assurés, mais il compte sur le calcul des probabilités et sur la loi des grands nombres et il ne se trompe pas puisqu'il distribue des dividendes à ses actionnaires. Ces dividendes ne s'évanouiraient pas si un médecin très perspicace et très discret venait, une fois les polices signées, renseigner le directeur sur les chances de vie des assurés. Ce médecin dissiperait l'ignorance du directeur, mais il n'aurait aucune influence sur les dividendes qui ne sont évidemment pas un produit de cette ignorance.[1884]

Comme la montre l'exemple de Poincaré, la connaissance du *hasard* n'est pas seulement une connaissance positive formelle, mais aussi opérationnel, la prise des décisions d'une compagnie d'assurance est loin d'un pari (une des manières classiques d'aborder la confrontation avec le *hasard*), mais découle d'une forme spécifique de calcul[1885]. Tel est le signe de *la domestication du hasard*[1886] auquel se réfère, dans son œuvre dédiée au sujet, Ian Hacking : c'est une domestication non seulement dans un aspect *formel* (c'est-à-dire en posant le *hasard* comme *objet* sur lequel on peut produire un *savoir*), mais aussi parce qu'elle produit des *technologies sociales* spécifiques[1887]. Le cas évoqué par Poincaré dans l'épigraphe de cette section, celui de l'inspecteur Bertillon qui a fabriqué les preuves de l'affaire Dreyfus sur la base d'une « étude statistique » (que

---

[1880] Bien que l'expression puisse sembler un oxymore, les études sur les probabilités et, plus récemment, sur le *chaos déterministe* abordent précisément ce problème : ce que nous pouvons et ne pouvons pas savoir sur un système sont les tendances ou les probabilités de connaître les probabilités du comportement du système dans son ensemble, dans une de ses régions ou un de ses éléments.

[1881] Même si nous utilisons les probabilités et les statistiques presque comme des synonymes, le premier terme est bien postérieur au latin *probabilitas* : adjective de ce qui est « prouvable », mais, aussi, plus loin dans son origine, de ce qui est bon (probe).

[1882] Poincaré, *op cit*.

[1883] Un exemple très pertinent pour réfléchir aux statistiques et à la *pensée assurantielle*. Comme nous l'avons souligné dans la première partie en reprenant Olivier Razac, les *sociétés de contrôle* configurent « un espace de probation ».

[1884] Poincaré, *Op cit.*

[1885] Ainsi, plusieurs organisations internationales calculent aujourd'hui le coût de la vie des habitants, non pas au sens des dépenses, mais au sens de ce qu'une vie, selon les pays, apporte à l'économie nationale.

[1886] En anglais : « tamed ».

[1887] Celles du premier libéralisme tel qu'étudié par Foucault dans *NB*.

Poincaré a ensuite écartée avec les mots de l'épigraphe) est peut-être un exemple particulièrement clair : au-delà de la fausseté de ladite « méthode » de Bertillon, la possibilité d'inscrire une *preuve statistique* dans une procédure pénale, montre la valeur de *vérité* que la *statistique* a prise en s'inscrivant dans le *dispositif pénal*. En somme, et comme nous l'avons vu dans la première partie, la « conquête du hasard » permet la naissance d'un type de *sécurité* et des *mécanismes* plus « efficaces » qui dériveront dans le *calcul des risques/dettes*, ou comme dans l'exemple de Poincaré, en *calculs assurantiels*[1888].

Comment alors penser les *statistiques* et cette *conquête du hasard* du point de vue du *savoir* ?

D'abord, comme nous l'avons vu, Foucault s'intéresse à l'usage des *statistiques* par rapport aux mécanismes (*biopolitiques*) donnés à combattre les maux sociaux[1889]. Mais c'est ce qui est particulièrement intéressant est que dit Foucault : ils opèrent en dehors du « cadre » de la science médicale de l'époque et c'est pourquoi il est possible de voir, d'un point de vue *épistémique*, un autre bord du changement à partir de ce « décalage », que nous pouvons comprendre comme le couronnement du *fonctionnalisme* face aux « normes ». En effet, comme le montre l'exemple de la vaccination, les lois statistiques sur la propagation des maladies ne découlent pas d'une « explication » médicale, mais, concrètement, de ce que la *statistique* produit comme *effet*. En d'autres termes, c'est de la *statistique* qu'émergent les « lois de population », mais elles le font comme *effets* des actions dérivés des calculs *in situ* : la *statistique* montre des *régularités fonctionnelles* et donc, elle a la capacité de guider la conception des politiques concrètes même si *la théorie explicative se fait attendre*. La première caractéristique de ce phénomène est que c'est *l'information* qui parle dans son déploiement pour agir, et, bien que celle-ci puisse être projetée, a posteriori, sur un « terrain vital » théorisé et devenu

[1888] En effet, Hacking fait remonter les statistiques et l'origine de la *biopolitique* au milieu du 18e siècle, notamment dans son dialogue avec Foucault, comme quelque chose de « bien antérieur aux débats malthusiens ». Il est intéressant de noter que cette origine est liée à une téléologie divine : Süssmilch perçoit dans les moyens de naissances et leur constance, la providence qui ordonne le monde. Aussi, il convient de noter, comme il fait Mattelart, que ce n'est pas de sitôt que la première compagnie d'assurance-vie a été fondée : la « Society of Equitable Insurance » crée en 1762 et qui calcule à partir des tranches d'âge l'espérance de vie.

[1889] Épidémies, crimes, saleté. Foucault se réfère spécifiquement aux campagnes de vaccination de la variole comme première exemple du fonctionnement de la statistique « en action ».

justification explicative, c'est le *calcul mise en fonctionnement qui* émerge comme source de *savoir*[1890].

Deuxièmement, la *population*, grâce à la *statistique*, passe à pouvoir être lu, d'une manière « thermodynamique » : comme un cumulé relationnel qui met les statistiques en action. Les « tempêtes d'état » dont parle Francis Bacon[1891] (encore de manière métaphorique) sont en fait lues comme un effet émergent indépendant de chaque élément, comme une tendance statistique issue de certains phénomènes de *résonance*. Autrement dit, il surgit un plan d'effets dans l'ensemble défini non seulement par l'étude des ensembles en soi, mais, par une forme « d'énergie » produite par la circulation et les interactions. Comme indique Mattelart, en parlant de la *communication*, dans les états libéraux et son *art gouvernemental*, ils se configurent de « communautés statistiques »[1892] dont le commun est issu de l'*ontologie* des *lois du hasard*, ce qui l'inscrit dans le tissu même de la réalité que les *mécanismes* cherchent à gouverner.

Finalement, via la *sécurité*, la statistique fait un passage, à partir de l'étude des *populations* vers une étude effective de *l'autonomie des ensembles*, de comment ils se comportent en général, l'écart avec la biologie de son temps et l'expérimentation dans un système clos[1893], nous servant comment cette manière de « connaître » acquiert une autonomie opérationnelle. Les propriétés des *objets statistiques* découlent de nouvelles lois physiques et mathématiques autonomes par rapport à l'objet étudié et par rapport aux limites de « l'homme » et la « nature »[1894]. Et, bien que Foucault considère la *statistique* comme solidaire de la formation de la figure de *l'homme moderne*, comme solidaire au *travail* (la *population* bat au sein de *l'économie politique*), à sa *vie* (la *biologie* étudie les variations, les régularités et les changements dans les ensembles d'êtres vivants selon ses *populations*) et à sa *langue* (pour la *philologie*, l'objet *langue* résulte de la comparaison

[1890] Dans les mots de Rodríguez : « (…) les enregistrements [statistiques] ont été rapidement compris comme reflétant une régularité, un savoir dans l'apparition et la disparition de certains phénomènes de distribution des maladies, ce qui a justifié les campagnes de variolisation en l'absence de toute théorie médicale ou biologique de l'immunité et du microbe comme objet d'étude. (…) l'éclairage que les statistiques apportent sur une population compense l'ignorance relative que chacun d'entre eux a d'une société, qui n'est qu'un de ses nombreux éléments. » *PC,* p.64 — 65

[1891] Bien que les essayes de Bacon s'inscrivent dans la naissance du libéralisme, ses métaphores signalent, tôt et à cause de ses travaux scientifiques, une analogie avec les lois physiques.

[1892] Mattelart. *L'invention de la communication*, *op. cit*. p.307.

[1893] Dans la Leçon du 25 janvier 1978 de *NB* : « (…) la variole est évidemment un exemple privilégié, puisque (…) on dispose de techniques qui présentent un caractère, absolument insolite, dans les pratiques médicales de l'époque, premièrement, d'être absolument préventives, deuxièmement de présenter un caractère de certitude et de succès presque total, troisièmement de pouvoir, en principe et sans difficulté matérielles ou économiques majeures, d'être généralisables á la population tout entière. » p.57

[1894] La notion de *population statistique* (dont l'objet peut être n'importe quel ensemble) est un exemple.

statistique des variantes des populations géographiquement déterminées[1895]), ce que Rodríguez souligne est que « la statistique va beaucoup plus loin », car elle escorte « la construction d'une archive différente » où « la thermodynamique isole le phénomène de l'énergie du monde en général » en introduisant « un monde probabiliste plutôt que déterministe ».[1896] L'importance de la statistique ne tient pas seulement au maintien de la *population* en tant qu'objet des *technologies politiques*, mais aussi, ces technologies constituent un lien entre savoir scientifique, politique et opérationnel *avant sa formalisation*, ce qui fait que les « objets » qu'elle fait émerger commencent à inonder le champ du *visible/dicible*. La valeur de *vérité autonome* des « objets statistiques », dit ainsi Rodríguez, ouvre un « nouvel ordre des choses (…) un ordre qui est "naturel" et en même temps dans lequel on peut intervenir ; qui est finalement "le normal" et qui habilite le savoir de la gouvernementale, étudiée dans *STP. »*[1897] C'est une « nature » formelle qui n'est pas seulement une technique mais aussi une « nature » nouvelle. C'est un savoir sur la « normale », mais qui ne s'arrête pas là, car, malgré sa discussion sur les « distributions normales », il permet de penser, aussi, le *changement*, la dynamique des processus impliquant de grands nombres. En somme, nous revenons, depuis le *champ épistémique*, à la naissance de techniques qu'entre action et compréhension, se projettent sur une « normativité variable » et à *l'efficacité* qui fait prévaloir tendanciellement l'effectivité des mécanismes *libéro-sécuritaires*, comme nous l'avons dit dans la partie 1.

Quelles sont les caractéristiques, après ce bref résumé de ce premier élément dans le processus de « l'autonomisation des signes » dont parle Rodríguez ?

D'abord, l'émergence de la *statistique* (par analogie avec les lois de la *thermodynamique*) ouvre la porte à l'étude des phénomènes de « données de masse », que, s'ils aboutissent, à leurs débuts, à « l'homme moyen » (à la manière d'un héritage des sciences morales normatives) dépasseront, dans leur alliance avec les autres éléments de *l'a priori*, la fonction qu'ils remplissaient dans une version centrée sur *l'homme* de l'Âge moderne. Cet « homme moyen » reviendra, mais, il ne le fera pas sous la forme d'une

---

[1895] Ainsi dit Foucault : « La dimension par laquelle la population s 'enfonce parmi les autres êtres vivants~ c'est celle qui va apparaître et que l'on sanctionnera lorsque, pour la première fois, on ces sera d 'appeler les hommes "le genre humain" et on commencera a les appeler "l'espèce humaine". À partir du moment où le genre humain apparaît comme une espèce, dans le champ de détermination de toutes les espèces vivantes, du coup on peut dire que l'homme apparaîtra dans son insertion biologique première ». *STP*, Leçon du 25 janvier 1979.

[1896] *PC,* p.64. Nous pouvons ajouter que ce phénomène épistémique n'est pas seulement lié à une histoire des idées ou à des paradigmes scientifiques, mais aussi à d'autres techniques de gouvernementale, également naissantes, qui recoupent l'art gouvernemental moderne.

[1897] *MC*, p.63

espèce : traversé par les autres éléments constitutifs de *l'autonomisation des signes,* sa « moyenneté » sera moins liée à son homogénéité qu'à des états d'équilibre possibles et aux opérations capables de lui faire changer par rapport à ce qu'il *était*. *In fine*, c'est une condition de l'avènement de l'*homo ex data*, de l'*homo communicans* ou même, du *post-homme*. Puis, la « domestication du hasard » avec l'introduction du *chaos déterministe* ouvre la porte à la *formalisation des savoirs* encore soumise à son efficacité fonctionnellele pragmatique. Dans l'exemple de Bacon, cité par Foucault et puis, par Rodríguez, la *population* et son agitation, son échauffement, fonctionne encore comme une métaphore en attente d'une *formalisation*. Finalement, conclusion simple et récursive, on peut dire qu'il y a déjà, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, un processus *d'autonomisation*, dans le sens le plus littéral : les signes (ou les données traduites en signes) sont régis par *leurs propres lois*. En somme, en attribuant aux *statistiques* la capacité de rendre compte d'une *réalité des lois du hasard*, de manière formelle, les signes exprimés par les phénomènes et les *populations* sont séparés de leur objet de référence et fonctionnent comme un nouveau « fond autonome ». On dit souvent qu'il est difficile d'expérimenter en démographie ou en économie[1898] et la *statistique* offre une solution puisqu'il est possible de concevoir le *fonctionnement d'une masse* sans la disséquer, d'intervenir sur un *système* sans l'affecter directement. Le *savoir* sur les *ensembles statistiques* sera ainsi opératif à partir des *petites modifications* que l'on peut faire pour projeter le futur, et, même, le passé (une certaine histoire matérialiste des processus démographiques et économiques fera en effet cette procédure) : le *savoir* sur des *populations* comprises « comme un gaz », pour revenir à la métaphore du *PS* s'empare d'une forme de comprendre une temporalité des lois éternelles du possible formel, de ce qui a été possible et de ce qui peut être possible.

Communication et transmission : un nouveau champ de contradictions et de perfectibilité

> *Le transport de la force à distance n'est rien, comparé à ce transport de la pensée à distance. La pensée n'est-elle pas la force sociale par excellence ?*[1899]

[1898] À cause des implications éthiques d'opérer dans le domaine des ensembles d'êtres humains, puis à cause du principe libéral de « ne pas trop gouverner ».

[1899] Tarde, « Le public et la foule », *op cit,* p.291.

Bacon commence son essai « On sédition and trouble » en désignant les « falses news »[1900] comme l'une des responsables des « tempêtes d'état » (déjà référencés) qui menacent l'ordre social. C'est un problème, évidemment, *d'opinion publique* et des maux que la circulation rapide de rumeurs peut causer : des problèmes relatifs au *champ de la communication* comme nouvelle réalité à réguler. La deuxième composant de *l'autonomisation des signes* est, pour Rodríguez, l'émergence de ce « problème » au XIXe siècle, projetée sous la forme d'une *utopie* qui prélude le devenir *science* de la *communication*.

Comment comprendre cette forme *communication* pré-formalisée comme élément d'un nouveau *a priori* en formation ?

Commençons par résumer quelques caractéristiques de la *communication* aux 18e et 19e siècles du point de vue gouvernemental. Selon Mattelart, au moment qui nous occupe, la *communication* apparaît comme une force double : d'abord, comme une force qui cherche à « rationaliser » ce qui était auparavant, dans l'État, chaos ou « bruit » et, puis, comme une force qui cherche à rendre la *transmission* (des biens, des signes, des individus) *efficace.* La *communication* inaugure un *espace d'aménagement*, mais, dès son émergence, elle est soumise à des paradoxes : la création des *espaces de communication* « libère en condamnant » (parce que la libération, doit, justement, maintenir l'ouverture de l'espace), mais, aussi, ces espaces s'ouvrent à la possibilité de création des réseaux indépendants issus de la liberté d'échanges, traduits en *contre-conduites communicationnelles*[1901]. La *communication* est ainsi au cœur d'une contradiction innée à la *liberté libérale* qui doit penser ses conditions pour l'assurer sans aller à l'encontre de sa « naturalité ». Autrement dit, la *gestion rationalisant du bruit* se heurte à un travail qui le fait émerger, qui menace la stabilité et peut se répandre : c'est un problème

[1900] « Fausses nouvelles », Le lecteur contemporain sera surpris par la proximité de cette œuvre avec les « fake news » (Bacon utilise « false » dans un sens similaire à celui de « fake » : c'est-à-dire comme une construction qui cherche spécifiquement à tromper plutôt qu'à induire une erreur factuelle). « Of Seditions and Troubles » dans *The Essays of Francis Bacon* edited by Mary Augusta Scott, 1908. *Wikisource :* https://en.wikisource.org/wiki/The_Essays_of_Francis_Bacon

[1901] Comme dit Mattelart : « Les notions de liberté et de libération attachées à la communication s'affichent sous le paradoxe. Car l'histoire des configurations de la communication est, pour paraphraser Norbert Elias qui a inauguré le concept de "configuration", celle des diverses modalités que prennent les relations d'interdépendance qui lient les hommes les uns aux autres et les formes de contrôle de leurs affects et de leurs impulsions qu'exige la gestion des grands nombres. » *L'invention de la communication*, *op cit,* p.9. Comme nous l'avons souligné, le fonctionnement sur les « règles du jeu lui-même » et non sur les « joueurs » est ce que Foucault l'identifie au néolibéralisme et, bien qu'il partage avec Elias une « ontologie relationnelle », ce dernière, pleinement dans un paradigme « communicatif », considère que les joueurs ne sont pas des « individus », sinon des « nœuds » communicants au sein d'une réalité informationnelle formalisé (à partir d'une alliance entre sociologie et sciences formels, pour essayer de lui donner, encore, un statut « scientifique »)

gouvernemental qui accompagne la question de *synthétiser* la société harmonieusement. La *communication* se présente ainsi comme un espace de correction progressive et passe à concerner, comme problème de synthèse, une augmentation « dans la régulation ». En somme, autour du problème de « bien communiquer » une nouvelle forme *d'espace de régulation* surgit pour le gouvernement et vise les ensembles que la *statistique* « lit »[1902]. Le champ du *régulable* et du *perfectible* de la *communication* révèle, ainsi, une *utopie du pouvoir* qui précède les *utopies communicationnelles* d'aujourd'hui (projetées dans une science autonomisée ou même une « rationalité » philosophique) mais, qui permettent de comprendre comment elle a été « sélectionnée » et comment elle est devenue le sujet d'une *science*. Et Rodríguez introduit ainsi, en suivant Mattelart et Breton, une première définition de *cette communication moderne* liée à *ses utopies* qui commencent à prendre forme comme problème effectif de réflexion sur la « circulation » des signes et des choses dans l'État.[1903]

D'abord, la *communication* devient centrale parce qu'elle serait capable d'augmenter (c'est évident) la vitesse de « collecte de ces signes » que la police recueille et traite : elle devient le « rêve politique » d'un contrôle de la circulation pour gouverner en prenant en compte, dans le temps, le plus de « détails » possibles. La *communication* surgit comme un « miroir de l'État »[1904] et de son pouvoir surgisse comme la réalisation d'un *rêve politique* particulière : accumuler tous les signes de tous les processus et distribuer les règlements le plus rapidement possible. En résumé, la *communication* peut être lue en termes de panoptisme, mais, aussi, en termes de *libéro-sécurité* : celui qui a les bonnes informations et agit en conséquence gouvernera le moins. Si les *statistiques* étudient ce qui se passe dans le *territoire-population*, la *communication* surgit comme l'articulation effective de ce qu'on fait pour agir *dans la population* : la *statistique* donne une photo et des projections et la *communication* permet d'avoir un effet d'ordre sur l'ensemble. Finalement, dans son sens le plus évident, la *communication* apparaît comme

---

[1902] Nous pourrions dire qu'il s'agit d'un moment propre au *dromopouvoir* (que nous avons vu en conclusion de la première partie) qui met en premier plan la « société de course » qui s'affirme depuis la modernité.

[1903] Dans le mots de l'auteur « Le trafic du XIXe siècle à un nouvel ordre de composition. Ces constructions utopiques ont considérablement accéléré le rythme de la construction des moyens de transport et l'invention de nouvelles technologies. Ce sont des utopies couplées à des techniques, couplées à la nécessité de rendre réels, palpables, les routes et les moyens de transport et de communication dont parlent les utopies et la science. » *MC,* p.65

[1904] Dans les mots de l'auteur : « L'utopie de la communication, si présente dans l'appareil technologique d'aujourd'hui, s'est pleinement constituée au XIXe siècle et d'une manière qui nous permet même de déduire qu'une partie de celle-ci était déjà donnée dans le besoin de l'État de disposer de miroirs de signes de sa propre cohérence, à travers les statistiques et l'opinion publique, à ce moment-là un "vieux" problème du XVIIIe siècle. » *Op cit*. p.76. Cité dans *MC*, p.66.

la nécessité de créer un *espace commun* pour *transmettre les régulations*, pour transmettre les « bonnes pratiques » et, en somme, pour assurer une coexistence qui apparaît (comme elle réapparaîtra dans le néolibéralisme avec d'autres paramètres) comme un problème de pouvoir atteindre tout le monde « en même temps ». Mais, la particularité de cette façon moderne d'appréhender la communication est qu'elle est effectivement utopique. En effet, Foucault, par exemple, en s'interrogeant sur le rôle de l'opinion publique au XVIIIe siècle, parle, de l'émergence de la presse comme d'une technologie destinée, en effet, à produire de l'harmonie parce que « avec les bonnes informations », la raison se répandrait[1905], ce que Mattelart résume comme une mission de la *communication* « de faire advenir la nature rationnelle, la bonne nature. Car il y a une nature irrationnelle et mauvaise. Une nature qui sépare, s'interpose entre les hommes, et est à l'origine des préjugés. »[1906] En somme, du contrôle des détails, en passant par le besoin d'agir, de transmettre, de gouverner « rapidement, jusqu'à une vision de l'harmonie dynamique, la *communication* se configure comme un élément d'une utopie de pouvoir pragmatique propre au libéralisme.

Pourquoi considérer la *communication* comme un élément constitutif d'une *nouvelle époque* ou d'une *nouvelle société* ?

La voie suivie par la *communication* va au-delà du rêve politique de la *transparence* des échanges ou de *l'harmonie* d'une raison étendue sans entraves. En effet, malgré certaines propositions (encore présentes) d'une *agora informationnelle régulée* qui « résoudrait nos problèmes » et du schéma d'une communauté d'échanges d'opinions, sa constitution comme objet d'un *savoir* sort du cadre du spontanéisme de faire circuler les « bonnes nouvelles », les « bons mots » ou de simplement, accélérer la transmission des signes et des choses. Plus que la question de *l'ingénierie de l'opinion*, la particularité de ce mouvement, comme l'affirme Rodríguez, est, l'apparition d'un objet capable de

[1905] Dans ces mots : « C'est l'illusion de presque tous les réformateurs du XVIIIe siècle qui ont prêté à l'opinion une puissance considérable. L'opinion ne pouvant être que bonne puisqu'elle était la conscience immédiate du corps social tout entier, ils ont cru que les gens allaient devenir vertueux du fait qu'ils seraient regardés. L'opinion était pour eux comme la réactualisation spontanée du contrat. Ils méconnaissaient les conditions réelles de l'opinion, les médias, une matérialité qui est pris dans les mécanismes de l'économie et du pouvoir sous les formes de la presse, de l'édition, puis du cinéma et de la télévision. (…) et que ces médias seraient nécessairement commandés par des intérêts économicopolitiques. Ils n'ont pas perçu les composantes matérielles et économiques de l'opinion. Ils ont cru que l'opinion serait juste par nature, qu'elle allait se répandre de soi, et qu'elle serait une sorte de surveillance démocratique. Au fond, c'est le journalisme — innovation capitale du XIXe siècle — qui a manifesté le caractère utopique de toute cette politique du regard » « L'oeil du pouvoir (enrretien avec J.-P. Barou et M. Petror) Dans DE II, t.195, pp. 190 – 207.

[1906] Mattelart, p.23. Le théoricien signale aussi le rôle utopique de la communication chez Saint-Simon (*L'invention de la communication*, p.19).

devenir *autonome* : si la métaphore thermodynamique des « tempêtes d'état » renvoie à la *communication* comme problème, le curieux sera que ce problème reviendra, à côté de la *statistique*, le fondement d'une sorte de *physique* à part entière. Bretton s'interroge ainsi sur le devenir de la *communication* notre époque et, spécifiquement par rapport à une *cybernétique* (rappelons, science sur le *contrôle de la communication*[1907]) qui conçoit le *totalitarisme*, les conflits sociaux et tout ce qui désintègre une communauté comme un *problème de communication* et comme résultat du manque de mécanismes capables d'obtenir une information suffisante sur les « parties » de la société pour « corriger » les « cadres » des conflits. En somme, l*'émergence de la communication* préfigure son devenir *réalité à aménager* de son objet, in mode de savoir sur le monde sur « ce qui communique » que, d'un problème de gouvernement ou transmission, devient un problème propre à un champ spécifique. La *communication* modifiera ainsi le schéma du *visible* dans lequel elle surgisse, ce qui fera que la *rationalisation à partir de la communication* trouve une place dans des théories qui tenteront d'en dériver ce qui *génère l'ordre* à partir d'elle-même. Cela adviendra au XXe siècle, avec les théories mathématiques formelles de la *communication et de l'information*, mais avant d'en arriver à ce point, nous devons introduire le dernier élément constitutif de cette « période » *d'autonomisation des signes*, peut-être le plus *problématique*.

Public et « action à distance »

> *Ainsi s'est formée, par un faisceau de trois inventions mutuellement auxiliaires, imprimerie, chemin de fer, télégraphe, la formidable puissance de la presse, ce prodigieux téléphone qui a si démesurément grossi l'ancien auditoire des tribuns et des prédicateurs*[1908]
>
> *A la différence d'Émile Durkheim, Tarde fait du « cerveau », et non plus de l'organisme, l'analogon de la société moderne*[1909]

Comme nous avons vu dans la partie précédente, pour Foucault, au sein de la *gouvernementalité libérale*, le concept de *population* place à côté de l'espèce[1910], un *public*, *une réalité nouvelle*[1911] qui émerge de la *communication* et que l'État doit gérer.

[1907] De l'homme, l'animal et la machine.

[1908] Tarde, Gabriel. « Le public et la foule », Revue de Paris, juillet 1898, p. 287 – 306, p.294.

[1909] Mattelart, *Histoire de la société d'information*, *Op cit*. p.26.

[1910] L'*homme moyen* lié à *l'a priori* biologique moderne.

[1911] Dans les mots de Foucault, déjà cités : « La population, c'est donc par un bout l'espèce humaine et par un autre bout, c'est ce qu'on appelle le public. Là encore le mot n'est pas nouveau, mais l'usage l'est. Le public, notion capitale au XVIIIe siècle, c'est la population prise du côté de ses opinions, de ses manières de faire, de ses comportements, de ses habitudes, de ses craintes, de ses préjugés, de ses exigences, c'est ce sur quoi on a prise par l'éducation, par les

Le *public* a ainsi une première dimension proprement gouvernementale que, Benedict Anderson, intéressée par la « construction » de l'État-nation et la forme particulière d'homogénéisation des territoires incapables de se référer à un discours historico-politique raciale ou mythique[1912], conçoit comme une « communauté imaginée »[1913]. Pour Anderson, les journaux, en synchronisant les « faits » dans un territoire, relient chaque citoyen à la réalité (imaginé) de la totalité[1914]. La communauté est « imaginée » parce qu'elle forme (littéralement) une « image » des frontières de l'État et, puis dans son extension, une « image du monde », une carte de la portée de ceux qui partageraient quelque chose[1915]. En somme, une première vision du *public*, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, découle de la *transmission de la simultanéité* : l'État-nation est en ce sens est une sorte de *public* à créer.

Néanmoins, ce phénomène « imaginé » homogénéisant, s'accompagne, dans la presse, par un phénomène « imaginaire »[1916] : une forme de partage différencié que

---

campagnes, par les convictions. La population, c'est donc tout ce qui va s'étendre depuis l'enracinement biologique par l'espèce jusqu'à la surface de prise offerte par le public. De l'espèce au public, on a la tout un champ de réalités nouvelles, réalités nouvelles en ce sens qu'elles sont pour les mécanismes de pouvoir, les éléments pertinents, l'espace pertinent à l'intérieur duquel et à propos duquel on doit agir. » *NB,* p.77.

[1912] Plus précisément aux États-Unis. L'histoire américaine montre au contraire (dès son origine) que le mythe de la race et même de la « terre promise » a toujours existé en son sein. Le projet libéral *et pluribus unum* repose sur ce substrat conflictuel et façonne les efforts pour parvenir à une société stable grâce à la communication.

[1913] *Imagined communities*. Londres : Verso, 1994 [1936]. Dans le sens du participe passé lui-même, déjà imaginé, déjà en plein fonctionnement. Anderson utilise ce concept (que Edward Saïd redéfinira après pour penser l'orientalisme comme *géographies imaginaires*) pour penser l'occident et l'émergence des États-nations en tant qu'effet d'une lecture. À la manière de la littérature orientaliste, la presse nationale produit un « effet de simultanéité » qui fait émerger l'une unité territoriale comme projection imaginaire. Si l'affirmation est peut-être assez évidente, elle reste néanmoins intéressante : differemment des propositions de Saïd ou celle des analyses des régimes politico-littéraires qui nourrissent l'imaginaire colonial, la communauté imaginée d'Anderson dérive purement d'un réseau logistique-éditoriale à partir d'un fond technologique. Anderson ne fait pas partie des sources de Rodríguez, mais son analyse dans *Imagined communities*, plutôt proche, aujourd'hui, de l'a priori médiatique de Kittler, ce que l'argentin trouve au niveau sociologique chez Tarde. En effet, Tarde place la bible comme antécédent du public, capable de synchroniser ses lecteurs d'une manière particulière et de créer ainsi un royaume.

[1914] Ainsi dit Anderson : « Nous savons que certaines éditions du matin et du soir seront majoritairement consommées entre telle heure et telle heure, seulement tel jour, pas tel autre. (Comparez avec le sucre, dont la consommation se fait en flux continu, sans horloge ; il peut se gâter, mais il n'est pas périmé). La signification de cette cérémonie de masse — Hegel a observé que les journaux servent à l'homme moderne de substitut aux prières du matin — est paradoxale. Elle se déroule dans l'intimité silencieuse, dans l'antre de l'habileté, mais chaque communiant est bien conscient que la cérémonie qu'il accomplit est répétée simultanément. Cérémonie qu'il accomplit est reproduite simultanément — par des milliers (ou des millions) d'autres dont il est sûr de l'existence, mais dont il n'a pas la moindre idée de l'identité. De plus, cette cérémonie est répétée sans cesse à des intervalles quotidiens ou semi-quotidiens tout au long du calendrier. Quelle figure plus vivante de la communauté imaginée, séculaire, historiquement cadencée, et imaginée peut-être imaginée ? » p.35

[1915] Disparues aujourd'hui à cause de *Google Maps*, les anciennes cartes routières ou les guides de voyage remplissaient cette fonction : on peut affirmer que l'invention du tourisme de masse dans l'après-guerre donne un nouveau souffle au nationalisme et à l'exotisme géographique.

[1916] Anderson souligne, par exemple, que toute communauté est « imaginée », ce qui varie est le « style » dans lequel elle est imaginée.

Gabriel Tarde[1917] conçoit d'un point de vue psychologique comme « l'imagination du regard des autres », comme *des publics* que, au-delà de la question gouvernementale, « choisissent » à quel monde ils appartiennent.

Quelles sont alors les caractéristiques de ce *public* ou *publics* ?

Pour le décrire, nous pouvons d'abord, citer la définition de Tarde : il s'agit « (…) d'une collectivité purement spirituelle, comme une dissémination d'individus physiquement séparés et dont la cohésion est toute mentale ».[1918] En termes concrets, il s'agit, d'une « communauté » liée à la lecture des *news*, mais, cette communauté n'est pas passive, car elle s'auto-construit à partir du *regard du propre public*. Par le « regard d'un autrui »[1919], dit Tarde, s'amplifient les phénomènes de transmission et la *conscience de l'existence d'un public*. En somme, la « communauté spirituelle » habite un nouveau type de *monde* ou plutôt *des mondes*[1920] par la *présupposition* d'un *regard partagé*. Deuxièmement, le *public* est, évidemment, façonné par la « simultanéité ». Soumis à une « actualité » il émerge une réalité commune, mais, paradoxalement, indique Tarde, cette *réalité* met fin à l'ère des *masses-foules* (« presque animale »[1921]), compris comme une manifestation qui émerge du nombre brut. En effet, le *public*, se montre plus comme une manière particulière *d'expérimenter la temporalité* que comme une apparition *in situ*. Autrement dit, il n'est pas une irruption ou un « état » du *peuple*, mais une *logique qui l'efface* : à travers la simultanéité de certains *flux d'actualités* (qui constituent des mondes en soi) *l'actualité* devient (rappelons Anders) *donné* et donc, en certaine mesure, une « propriété », une question individuelle « froide »[1922]. Finalement, loin de la froideur des

---

[1917] Dans le « Le public et la foule ». Après les analyses de Tarde bien connus, de Deleuze lui-même et plus proche dans le temps, de Maurizio Lazzarato tels que cités à plusieurs reprises dans ce travail.

[1918] « Le public et la foule », p.288.

[1919] Tarde parle des « actions du regard de l'autrui ». Au sein du *public*, il y a une prise de conscience de l'attention (phantasmatique, justement) du public dont on fait partie. Le sociologue s'éloigne ainsi de la vision d'un public « passif » : tout public existe parce qu'il répond. Au milieu du XXe siècle, Gunther Anders reformulera cette idée (sans partir de Tarde) : la transformation du *sujet* en *public* correspond à une familiarité de la distance qui détruit à la fois la distance et la familiarité.

[1920] Dans les mots de Tarde : « Jusqu'à un certain point, un public se confond avec ce qu'on appelle un *monde,* "le monde littéraire", "le monde politique", cela près que cette dernière idée implique, entre les personnes qui font partie du même monde, un contact personnel, un échange de visites, de réceptions, qui peut ne pas exister entre les membres d'un même public. » *Ibidem*, p.295.

[1921] Et donc lié à la vie comme axe. Tarde répond spécifiquement à Gustave Le bon : « Je ne puis donc accorder à un vigoureux écrivain, le Dr Le Bon, que notre âge soit (l'ère des foules). Il est l'ère du public ou des publics, ce qui est bien différent ». « Le public et la foule », *Op cit*, p.294.

[1922] Dans les mots de Tarde : « Quand nous subissons à notre insu cette invisible *contagion* du public dont nous faisons partie, nous sommes portés à l'expliquer par le simple prestige de l'actualité. Si le journal du jour ne nous intéresse à ce point, c'est qu'il ne nous raconte que des faits actuels, et ce serait la proximité de ces faits, nullement la simultanéité de leur connaissance par nous et par autrui, qui nous passionnerait à leur récit. » *Ibidem*, p.289.

statistiques ou des *utopies de la transmission et de la communication*, la passion « froide » des grands nombres, la passion de la *synchronisation des temps* et, enfin, la passion de la circulation des signes se transfigure, dans la modernité, en *passion des publics*. Dans *Las palabras en las cosas*, Rodríguez choisit dans le texte de Tarde un passage célèbre qui met en évidence la nouvelle structure des *affects*[1923] qui traverse cette transfiguration subjective :

> Chose étrange, les hommes qui s'entraînent ainsi, qui se suggestionnent mutuellement ou plutôt se transmettent les uns aux autres la suggestion d'en haut, ces hommes-là ne se coudoient pas, ne se voient, ni ne s'entendent ; ils sont assis, chacun chez soi, lisant le même journal, et dispersés sur un vaste territoire. Quel est donc le lien qui existe entre eux ? Ce lien, c'est, avec la simultanéité de leur conviction ou de leur passion, la conscience possédée par chacun d'eux que cette idée ou cette volonté est partagée au même moment par un grand nombre d'autres hommes. Il suffit qu'il sache cela, même sans voir ces hommes, même sans les connaître, pour qu'il soit influencé par ceux-ci pris en masse, et non pas seulement par le journaliste, inspirateur commun, qui lui-même lui est invisible et inconnu, et d'autant plus fascinateur.[1924]

Le *public* se révèle donc comme un « objet » qu'à partir de son émergence dans le champ d'un coupage de l'opinion, rarifie l'analyse gouvernementale mécanique ou « naturaliste » : il ne s'agit pas, comme dans les *statistiques* ou la *communication* (en tant que « miroir de l'état » ou espace à majorer pour transmettre) des « hommes » égaux ou formels, mais maintenant ils surgissent des sorts des *systèmes indépendants*. En bref, la transmission à longue distance est subjectivée en fonction de phénomènes propres à la *communication*, mais qui ne sont plus seulement liés à l'émission, le *recueil des données-détails* ou la *transmission* comme problèmes.

Pourquoi le *public* serait-il alors, contrairement au cas évident de la *statistique* ou à la *communication*, un élément qui rend compte du *processus d'autonomisation des signes* ?

La création du *public* représente, pour Rodríguez, une forme de « totalisation » de ce que la *communication* inaugure, car, c'est à partir des *opérations sur l'actualité* o *les actualités* que l'on devient capable de produire une « moyennisation » (ajoutons, *différenciante*) des groupes et des individus. Autrement dit, le *public* rend compte d'un phénomène de transmission dans la formation de la subjectivité qui est *transmission des temporalités* : comme le souligne Maurizio Lazzarato dans une formulation (qui s'approche de Virilio) le *public* configure une « subordination de l'espace au temps dans la constitution de ces "technologies de la vitesse", de la transmission, de la contagion et

[1923] C'est ce que Tarde appelle « imitation » et « contagion ».

[1924] « Le public et la foule », p.297.

de la propagation à distance »[1925]. Si la *statistique* étudie les changements basés sur la des états par rapport à la *population*, et la *communication* essaye d'accélérer la transmission, le *public* comme une figure qui émerge de la prise en compte de l'effet sociale de cette *transmission* et constitue une matrice particulière de production et de réception des signes de manière divisée et divisible *dans le temps* (il n'est donc pas surprenant qu'aujourd'hui, une certaine nostalgie de la *foule* persiste comme dit Mattelart[1926], une foule qui crée un temps commun). Deuxièmement, le *public* constitue, la forme la plus achevée de *l'autonomisation des signes* par son ancrage en tant *qu'agencement collectif* : en tant que réalité aménageable (reprise par la publicité[1927] et le *marketing*), les *publics* projettent la masse numérique comme des sous-ensembles référés à la *communication* ett comme des formes *d'identification subjectivant* à partir des *mondes différenciés*, *produits*, comme nous l'avons vu dans la première partie. Finalement, dans le processus qui va de la *statistique* comme moyen de comprendre *la population* et les lois du hasard à la *communication* comme étude du lien entre les éléments qui la composent, *le public* apparaît comme une sorte de « sens commun » morcelé, comme une concrétisation des *objets d'étude* que la statistique et la *communication* définissent de manière théorique et dont les publics sont une *incarnation* non formelle. En somme, contrairement à la dimension passive de *l'espèce* ou de *la population* comme *objet d'étude*, *le public* semble se détacher en raison de ce caractère *rétroactif* qui participe à sa configuration[1928].

Le processus d'autonomisation des signes

L'autonomisation des signes proposé par Rodríguez surgit d'une série d'émergences, ruptures et nouveaux « rêves politiques » qui préfigurent ce qui deviendra de nouveaux objets du *savoir*. S'il y a une chose que partagent la *statistique*, les *la communication moderne* et le *public* c'est que les trois éléments font du signe une

---

[1925] Lazzarato, Maurizio. Cité dans Rodríguez, *PC*, p.67.

[1926] Dans les mots de Mattelart : « La transformation de la foule en public s'est accompagnée d'un progrès dans la tolérance, sinon dans le scepticisme. On n'appartient qu'à une foule à la fois. On peut faire partie de plusieurs publics à la fois. La société se divise de plus en plus en publics qui se superposent à la division religieuse, économique, esthétique, politique, en corporations, en sectes, en écoles, en partis. Mattelart reprend une expression de Weber « le romantisme du nombre » dans *Histoire de la société d'information,* p.16 L'apparition des « mondes » qui composent le *public* comme *atomisation*, réapparaissent comme « multitude » ou se projettent sur une théorie de la « transversalité » qui fait de cette subjectivation une nouvelle forme d'un sujet collectif.

[1927] Tarde parle de Marx comme un « grand publiciste ». « Le public et la foule », p.300.

[1928] Il serait risqué d'opposer *public* et *population*, Foucault parle de deux pôles. Mais pour mieux comprendre la transformation du *dispositif sécuritaire*, il faudrait concevoir *le public* comme un phénomène émergent qui acquièrt une certaine indépendance par rapport à la *population* comprise comme « vie » (à être contrôlé par la *biopolitique* ou normé par la *discipline*) au sens moderne.

composante indépendante de son ancrage ou sa relation avec la matière ou le monde d'où on l'extrait. Et, si une certaine forme de comprendre ces *signes* devient visible dans le *structuralisme,* il semble que dans ce clivage d'une modernité plus proche de notre temps, au-delà du problème du langage et de ses « ratés », une autre histoire s'est formée. En effet, si les signes « tel-quels » deviennent omniprésents et sont capables de conquérir la contingence ceci n'a pas lui à partir de la matrice spéculative ou interprétative de la philosophie : les ensembles peuvent être étudiés comme un phénomène de *communication* entre points d'une même *communauté imaginée/statistique* dont la totalité des points communicantes réapparaît comme un « objet ». La *communication* introduit une nouvelle forme *d'espace par le temps* (une *vitesse* que, plus qu'une grandeur relative à la transmission devient une *espace en soi*) et, le *public*, phénomène dérivé, réouvre le champ de l'humain en tant qu'ensembles synchronisés par *l'actualité*, des ensembles divisés par tous ces *publics* ou *actualités différenciés et synchronisés* dont ils font partie.

L'autonomisation des signes ne porte pas ainsi sur une *autonomisation générale* d'un *champ scientifique*, mais, plutôt, sur plusieurs phénomènes que, du point de vue de *l'archive* reconfigure le champ de production et de relation des énoncés, des images, de sons : les métaphores, les analogies, les mots propres aux phénomènes statistiques, à la *communication* ou au *public* réapparaissent regroupés ou diffusés à travers des savoirs qui sont façonnés comme telles dans la seconde moitié du dernier siècle. En somme, si *la vie, le travail et le langage* se trouvaient dans la *finitude* et dans *l'humain* comme mesure de toutes choses, *l'empire des signes* issus du nombre sera d'une autre « nature » impersonnelle, capable de réunir la *thermodynamique* et les *études de marché*, sans qu'il soit nécessaire de passer par un autre « fond » explicatif sûr qu'est-ce que chaque objet pour les grands axes, pour les anciennes « verticalités obscures ». Comme le souligne Rodríguez, *l'autonomisation des signes* (et en particulier, dans le cas de la *statistique*) consiste ainsi, avant tout, à un premier pas vers l'observation selon lequel « les signes s'accommodent d'eux-mêmes »[1929] : à partir de phénomènes de masse apparemment aléatoires, il est possible de trouver un principe opérationnel sans qu'il soit

[1929] En espagnol : « los signos se acomodan solos ». Rodríguez répète cette expression à plusieurs reprises. Nous transcrivons et traduisons ici un exemple qui clarifie également notre proposition : « Il s'agit [l'enfermement comme forme d'étude sur la norme] d'un complexe disciplinaire-étatique dont la première fissure s'est produite au début du 20e siècle au niveau strictement épistémique, lorsqu'aux débuts de la TMI [théorie mathématique de l'information] on a commencé à remarquer que "les signes se placent eux-mêmes" ». *PC*, p.347.

nécessaire d'enfermer chacun des objets individuels dans un laboratoire ou une théorie explicative. Et, c'est donc à partir de ce premier processus que l'on peut passer à la « deuxième période », que Rodríguez identifie à la « formalisation » de ces objets encore nouveaux et leur mise en relation.

2.2.3 Information et calculabilité

Après *l'autonomisation de signes*, le deuxième « moment » étudié par Rodríguez est le processus de sa *formalisation*. L'auteur localise ce processus entre la consolidation de l'usage du télégraphe électrique et l'apparition des premiers textes sur la *cybernétique* autour des années 1950s[1930]. Mais : comment comprendre cette « période de formalisation » ?

Il correspond, dit Rodríguez, à la tendance à une *formalisation* parallèle au *structuralisme* à partir d'une *mathématisation* qui dérivera dans ce projection sur les *sciences humaines* et *sciences sociales modernes* et, puis, à la formation d'une *ontologie de l'information* et à *des formations discursives cibernetico-sistemiques*.

Passons à analyser ainsi, avant finir ce chapitre à analyser ce mouvement, en nous attachant plus particulièrement à l'origine du concept spécifique *d'information* et puis, en nous concentrant sur l'émergence de la première « machine cybernétique » ou « machine à penser » proposé par Alan Turing.

De la transmission comme problème à l'information comme un état de la matière

Suivant l'essor de la *communication* comme domaine encore informel au sens moderne, on retrouvera, au XXe siècle, sa reformulation dans l'ingénierie en termes *d'information transmissible* et puis dans les mathématiques en termes d'une théorie sur son statut comme objet du calcul. Ainsi, si le premier mouvement introduit *l'information* proche d'une physique, le second le fera sous la forme d'une théorie qui peut être projetée comme une théorie générale du calculable, du codable et du dé-codifiable pour produire des résultats ou créer des mécanismes à partir des algorithmes et des données. Examinons ainsi très brièvement ce processus.

D'abord, au sens technique, le problème de la *communication* consiste à savoir comment transmettre un contenu codable et décodable par le biais d'un signal électrique

[1930]Rodríguez affirme que si la première période a été, encore, partiellement étudiée par Foucault dans ses cours au collège de France, la seconde est rarement mentionnée par le philosophe.

devenu, par le processus même, électronique[1931] : à travers d'une source d'énergie, un émetteur et un canal, il faut faire que le récepteur soit capable d'isoler ce qui *signifie quelque chose* du *bruit* de manière *efficace* au sens *énergétique* et *temporelle*. Harry Nyquist[1932] est l'un des premiers à aborder ce problème : l'ingénieur se demande comment, au-delà des limites humaines du télégraphe (c'est-à-dire la capacité du télégraphiste à décoder) il est possible de construire un *signal* et un *code efficace* pour transmettre « quelque chose ». En cherchant un terme pour résumer ce « quelque chose », il le nommera en 1924 « intelligence »[1933] : ce que l'on transmet est, plus qu'un contenu, la capacité de comprendre et d'ordonner tout « quelque chose » à partir des codes. Quelques années plus tard, Ralph Hartley[1934] imposera ainsi le terme *information*[1935] et il faut noter que ce nouvel objet est encore un problème de *transmission d'un message préalable* à travers un canal : peu importe si l'on transmet une image, un son, une série des lettres ou de numéros, ni les aspects sémantiques du message[1936] (Hartley, dédie, même, une section à « de-psychologiser » la notion d'information[1937]).

Les premiers développements théoriques et formels de la communication au sens technique constituent ainsi la première étape effective d'une *formalisation des signes* : bien que le problème d'ingénierie soit centré sur le *signal* et le *code*, il donne naissance à *l'intelligence* ou à l*'information* en tant qu'objet mathématico-physique, *mesurable* mais pas nécessairement *interprétable*[1938] bien que *transmissible*.

[1931] Il convient de rappeler la différence entre électrique et électronique : l'électrique correspond à l'utilisation du courant pour la transmettre, l'électronique correspond à son contrôle pour transformer l'électricité en ordres discrets (et, éventuellement, en signes).

[1932] Ingénieur et physique américain d'origine suédoise, dont les travaux ont été réalisés aux *Bell Telephone Laboratories*. Ses travaux sont toujours d'actualité et sont étudiés dans les cours d'ingénierie. Dans cette section, nous suivons en particulier, à quelques exceptions près, l'histoire particulière créée par Rodríguez.

[1933] Le terme est introduit dans : Nyquist, Harvey, « Certain factors affecting telegraph speed ». Bell System Technical Journal, 3:324-346, 1924. Disponible en ligne.

[1934] Comme Nyquist, chercheur à la *Bell Telephone Laboratories*.

[1935] En 1928, dans Hartley, « Transmission of information ». Bell System Technical Journal, 7:535-563, 1928. Disponible en ligne.

[1936] Il sera le même pour Shannon : « (…) Le problème fondamental de la communication est de reproduire en un point, soit exactement, soit approximativement, un message sélectionné en un autre point. Souvent, les messages ont une signification, c'est-à-dire qu'ils se réfèrent ou sont corrélés, selon un certain système, à certaines entités physiques ou conceptuelles. Ces aspects sémantiques de la communication ne sont pas pertinents pour le problème d'ingénierie » Claude E. Shannon and W. Weaver. The Mathematical Theory of Communication University of Illinois Press, Urbana, Ill., 1949, cite dans "A discipline independent definition of information", Journal of the American society for information science 48 (3) 1997, 254 – 299, p, 289.

[1937] Hartley, R. « Transmission of information », Bell System Technical Journal, 7:535-563, p.538.

[1938] Dans les mots de l'ingénieur : « (…) pour estimer la capacité du système physique à transmettre des informations, nous devons ignorer la question de l'interprétation, rendre chaque sélection parfaitement arbitraire et baser notre résultat sur la possibilité pour le récepteur de distinguer le résultat de la sélection d'un symbole quelconque de celui de la sélection d'un autre. De cette façon, les facteurs psychologiques et leurs variations sont éliminés et il devient possible

Puis, la deuxième étape de la formalisation de l'information se situe dans les mathématiques elles-mêmes : d'abord dans la « formalisation » des opérations avec des signes réalisée par *le programme de Hilbert*[1939] et puis dans l'invention de la *théorie de l'information mathématique* de Claude Shannon. Vers la fin du XIXe siècle, Georg Cantor invente la cardinalité des ensembles, la notion (contre-intuitive) selon laquelle ils existent d'ensembles infinis plus grands que des autres et il introduit ainsi dans les mathématiques une série d'objets avec lesquels il est possible d'opérer, mais qui, par leur existence même, fissurent les certitudes de la discipline. Pour comprendre l'importance du problème, Hobsbawm, dans *L'Âge de l'empire* note, justement, comment ce « découvert » « sape des certitudes » :

> Le processus de divorce entre la science et l'intuition peut peut-être être illustré par l'exemple extrême des mathématiques. Vers le milieu du XIXe siècle, les progrès de la pensée mathématique ont commencé à produire non seulement des résultats qui entraient en conflit avec le monde réel tel qu'il était appréhendé par les sens, comme la géométrie non euclidienne, mais aussi des résultats qui semblaient choquants même pour les mathématiciens, qui trouvaient, comme le grand Georg Cantor, que « je vois, mais ne le crois pas » (…) le développement le plus spectaculaire et le plus « impossible » est peut-être l'exploration des magnitudes infinies, qui a donné naissance à un monde dans lequel les concepts intuitifs de « plus grand » et de « plus petit » ne s'appliquent plus et où les règles de l'arithmétique ne donnent plus les résultats attendus[1940]

La crise du domaine des mathématiques va conduire ainsi à une tentative de réorganisation et de formalisation afin de rendre compte de ces objets étranges. David Hilbert[1941] (comme le fera aussi, plus tard le collectif des mathématiciens français Nicholas Bourbaki[1942]) se lance ainsi à trouver des fondements solides pour des mathématiques prenant en compte ces nouveaux objets, afin de construire un système cohérent à travers un nombre fini d'axiomes. En particulière, l'allemand va baser sa construction sur ce qu'il considère comme des unités élémentaires, non soumises à une logique préalable, mais, dit-il, accessible par l'intuition[1943]. Il fonde, en somme, son

---

d'établir une mesure quantitative précise de l'information basée sur des considérations physiques uniquement. » *Ibidem*, p.540.

[1939] « Programme » nommé d'après le mathématicien allemand David Hilbert, formulé explicitement en 1921.

[1940] Hobsbawm. *The age of the empire.* Random House, 1987, p.245.

[1941] Dans un long processus collectif et encyclopédique entouré d'autres noms célèbres : Frege et Cantor (comme antécédents), Gödel (qui menace constamment le programme de Hilbert avec son *axiome d'incomplétude*), Bertrand Russell et A.N Whitehead (avec son *Principia Mathematica* auquel Hilbert répond) Paul Bernays (coauteur des *fondements des mathématiques* avec Hilbert) et plus tard John Von Newman auquel nous reviendrons par rapport à ses contributions à la cybernétique.

[1942] Nous ne présenterons pas dans notre thèse le conflit du groupe avec les postulats de Hilbert. La référence est de rendre compte de cette crise interne des mathématiques face au problème inauguré par Cantor. Dans le cas de Bourbaki, le collectif répondait aussi à un besoin politico-pédagogique : les mathématiciens avaient constaté un certain chaos dans l'enseignement des mathématiques en France, d'où son projet de formalisation des bases, des notations et des procédures qui consistait aussi à tenter d'améliorer la formation des enseignants.

[1943] Au sens kantien du terme.

bâtiment mathématique sur les « signes » qu'il comprend comme « des objets discrets extra-logiques, qui existent intuitivement comme expérience immédiate avant toute pensée. Pour que l'inférence logique soit certaine, il faut que ces objets puissent être complètement recensés dans toutes leurs parties, et que leur présentation, leur différence, leur succession (comme les objets eux-mêmes) existent pour nous immédiatement, intuitivement, comme quelque chose qui ne peut être réduit à autre chose. »[1944] Pour Hilbert, en somme, un ensemble de signes et une syntaxe consistante seraient capables de fournir des fondements formels de toutes les mathématiques et, en général de l'analyse logique[1945], même si, paradoxalement, cette façon de construire les mathématiques est loin de la relation avec l'intuition géométrique des espaces ou avec des exemples du monde matériel[1946] en faisant du « signe » une intuition non intuitive.[1947]

Mais : quel est le rapport entre ce « programme » d'une axiomatique mathématique et l'information ?

Pour répondre à cette question, il manque un troisième élément qu'entre la *formalisation mathématique* et *la théorie de l'information* configureront les débuts d'une *ontologie de l'information* à partir d'Alan Turing et Claude Shannon.

Turing, pendant la guerre est en charge de déchiffrer les codes maritimes de l'armée du troisième Reich[1948] et ce travail concret pour lequel il est connu, sera pertinent pour l'histoire de l'information à deux égards : d'abord parce que dans « The Applications of Probability to Cryptography »[1949], il contribue à donner une forme solide à la *théorie*

[1944] Hilbert, David "Die Grundlagen der Mathematik", Abhandlungen aus dem Seminar der Hamburgischen Universität, 6: 65–85. Reprinted in Ewald and Sieg (2013, 917–942). English translation in van Heijenoort (1967, 464–479). Cité dans « Hilbert's program », Stanford Encyclopedia of philosophy, 2003, disponible en ligne.

[1945] Alessandro Franchini, épistémologue, explique avec clarté le système de Hilbert : « Étant donné que les symboles logiques et mathématiques sont exempts de toute signification, on obtient un jeu de formules, réglé par les lois de l'inférence logique et conçu à l'image des mathématiques ordinaires. Dans ce jeu, les propositions idéales et finitistes ont toutes le statut de propositions idéales, car leur sens est nécessairement abstrait. Une fois ce passage établi, il faut prouver la non-contradiction de ces objets par des propositions réelles. Mais ceci implique que les propositions idéales soient complètement formalisées, c'est-à-dire exprimées par des combinaisons concrètes de signes typographiques. » *Idem*, p.17. « Maison Hilbert, un très joli édifice sans toit ni sol », « Travaux de logique » N° 15 — octobre 2003, Centre de Recherches Sémiologiques, p, 67.

[1946] Comme les exemples d'une certaine école française : Poincaré en est un.

[1947] À cet égard Hobsbawm signale par rapport à la solution de Hilbert : « Une solution — suivie ensuite par la majorité des mathématiciens — a été d'émanciper les mathématiques de toute correspondance avec le monde réel, et d'en faire l'élaboration de postulats, n'importe lesquels, qui ne demandaient qu'à être définie avec précision et liée par la nécessité de ne pas être contradictoires. Les mathématiques étaient désormais fondées sur une suspension rigoureuse de toute croyance en quoi que ce soit, à l'exception des règles d'un jeu. » *The age of the empire*, p.245.

[1948] Il n'est pas dans notre intérêt, dans ce travail, d'écrire à nouveau l'histoire bien connue de Turing et de son travail au *GC&CS* anglais et au programme *Ultra*, de son destin tragique ou du code *énigme* qu'il a contribué à déchiffrer.

[1949] Disponible dans *ArXive* : https://doi.org/10.48550/arXiv.1505.04715

de l'information du point de vue du « déchiffrable », et, ensuite, parce que pour la création de sa célèbre machine (d'abord, théorique, puis matériel) il définit une forme de *calculabilité*[1950] sur lequel se baseront toutes les machines « informatiques ». Commençons ainsi par le premier paramètre pour nous occuper du deuxième dans la sous-section suivante.

En ce qui concerne *l'information* le travail de décryptage de Turing et son introduction de la probabilité dans la théorie innovent parce qu'il reformule le problème. En effet, en tant que décodeur Turing se demande : comment reconnaître et comment faire une théorie opérationnelle capable de distinguer, rapidement, entre ce qui est un bruit et ce qui est codé ? Puis, comment reconnaître des codes probables ?

L'objectif n'est donc plus *l'efficacité de sa transmission* (physique), mais la compréhension de ce qui pourrait être, d'une certaine manière, *l'information elle-même*[1951] et c'est justement ce problème qui pendant la même période dans les travaux de Claude Shannon, donné naissance à la *définition mathématique d'une quantité d'information* comprise (soyons heuristiques) comme les probabilités d'occurrence des différents « symboles », comme une *mesure* de ce qui est révélé par une *source* et un *code* à partir de l'incertitude liée aux messages transmis. En d'autres termes, comme chez Turing, il ne s'agit pas d'une *information* liée à des dispositifs donnés pour les transmettre, mais d'un objet formel qu'on serait capable de les « mesurer ». Pour clarifier le propos de Shannon et comprendre comment l'information peut être « mesuré » nous pouvons poser un exemple : un message parfaitement transmissible (malgré la contre-intuitivité de la notion) ne contient aucune information parce qu'il n'est associé à aucune forme d'incertitude, tandis que le message « le plus improbable » contient le plus d'information, car sa transmissibilité dépend de l'incertitude.[1952] Le complément, au sens

---

[1950] En anglais *:* « computability ».

[1951] « Il ne s'agissait plus seulement de dériver un code à partir des propriétés du courant électrique (dont découle le système numérique par opposition au système analogique), mais aussi de générer un code, ou de connaître un code existant, de manière à éviter les interruptions du message transmis dues à des problèmes physiques ou autres. Mais si l'on parvenait à un codage exact, où chacun des symboles était absolument nécessaire pour reconstruire les symboles manquants et ainsi saisir l'ensemble du message, il suffisait qu'un de ces symboles soit mal reçu en raison de problèmes dans le signal pour que la transmission elle-même échoue. Au lieu de chercher à améliorer les canaux de transmission, la TMI s'est concentrée sur les formes des messages en relation avec les propriétés statistiques de la source émettant les symboles. » *PC,* p.75.

[1952] Un exemple bien connu, mais qui mérite d'être répété de cette notion quantitative d'information est visible dans le langage naturel. Les prépositions ou connecteurs (« à », « dans », « en », « de », « que », « donc ») ne contiennent pas beaucoup d'information : les supprimer d'un texte ne le rend pas impossible à lire. Cependant, les noms ou les verbes, lorsqu'ils sont supprimés, rendent la compréhension d'un texte très difficile Bien que Shannon ne fasse pas référence aux aspects sémantiques du message, celui-ci peut être formellement traduit en

formel, de *l'information*, ou, il vaut mieux dire, son sens propre, est alors (ajoute Shannon) *l'entropie*, une « mesure de l'incertitude » issue de la thermodynamique, mais maintenant applicable à l'information. La « mesure de ce que nous ignorons » devient formalisée et issu de la propre probabilité : dans l'autre bout du « message parfaitement transmissible » un message issu d'une source avec une entropie maximale est un message qui ne peut pas être, par définition, décodé. En somme, la *communication* converge avec les *probabilités* (et donc, les statistiques) et la *formalisation mathématique* donne ainsi naissance au concept *d'information* contemporaine.

Quelle serait donc la particularité de ce nouvelle manière de concevoir *l'information* ?

L'analogie avec *l'entropie* donne un indice : *l'information* est un élément en soi, on peut lire n'importe quel type de « données » comme un message, qu'il s'agisse de l'ordre de la communication technique ou de n'importe quel « système » dans lequel on peut trouver une sorte « d'ordre ». Ensuite, comme le souligne Rodríguez, la particularité (argument peut-être sans grande valeur épistémologique, mais opératoire dans sa thèse) est que la notion exprime la rencontre de la statistique, de la communication et de son véritable problème technique, gouvernemental (comment transmettre des messages, par exemple, dans des conditions difficiles) et médiatique.[1953] En somme, *l'information* entre pleinement dans le domaine du *code*, du *codifiable* et, plus important comme nous le verrons, du *décodable*. Les mathématiques, formalisées et en particulier les *statistiques* donnent à *l'information* une *réalité physique* qui émerge comme un *troisième état des choses*, comme une quantité, mais aussi, comme une sorte de substance. Comme dira Norbert Wiener, à la manière d'un baptême en 1948 : « l'information est information, ni matière ni énergie »[1954]. Le premier processus de *formalisation des signes* peut donc être résumé par cette brève histoire, mais il reste à comprendre, en suivant la proposition de Rodríguez, son *incarnation*, c'est-à-dire comment à partir de l'émergence de

fragments des chaînes de symboles où certaines de ses sections sont plus pertinentes que d'autres et contiennent donc plus d'information.

[1953] Dans ces mots « Pour déchiffrer un message dont le code n'est pas connu, il faut être très précis dans l'identification de certains modèles dans l'apparence des symboles. Shannon est ainsi arrivée à la conclusion que le calcul des probabilités devait être appliqué à la mesure de l'information que Nyquist et Hartley avaient imaginée. En bref, les signes à déchiffrer étaient comme les molécules de gaz de la thermodynamique : on ne peut pas connaître la position de chacune d'elles, mais on peut la déduire de la position de certaines autres. (…) La ligne mathématique (qui emprunte les probabilités et les statistiques) se combine avec celle de l'autonomisation des signes et de la communication en tant que phénomène technologique. C'est ce qui donne naissance à la "communication" » telle que nous la concevons. » *PC*, p.93 et p.77.

[1954] *Cybernetics*, p.132.

l'information, un « être informatif » peut apparaître. Nous devons ainsi passer, avant de finir ce Chapitre aux propos d'Alain Turing.

« Computabilité »/« calculabilité » : le jeu d'imitation et « la machine universel »

Le deuxième apport de Turing, comme on l'a signalé, est d'avoir inauguré une forme particulière pour penser la « calculabilité ». En tant qu'étudiant à Kings Collège dans son article de 1936 et, justement, en répondant à un problème dérivé de Cantor et posé par Hilbert, il publie en article sur « la calculabilité des nombres infinis à partir de moyens finis ».[1955] Ce problème (le « problème de décision ») découle des apports de Gödel (et ses célèbres théorèmes d'incomplétude[1956]) au programme de Hilbert. Si on nous permet encore une pirouette heuristique, Turing se demande s'il est possible de calculer une série infinie de fonctions à partir d'un algorithme, d'un mécanisme, d'une machine théorique. La réponse est négative, mais pour le prouver, Turing invente une machine théorique qui définit formellement ce qui est arithmétisable. C'est cette invention ce qui plus tard sera appelé une *machine de Turing*[1957] : une machine qui travaille avec des *états discrets* (que Turing appelle « states of mind ») et qui réalise un algorithme selon un *tableau d'instructions*[1958]. Jean Pierre Dupuy explique dans *Aux origines des sciences cognitives* avec clarté l'importance de découverte de Turing :

> La thèse qu'il [Turing] énonce est que toute procédure mécanique (…) s'agit en définitive de calcul : toute fonction calculable mécaniquement est calculable par une machine de Turing. (…) La calculabilité mécanique est une notion vague, intuitive, tandis que la « Turing-calculabilité » est définie formellement.[1959]

Puis, l'épistémologue fait coïncider l'invention de Turing avec un « modèle de pensée » (c'est pourquoi, comme nous le verrons au chapitre suivant, les travaux de Turing inaugurent les conceptions *computationnelles du cerveau*) :

> Moyennant codage, une machine de Turing donnée (par son tableau) réalise une fonction numérique particulière. L'argument entier de la fonction est représenté par les marques qui figurent sur le ruban lorsqu'on lance la machine ; celle-ci, étape après étape, actualise, suivant

---

[1955] « On computable numbers, with an application to the *Entsheidungsproblem.* » Disponible en ligne

[1956] De 1931.

[1957] Tous les ordinateurs dans ces différentes formes que nous utilisons sont des machines de Turing/Von Neumann. Le modèle de Von Neumann, analogue à celui de Turing et comportant les mêmes composants, a été conçu par le mathématicien en 1945. Dans les mots de Dupuy « On dit parfois plaisamment que si Turing fut le père de l'ordinateur, von Neumann en fut le médecin accoucheur ou la sage-femme. » *Op cit*, p.48.

[1958] Le mot, que Foucault introduit dans *MC* pour décrire le tableau nominaliste du monde classique, réapparaît dans la machine de Turing comme une forme générative du programme et non plus comme une classification des êtres. Le « tableau » d'instructions est particulier, mais comme nous le verrons avec la « machine de Turing universelle », il est possible de penser un « tableau des tableaux », c'est-à-dire une machine qui inclut, au moins théoriquement, toutes les *machines concrètes de Turing*.

[1959] Dupuy, *Op cit.* p.24.

> ses instructions, l'état du ruban ; lorsque la machine s'arrête (si c'est le cas), celui-ci donne, après décodage, la valeur de la fonction pour l'argument de départ. La machine de Turing est donc une calculatrice arithmétique. Grâce au travail de Gödel, elle est par là même beaucoup plus que cela. Puisque la logique est arithmétisable, la machine de Turing est aussi un calculateur symbolique. Elle constitue *le modèle de la pensée symbolique.*[1960]

Cette « calculatrice symbolique » est donc capable de calculer quelque chose au sens large du terme : elle peut faire une opération complexe, déplacer une pièce d'échec selon les règles du jeu et la position des autres pièces (un état X du jeu qu'elle actualise) ou produire une phrase selon les règles de la syntaxe pour répondre à une autre phrase donnée. Turing rapproche ainsi le calculable au « computable »[1961] et introduit l'infini dans une machine fini. En effet, le terme « calculable » devient, à partir des travaux de Turing, un synonyme de ses machines : pour tout problème calculable, il est possible de construire une machine de Turing pour le résoudre[1962] et, bien qu'on sache que certains problèmes demandent une série de pas exponentiel et un temps sinon *infini* non *raisonnable* pour arriver à un résultat (et qu'il y a un limite physique qui restreint la vitesse des ordinateurs), la *calculabilité* ouvre à la question de tout ce qui serait calculable même, en dépassant la temporalité humaine[1963].

Quelle est l'importance (en dehors du sens évident) de la « calculabilité » dans notre histoire ?

Vers la fin tragique de sa vie, en 1950, Turing publie « Computer machinery and intelligence[1964] », où il introduit son célèbre *test* (aujourd'hui appelé de Turing[1965]). Cet article est particulièrement frappant à cause de tous les axes qu'il ouvre à la réflexion sur le statut de la pensée humaine et non humaine en établissant une ligne qui sera poursuivi par une certaine branche de la pensée philosophie contemporaine. En effet, Turing y réfléchit à la question de savoir si une machine peut imiter les résultats de la pensée humaine et pas, comme l'on peut croire, si un ordinateur peut « penser » (ce que Turing rejette comme un faux problème dès le premier paragraphe[1966]).

[1960] *Ibidem*, p.25.

[1961] Le terme « computable » ne s'utilise dans ce sens en français à différence de l'anglais.

[1962] *Cf.* « Turing machines » dans *Standford Encyclopedia of philosophy*.

[1963] Et, même, pour penser des machines qui ne sont pas comme la machine de Turing, mais qui sont définies précisément par rapport à elle.

[1964] *Mind*, 59, 433-460. Disponible en ligne

[1965] Un exemple connu du test de Turing c'est le CAPTCHA (« Completely Automated Public Turing test to tell Computers and Human Apart ») de google qui nous permet d'accéder à un site, télécharger quelque chose. Il permet à la machine de reconnaître si celui de l'autre côté de l'écran et quelque chose « qui se comporte » comme un humain ou quelque chose « qui se comporte » comme une machine.

[1966] Un problème qu'il considère insignifiant ou plutôt qui ne fait pas de sens formulé tel quel (« meaningless », p.482).

Comment Turing articule-t-il la réponse à ce problème et pourquoi ses « conclusions » nous aident-elles à comprendre le problème de l'ontologisation de l'information et des machines qui travaillent avec des calculs ?

D'abord[1967], le problème de Turing est de savoir si une machine (de Turing) peut *imiter* les réponses d'un humain : parler, faire un calcul ou jouer aux échecs, apprendre à l'école ou composer de la poésie. Le mathématicien y introduit ainsi l'expression « human computer »[1968] (opposée à « digital computer »[1969]) : un homme abstrait qui « suit des règles fixes [et] qui n'a pas le droit de s'en écarter dans le moindre détail »[1970]. Cette homme est composé de 3 fonctions qui seront les mêmes dans « l'ordinateur numérique » : la mémoire (« store », le papier sur lequel les calculs de la « human computer » sont écrits), l'unité exécutive (la main qui écrit) et le contrôle (le module qui assure l'exécution du programme, du livre d'instructions et qui vérifie le bon fonctionnement du système).[1971] La question sur la capacité d'imitation de la « machine numérique » consiste ainsi à savoir, si, en réduisant l'homme à ces trois fonctions, il est possible de concevoir une machine qui se ferait passer par lui de manière indistingable. Puis, pour être en accord avec les infinis réponses possibles de cet « homme », le problème se projette sur la possibilité de trouver une « machine universelle » : une machine capable d'imiter tous les machines de Turing « possibles », capable d'exécuter tous les algorithmes spécifiques pour autant qu'elle est nourrie avec les programmes de chacune d'elles (qui sont, à leur tour, des machines de Turing *concrètes*).[1972] La question est, en somme, de savoir si un ordinateur peut imiter un « ordinateur humain » dans n'importe quel situation.

Et, c'est ainsi que nous arrivons à l'exemple connu de Turing, penser le problème à partir de deux « ordinateurs humains » à partir de la capacité de « simuler » que Turing mène à la question du genre : un observateur C peut-il reconnaître le genre à partir des

---

[1967] Dans une sorte de coïncidence avec Tarde pour qui, avec la contagion, la relation sociale se construit par *imitation*, même si cette *imitation* est une contre-imitation, celle que l'on ne veut pas imiter.

[1968] Littéralement : « ordinateur humain ».

[1969] Un problème qu'il considère insignifiant ou plutôt qui ne fait pas de sens formulé tel quel (« meaningless », p.482).

[1970] *Ibidem*, p. 437.

[1971] *Ibidem*, p.438.

[1972] Dans les mots de Turing : « Cette propriété particulière des ordinateurs numériques, à savoir qu'ils peuvent imiter n'importe quelle machine à états discrets, est décrite en disant que ce sont des machines universelles. L'existence de machines dotées de cette propriété a pour conséquence importante que, toute considération de vitesse mise à part, il n'est pas nécessaire de concevoir plusieurs nouvelles machines pour effectuer divers processus de calcul. Tous ces processus peuvent être réalisés avec un seul ordinateur numérique, programmé de manière appropriée pour chaque cas. On verra que, par conséquent, tous les ordinateurs numériques sont en un sens équivalent. » *Ibidem*, p.440.

réponses de deux personnes A et B, un homme et une femme respectivement, lorsque le premier ment et le second dit la vérité ?

Sa conclusion est que si deux « ordinateurs humains » « programmés » différemment (un homme et une femme dans l'exemple) peuvent inverser ses rôles en imitant les réponses de l'autre, l'ordinateur numérique peut faire le même type de simulation : la *machine universelle* serait la conception d'une certaine universalité de la pensée au sens de ses effets en produisant un déplacement de la question. Ce n'est pas « qu'est-ce que penser », mais, plutôt : peut-on produire de la pensée à travers du « calculable » compris comme « simulable » ?

Pour répondre, Turing enchaîne une série d'objections que l'on pourrait faire à cette machine.

La première est un argument qu'il appelle « théologique » (une telle machine n'aurait pas d'âme)[1973] centré sur la relativité de la question de l'âme du point de vue des différentes religions.[1974] Puis, il fait référence au même argument concernant les « âmes » des animaux et une « hiérarchisation des âmes » que l'argument théologique cache, sous la forme de la crainte d'une perte de domination.[1975] Autrement dit, pour Turing, la supériorité de l'homme semble être davantage un présupposé *idéologique* : c'est un postulat qui part de la supériorité plutôt qu'il ne la justifie.

Deuxièmement, Turing introduit un autre contre-argument possible, qu'il appelle « l'argument de l'incapacité ». Il consiste (nous reprenons l'exemple littéralement) au fait que les machines ne seraient pas capables « d'apprécier les fraises et la crème ». Si l'argument théologique fait référence à l'âme ou à la source de la pensée en tant que machine, le second argument, sensualiste, fait référence à l'incommensurabilité des expériences contingentes. La solution de Turingest qu'il existe déjà chez les humains des préférences et des limitations socioculturelles similaires à celles de la machine

[1973] *Ibidem*, p.441.

[1974] « Je ne peux en accepter aucune partie, mais je vais tenter de répondre en termes théologiques. Je trouverais l'argument plus convaincant si les animaux étaient classés avec les hommes, car il y a une plus grande différence, à mon avis, entre l'animé typique et l'inanimé qu'entre l'homme et les autres animaux. Le caractère arbitraire de l'opinion orthodoxe devient plus clair si nous considérons comment elle pourrait apparaître à un membre d'une autre communauté religieuse. Comment les chrétiens considèrent-ils l'opinion musulmane selon laquelle les femmes n'ont pas d'âme ? *Ibidem*.

[1975] « Cet argument [l'argument théologique] est rarement exprimé aussi ouvertement que sous la forme ci-dessus. Mais il affecte la plupart d'entre nous qui y réfléchissent un tant soit peu. Nous aimons croire que l'homme est, d'une manière subtile, supérieur au reste de la création. Il est préférable que l'on puisse montrer qu'il est nécessairement supérieur, car il n'y a alors aucun risque qu'il perde sa position dominante. » *Ibidem.*

« incapable » de transcender son « programme ». En particulière, cet argument est tiré par Turing d'une critique au chauvinisme et du racisme (la formulation de Turing est étrange, mais les termes, par soustraction, sont interchangeables)[1976] : « l'expérience » est subordonnée à un conditionnement socioculturel et loin de son immédiateté (une « objectivité » du gout pour les fraises et la crème), le plaisir apparaît comme un dérivé propre à la programmation. Turing inverse ainsi l'argument en soulignant la propre incapacité de l'homme de faire de calculs si rapidement que les machines pour conclure que « l'incapacité » n'est pas déterminante pour le problème de la pensée ou l'imitation : « de la même manière que les hommes n'ont pas toutes les capacités et ne "profitent" pas des mêmes plats, mettre ce problème sur le dos de la machine reviendrait à le mettre sur le dos d'autres types d'hommes »[1977].

Finalement, en partant de ces deux arguments, le problème du *jeu d'imitation* semble être plus qu'un simple problème de la possibilité qu'une machine puisse se faire passer pour un humain : il s'ouvre sur la diversité humaine, voire animale, puisque « la pensée » n'est pas considérée comme une activité proprement humaine. Ou, plutôt, s'il y a une « pensée humaine », elle est soumise à des formes hétérogènes dans lesquelles les machines sont une de ces formes. Turing ne met pas donc en évidence une différence *ontologique* classique entre le *paraître* et *l'être* : pour le jeu de l'imitation, elle n'est pas pertinente. En somme, le problème de la *calculabilité* n'a pas à voir avec un dilemme, disons technique, de savoir si un cerveau est calculable ou non[1978], mais il part d'une reformulation de ce qui est « pertinent » dans la pensée, de ce qui est « penser compris comme imiter »[1979] : *simuler* ou *dissimuler*. Comme signale Dupuy, *simulation* inclut la

[1976] « Nous pourrions (comme la plupart des enfants anglais) décider que tout le monde parle anglais et qu'il est idiot d'apprendre le français. Il y a, cependant, des remarques particulières à faire sur plusieurs des handicaps qui ont été mentionnés. L'incapacité à apprécier des fraises et de la crème peut sembler frivole au lecteur. Il est possible de fabriquer une machine permettant de déguster ce plat délicieux, mais toute tentative de le faire serait idiote. Ce qui est important à propos de ce handicap, c'est qu'il contribue à certains autres handicaps, par exemple, à la difficulté d'établir le même type d'amitié entre l'homme et la machine qu'entre l'homme blanc et l'homme blanc, ou entre homme noir et homme noir. » *Ibidem*, p.455.

[1977] *Ibidem.*

[1978] Même si ce dilemme passera au centre de la discussion dans les sciences cognitives aux années 70s après l'invention des neurones numériques et des réseaux neuronaux.

[1979] Ce thème sera repris *ad nauseam* par la pensée *post-humaine* et il est curieux de voir comment on en trouve les premières traces dans l'origine même de la computation.

dissimulation : la *machine de Turing simule* un être humain qui *dissimule* (ne pas être de son genre) et transforme ainsi *l'esprit* en « simulation de la faculté de simulation »[1980].

Nous pouvons donc revenir à l'approche de Rodríguez et nous demander : pourquoi cela rendrait-il compte d'une « formalisation des signes » ?

L'idée de la pensée comme relative au *calculable*, la possibilité d'une « pensée » mécanique, redonne à l'information un sens qui, nous l'avons vu, n'était pas celui de son problème d'ingénierie. En effet, les exemples de Turing sont proches d'une « psychologie » (et d'une ontologie de la pensée ») que la théorie mathématique de l'information et la communication avait, comme nous l'avons vu, rejetée dans sa formalisation proprement dite. Mais, il ne s'agit pas d'un problème de « conscience » ou « d'interprétation », sinon d'un problème d'effets, de relations et de fonctions, aux moins théoriquement « calculables » : la pensée comme *simulation* relève d'un type de monisme particulière[1981] ouvert par ce nouvel *état de la matière* qui est *l'information* et les machines qui calculent, qu'à partir d'un *input* donnent un *output*, peu importe comment.

[1980] Dupuy, p.29. Dupuy reprend ainsi dans le paragraphe qui suit Jacques Derrida, l'esprit conçu comme imitation ou simulation introduit une : « (…) révolution copernicienne [que] aura réalisé une déconstruction de la métaphysique de la subjectivité ».

[1981] C'est la vision que Gregory Bateson aura sur le « moi » dans le cadre de la cybernétique : la conscience et un phénomène émergeant du « système » physique en relation avec le monde. Dans les mots de Bateson : « La cybernétique irait un peu plus loin et reconnaîtrait que le "moi", tel qu'on le conçoit habituellement, n'est qu'une petite partie d'un système d'essais et d'erreurs beaucoup plus vaste qui se charge de penser, d'agir et de décider. Ce système comprend toutes les voies d'information qui est pertinente à tout moment pour toute décision donnée. Le "moi" est une fausse réification d'une partie mal délimitée de ce champ beaucoup plus vaste de processus imbriqués. La cybernétique reconnaît également que deux personnes ou plus — tout groupe de personnes — peuvent former ensemble un tel système de pensée et d'action. » Bateson, *Steps on an ecology of the mind*, Jason Aronson INC, 1972, p.240.

Conclusion du Chapitre 2

L'étude du processus « d'autonomisation » et de « formalisation » proposé par Rodríguez rend compte de la formation d'un espace épistémique différent de celui du *structuralisme*, un espace qu'il n'est pas difficile d'identifier au néo-positivisme et à ses variantes. La particularité de l'histoire de Rodríguez, au-delà de sa valeur factuelle, est ainsi de montrer comment elle est imbriquée à des *technologies* et à un *pouvoir* que, avant que la « communication » ou « l'information » n'appartiennent à une science, cherche à agir et la découvre comme objet. Ensuite, cette histoire nous montre, comment la *théorie mathématique de l'information* va passer d'un signe logique à des machines qui travaillent avec des signes, et, c'est à partir de l'émergence de cette « pensée » des machines de calcul, que les signes se formalisent en pouvant conformer une réalité non-humaine.

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons revenir sur certains aspects des éléments analysés, en nous approchant précisément aux effets qu'ils ont eus dans le présent et par rapport aux développements de notre première partie.

D'abord, le remplacement du *déterminisme mécaniciste* par un *déterminisme probabiliste* propre à la statistique a fondé les conditions d'une nouvelle *ontologie de l'information*. Les lois statistiques du grand nombre, les molécules du gaz emparé aux individus des *populations* (tel que l'exemple de « Linguistique et sciences sociales ») résolvent le problème de chercher une causalité qui doit reposer sur un principe descriptif, axiomatique, ou même, d'une nature transcendante. En effet, le fondement des objets étudiés par la statistique et la probabilité[1982] peut se passer des principes théoriques, en les inscrivant dans une *nouvelle nature* dans un monde informationnel (d'où découleront les ontologies relationnelles, les théories des cyborgs, les ontologies cosmiques, etc.). Puis, en intégrant *le hasard* comme variable qui in-forme et qui est sinon première, « au-deçà » par ses « lois », il s'inaugure la possibilité d'un *calcul nouveau* et bien que tout cela semble découler d'une histoire guidée par la formation d'un « paradigme »[1983], son lien avec des technologies politiques ou sécuritaires, est, dès le départ, manifeste. Finalement, en faisant un saute, dans la seconde moitié du XXe siècle, Wiener parlera,

[1982] Même si nous utilisons les probabilités et les statistiques presque comme des synonymes, le premier terme est bien postérieur au latin *probabilitas* : adjective de ce qui est « prouvable », mais aussi plus loin dans son origine de ce qui est bon (probe).

[1983] Au sens d'être au sein des communautés scientifiques et pas au sens *archéologique* du *savoir*.

d'un « temps newtonien » causaliste contre un « temps bergsonien »[1984] *vitaliste*, et va identifier ainsi la vie comme des processus dans lesquels intervient les lois immuables de la thermodynamique. Traversé par le concept *d'information* et des statistiques, Wiener pensera ainsi *l'organisation de la vie*, de la *société*, du monde, comme ce qui se batte contre les forces du désordre. La *vie* sera une *lutte contre l'entropie* et cela sera la base d'un nouveau rêve politique pour une science capable de conduire les ensembles des êtres vers une paix perpétuelle comme maintien d'un ordre informationnel.

Deuxièmement, l'invention de la *communication* est l'une des premières étapes de la « déshumanisation » des liens langagiers projetée sur un projet d'*autonomisation* relatif à cet autre invention libérale : la société. Dans les mots de Breton : « ce n'est pas le corps biologique qui fonde cette existence [communicationnel] en tant qu'être social, mais bien la nature "informationnelle" de l'être en question. D'une certaine façon, avec la communication, il n'y a plus "d'être humain", mais plutôt des "êtres sociaux", entièrement définis par leurs capacités à communiquer socialement. »[1985] Breton désigne ainsi ce premier moment d'un savoir d'un homme qui se diffuse, et puis[1986], il donne une définition (parmi les nombreux possibles) des *utopies de la communication* comme une forme technique de prédiction du possible politique :

> L'utopie de la communication nous promet-elle une société meilleure ? Dans un sens, oui, et cela la rapprocheraient des utopies classiques. (…) ce mieux-être communicatif semble plutôt avoir comme fonction d'éviter une perte que d'obtenir un gain. Il n'est pas un « mieux-être », mais plutôt un « moins mal-être ».[1987]

La *communication* fait ainsi de *l'assurance* un gardien du futur et, comme nous l'avons dit dans la partie précédent, elle le fait parce que notre monde sera « moins pire ». Le « rêve politique » dont parle Foucault par rapport à la *discipline*, le rêve du regard total panoptique « franchit » ainsi « un seuil » et trouvera un nouveau point d'ancrage dans lesdites *sciences de la communication et l'information* et, puis, comme nous l'avons vu, dans le *management* et les *théories de l'organisation*. Par la suite, « ce qui communique » ne renverra pas, à partir de la *théorie de la communication* à une langue ou à une communauté d'opinions : communiquer, comme se communiquent deux stations télégraphiques ou deux villes interconnectées, puis, dans notre siècle, un gène qui

[1984] Wiener. *Cybernetics*, Chapitre I, « Newtonian and Bergsonian time ».

[1985] Breton, *Op cit*. p.65.

[1986] Se référant spécifiquement à Wiener.

[1987] *Ibidem*, p.120.

synthétise une protéine ou deux ordinateurs dans deux bouts de la planète, étend le concept vers une forme de nature qui surpasse celle des choses, mêmes des machines. Si la *communication*, comme le souligne Mattelart, commence par faire des analogies avec le corps (les routes, veines de l'empire)[1988] elle dépasse ensuite les limites de la métaphore anatomique : Paul Watzlawick dira au XXe siècle qu'on « ne peut pas ne pas communiquer » et Wiener ajoutera, *toutes les machines sont des machines de communication* car elle est un processus qui fait un avec le monde physique. Une fois de plus, nous revenons sur certaines des questions soulevées dans la première partie : sur le « cadre préventif » établi par la *communication*, sur la nécessité de créer davantage *d'espaces de communication*, de gérer une *interface*, cette fois-ci du côté de la science.

Troisièmement, en ce qui concerne la calculabilité, le slogan attribué à Hilbert « au commencement était le signe »[1989] sert à Rodríguez d'exemple paradigmatique du *processus de formalisation* qui arrivera à donner une forme finale à la *théorie de l'information* et à des *sciences post-humaines*. En effet, si toute est constituée des signes (formalisables) la recherche devient étrangère au « périple structuraliste dans lequel l'interprétation persiste comme une dimension »[1990] dans un monde où la réalité des signes et de ses transformations est, entre physique et mathématique, non humaine.[1991] Évidemment, l'histoire du *structuralisme* n'est pas étrangère à la formalisation mathématique et du positivisme logique, mais, ce que Rodríguez semble indiquer est une *tendance à la formalisation* parallèle qui finira par conduire à un malentendu[1992] : les deux tendances découleront du fait que l'homme se constitue à travers ou autour des signes[1993], mais loin de coïncider, chaque tendance produira ses propres résultats ou ses propres « formations ».[1994]

[1988] C'est l'analogie physiocratique de Quesnay référencié tant par Foucault comme par Mattelart. *Cf,* Mattelart, *Histoire de la société de l'information*, p.13.

[1989] Plusieurs articles de mathématiques ou de philosophie rendent compte de cette citation particulièrement difficile à trouver. Rodríguez y fait référence dans *PC*, p.78.

[1990] *PC*, p.75

[1991] Dans ces mots : « L'expression du mathématicien David Hilbert, l'extrême du formalisme de cette époque, place au centre la figure du signe comme réalité absolue dans une perspective différente de celle du parcours structuraliste. Les signes sont ordonnés de telle sorte que le respect des règles de leur succession ne requiert aucune capacité humaine particulière pour les interpréter, comme si les mathématiques reflétaient l'autonomisation qui avait vu le jour avec les statistiques au XVIIIe siècle. » *PC*, p.76.

[1992] Comme par exemple, selon la thèse énoncée de Céline Lafontaine.

[1993] Ou, au moins, des signifiants, pour reprendre un terme que, comme « structure », a son origine chez Saussure.

[1994] Nous revenons sur la relation entre structuralisme et formations « cibernetico-sistemiques » dans la section suivante.

Finalement, les travaux de Turing et de Shannon, l'approche du décodage de l'information reformulent le problème de la *communication* comprise comme *transmission*. Si *l'information* consistait à obtenir un *signal* ou penser *code efficace* pour que « quelque chose » arrive, son co-récit, *décoder* un message, ouvre la *communication* à des champs inexplorés : éventuellement on peut penser à décoder « tout ce qui communique », dans lequel ce « tout » se répand avec l'extension du domaine de la communication. Comme signale Rodríguez : « c'est ce qui permettra de "voir" l'information dans différentes matérialités, comme une molécule d'ADN, un neurone, un geste corporel, une forme d'action, un problème psychique ou un lymphocyte. »[1995] En d'autres termes, la *formalisation* du concept *d'information* permet de creuser pour trouver de *l'information* : reconstruire des messages probables à partir de ce que, selon un outil, nous permet d'avoir des données, puis de traduire ces données dans un code compréhensible par des humains. Par la suite, que ce soit Turing, Shannon ou Kolmogorov, une véritable « mesure de l'ignorance », « l'entropie », passe de la physique à l'information et apparaît comme la mesure d'un désordre profond et introduit une certaine malléabilité dans ce qui peut être « organisé » : si les règles de « l'organisé » sont projetées sur des principes formels, cela ne correspond plus à un ordre *a priori*, mais à la diversité des manières de s'y opposer, à une théorie formelle de l'ordre qui inclut (comme nous l'avons vu dans la partie 1 par rapport aux *contrôlats*) la *différenciation*[1996]. Bien que la biologie eût un principe fonctionnel proche (*l'adaptation*, la *vie* est ce qui se bat pour persister dans sa fonction), *l'entropie* va la reformuler de manière plus générale comme « organisation de ce qui se bat contre l'entropie »[1997]. L'arrivée du concept *d'information*, nommée d'abord « intelligence », change comme nous l'avons vu avec Turing le concept de pensée lui-même : si pour Condorcet (cité par Mattelart) la philosophie mathématique été censé à « porter sur tous les objets qu'embrasse l'intelligence humaine une rigueur, une précision qui rendraient la connaissance de la vérité facile, et l'erreur presque impossible »[1998] le chemin qui a conduit à la *formalisation des signes* ne renvoie plus à la pensée liée à « l'intelligence humaine », mais à une forme

[1995] *PC*, p.91.

[1996] Ce travail n'est pas rare en science : collecter des données et essayer de voir des modèles, mais la théorie de l'information se déroule précisément comme la découverte d'une nouvelle substance capable de sous-tendre l'ensemble du monde physique.

[1997] C'est la conception de la vie de Shröedinger sur laquelle nous reviendrons.

[1998] *Histoire de la société d'information*, *op cit.* p. 11.

impersonnelle de la pensée, à une « philosophie de l'esprit sans sujet »[1999] comme dit Dupuy.

La *formalisation mathématique* de ce qu'est une machine de calcul capable de fonctionner de manière automatique est l'un des premiers exemples de la recherche des processus où, si l'on connaît le « programme », on peut faire un *modèle* : la théorie du choix rationnel, la théorie des jeux de Von Neumann, que ce soit de la guerre ou de l'économie y trouvera dans cette notion un support, tandis que différents domaines de la psychologie comportementale ou des sciences sociales commenceront à voir la culture ou les communautés humaines comme traversées par des « programmes » qui assurent sa permanence dans le temps. Pour conclure et pour présenter un dernier phénomène relatif à la *calculabilité*, en suivant Hito Steyerl[2000] (qui analyse, latéralement, le propos de Turing), la machine de Turing et le *problème de l'imitation* ouvrent ce même problème à des exemples très actuels : au problème de la *simulation* dans une horizontalité où s'entremêlent hommes et de machines, de machines simulant des hommes et hommes simulant des machines dont l'*interaction* commencera à être mesurée sur la base des *modèles d'imitation* et des *moyens d'amplifier des circuits d'imitation*. Les « coefficients d'imitation », puis des « coefficients de contagion » passeront ainsi, à partir du *jeu de l'imitation* de Turing à être au centre des activités dites, des « machines humaines ».

Que pouvons-nous alors conclure, compte tenu de ces points généraux concernant chaque élément du *processus* que Rodríguez décrit ?

Dans la configuration de *cette autonomisation et formalisation des signes* pensée par Rodríguez, on voit émerger des « concepts force » qui persisteront comme une forme de penser le « calculable/déchiffrable » pour remplacer le *dicible/visible* foucaldienne. Rodríguez ne le lit pas en ces termes, et pourtant l'information rend « visible » l'invisible : l'opacité surgit, selon la problématique du calculable comme ce qui est extérieur au fonctionnalisme, comme *l'immodélisable*. Puis, les processus *d'autonomisation et formalisation des signes* peuvent sembler issus d'une simple histoire des idées ou, au contraire, être quelque peu hétérogènes pour être pensé comme la base d'une nouvelle

[1999] C'est un effet une des sections d'*Aux origines des sciences cognitives*. Dupuy reformule une phrase de Paul Ricoeur en référant à Levi Strauss qui est devenu un lieu commun « un kantisme sans sujet transcendantal ». La citation vient de Ricoeur P. « Structure et herméneutique » Seuil, 1969, p. 55.

[2000] Steyerl. « Sobre los juegos o pueden los trabajadores del arte pensar » dans *New Left Review*, Mars — Avril, 2017 pp. 105 – 121.

époque. Néanmoins, il convient de noter que ces processus aboutissent à quelque chose qui excède le règne de la propre statistique, de la communication et de l'invention de l'information dans le cadre des technologies. En effet, le règne des signes conduira à des sciences et *ontologies post-humaines* que, même d'un point de vue critique, reprendront certains des concepts directeurs configurés dans cette période. La thèse principale de *Las palabras en las cosas* sur *l'a priori post-moderne* semble ainsi être que si les formations que l'on vient de décrire partagent avec le *structuralisme* une approche au « signe comme caractère absolu »[2001], les différents problèmes ouverts par les éléments formateurs de *l'a priori post-moderne* et en particulier ceux dérivés de la formalisation des concepts *d'information* et de *communication* vont placer le *signe* dans un champ hétérogène de problématisation (étrangère à ce que l'on appelle « poststructuralisme »). Et, si l'on suit Rodríguez, cela ne consiste seulement en un changement des « méthodes de la science », ni même des théories, mais à l'émergence des nouvelles positivités autonomes qui établissent une *coupure* : un nouveau *fond vertical* qui palpite dans la vie dans les choses. *Communication*, *information*, *(auto)organisation* partent de la recherche d'une *ontologie de la relation* où le caractère *ontique de l'information* traverse de différents discours. En somme, nous nous approchons, à nouveau, à des éléments que Deleuze définit dans sa présentation des *sociétés de contrôle* : des *machines cybernétiques* (des *machines abstraites* ou *universelles* plutôt que *concrètes*) à un code qui « informe » sans langage naturel et, comme nous le verrons, à nouveau, à des « organisations » en interrelation.

[2001] *PC*, p.81.

Chapitre 3
Les axes des *savoirs post-humains*

2.3.0 Introduction

Toute la vie biopsychique est une question de dimensions, de projections, d'axes, de rotations, de pliages. Dans quel sens, dans quel sens ira-t-on ? De quel côté tout va-t-il basculer, se plier ou se déplier ?[2002]

Au dernier niveau de son analyse, en suivant la taxonomie proposée par Deleuze dans *Foucault*, Rodríguez présente les *formations discursives post-modernes*. Pour penser *l'espace associé*[2003] il désigne ainsi quatre *concepts force*[2004] : *l'information* et *la communication*, *l'organisation* et le *système*[2005], des « vecteurs » qui prennent la place de « la vie », « le travail » et « le langage » ou plutôt que se repositionnent à l'intérieur d'eux. Au-delà de la hiérarchie des savoirs, tous les éléments se nouent ainsi selon une série de *présuppositions réciproques*, dans les mots de Rodríguez : « (…) chaque secteur épistémique construit sa propre architecture qui rendra l'information secondaire à la communication, ou l'organisation secondaire à la communication, ou la communication secondaire au système »[2006].

Puis, à côté de ces « grands axes » Rodríguez construit un *espace corrélatif* où il place une autre triade : le *programme*, le *code* et la *téléonomie*.[2007] Si *l'espace associé* désigne ce qui organise les « grandes formations », l'espace *corrélatif* indique un rapport indirect et transversal. Rappelons que pour Deleuze cet espace concerne le « rapport de

---

[2002] Deleuze. *Logique du sens*, *op cit.* p.259.

[2003] Celui que l'on a présenté comme axe *synchronique* : celle dans lequel les *formations discursives* sont reliées par des énoncés qui conservent une certaine stabilité à partir des éléments qui les relient configurant des « régularités » et des « dispersions ».

[2004] C'est une expression de Rodríguez, emprunté de Deleuze. Nous ne saurions pas si nous devons l'appeler, dans un sens plus proprement foucaldien, plus simplement, « mots », car dans le vaste réseau tissé par *l'archéologie*, il ne faut pas perdre de vue que nous avons affaire à des énoncés.

[2005] Si les deux derniers *concepts-forces* (*organisation* et *système*) sont communément rattachés au *structuralisme*, lorsqu'ils sont inclus en relation avec les deux premiers, ils dévoilent une discontinuité à partir de la place qu'ils occupent dans la nouvelle épistémè : en d'autres termes, le sens que ces mots ont acquis dans la seconde moitié du XXe siècle ne peut être compris sur la base d'une histoire linéaire des systèmes, des organisations ou même de « l'idée d'organisation » (comme on le fait souvent dans la rétroprojection managériale ou dans une certaine forme de théorie politique). Les deux mots renvoient à une spécificité d'époque diffuse en raison des valences qu'ils entretiennent avec le reste des *concepts-forces*.

[2006] *MC*, p.112

[2007] Ces éléments sont présents aussi dans l'analyse de Dupuy dans *Aux origines des sciences cognitives*. Précisément, ce que souligne Dupuy, c'est comment, entre la biologie et la physique, les termes utilisés pour décrire les phénomènes d'hérédité et d'organisation de la vie sont issus de la théorie de la communication et de l'information. Dans les mots de Dupuy : « Programme, code, information, transcription, message, traduction : tout ce vocabulaire de la biologie moléculaire est directement importé de la description des communications entre êtres humains. ». p.57.

l'énoncé, non plus avec d'autres énoncés, mais avec ses sujets, ses objets, ses concepts » : pour Rodríguez, cela se traduit en une série des « découvertes » que dans différentes sciences réapparaissent comme ce qui palpite dans des « concepts » partagés. Pour nommer quelques exemples : la *vie* peut être comprise comme un *programme* qui se développe à partir du *code* génétique, la culture se remplira des *codes comportementaux* qui tissent des *programmes* de renforcement capables de maintenir l'homéostasie d'une communauté, les êtres vivants ont un développement *téléonomique* qui organise la sélection naturelle et les sociétés peuvent être comprises comme « systèmes d'auto-organisation »[2008]. En somme, les nœuds qui formeront les notions *associés* et *corrélatifs* apparaissent dans les différentes formations (de la *sociologie comportementaliste* ou *interactionniste* à la *biologie moléculaire*, de la *cybernétique* au *management*[2009]) de la seconde moitié du XXe siècle, « l'un justifiant l'autre » en tissant finalement quelque chose comme une *épistémè*.

Nous traitons ainsi dans ce dernier chapitre ces « espaces », « régions » ou « secteurs » qui constituent les *formations discursives* de l'*épistémè post-moderne* présentée pour Rodríguez, pour, dans notre conclusion les mettre en relation avec nos développements dans la partie I. Nous commençons, dans notre première section, par *l'espace corrélatif* et les trois concepts proposés par Rodriguez (*programme*, *code* et *téléonomie*), utiles pour développer ce qui sera les trois axes épistémiques qui nous intéressent et desquels nous nous occupons dans les trois sections successives : la *communication*, à *l'information* et à *l'organisation*. En ce qui concerne la *communication*, nous analysons avec Rodriguez comment elle est devenue l'objet de « nouvelles sciences humaines » proches respectivement de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie. Ensuite, dans la section dédiée à *l'information*, concept déjà partiellement présenté, l'analyse porte, d'abord, sur la lecture de la « vie comme information » et, puis, en revenant aux sciences humaines, sur son entrée dans la « société » et son analyse. Finalement, un bref rappel du concept *d'organisation* nous ramène à nouveau la vie comme « système auto-organisateur » et à sa projection sur tout

[2008] Finalement, dans un troisième moment, l'auteur définit l'*espace complémentaire* composé des nouveaux « milieux institués », des différents *dispositifs* contemporains où il ajoute la dimension du pouvoir et du non discursif. Nous ne traiterons pas de cet « espace », traité dans la première partie de cette thèse de manière différente, mais qui correspond effectivement à ce que Rodríguez (par l'intermédiaire de Deleuze) entend par « espace complémentaire ».

[2009] Rodríguez ne mentionne pas spécifiquement la *théorie de l'organisation,* mais, après nos développements de la partie précédents, nous pourrions l'ajouter.

« système » *modélisé* qui rend compte de ses lois. Ces trois « axes » nous rapprochent entre une manière spécifique de comprendre la biologie (*savoir* qui passe au centre des analogies avec le reste des sciences) et des systèmes formels projetés sur la société, la culture ou les machines, à la naissance de la *cybernétique*, plus qu'à partir de son origine spécifique, selon sa projection sur tout le champ épistémique.

2.3.1 Les objets transversaux de l'épistème post-moderne

Le premier élément que Rodríguez analyse dans sa taxonomie sur *l'espace corrélatif* est le *programme*, un mot lié aux machines que nous avons vu avec Turing : les hommes ont eux-mêmes des « programmes » qui encadrent ses « expériences » ou ses capacités. Puis, la deuxième notion, indissociable, est celle de *code* compris comme ce qui incarne toute *programme*, même, si on ne connait pas *a priori*. Finalement, la troisième notion que Rodríguez présente est la *téléonomie*, précisément, parce qu'elle rend compte des *programmes* qui n'ont pas « une main pour l'écrire », mais, qui fonctionnent, comme tous les *programmes*, avec un *code* caché.

Commençons ainsi par les premiers éléments pour ensuite passer à la *téléonomie*, où le *programme* et le *code* sont intégrés, mis en mouvement, dans ce qui sera des « systèmes autoorganisés ».

Programme et *code* : l'âme et la chaire des êtres

Le mot, comme indique Scavino[2010], vient de πρόγραμμα (écrire à l'avance) et, dans le monde grec, rendait compte d'une série d'instructions, un ordre du jour à du maître à être exécuté par ses servants. En informatique[2011], la signification est analogue : un *programme* peut être compris comme un *rouleau d'instructions*, comme un algorithme ou une série d'étapes à réaliser pas à pas par une *unité d'exécution* à partir d'une *mémoire.* En ce sens, le *programme* est simplement un « agenda » stocké dans la machine que celle-ci peut commodément exécuter pour produire une tâche, un résultat, un objet dans le cas d'un automatisme industriel.

Puis, les *programmes* peuvent être comprises (pour reprendre un terme de Wiener[2012]) à partir de son « objectif » [purpose][2013] bien que celle-là ne soit pas

---

[2010] *Op cit*, p.32.

[2011] En français, le mot *logiciel*, traduction de *software*, est plus courant. Le *software* est selon une définition générale, ce qui désigne la partie informationnelle d'un ordinateur (ce qui n'est pas *hardware*, la machine elle-même) et comprend donc les programmes et les données. On peut définir aussi *software* en singulier comme un ensemble des programmes assemblés pour effectuer une série de tâches spécifiques pour un utilisateur (c'est le sens du mot logiciel quand on parle d'un logiciel X ou Z). En espagnol, cette dernière définition de *software* (logiciel) est appelée « programa » et a été récemment remplacée par « aplicación ». La synonymie du mot a permis à Rodríguez de faire cette transition sans friction ; comme nous le verrons dans cette section, l'utilisation du mot anglais « program » (et non *software*, terme réservé aux ordinateurs) dans différents domaines la justifie.

[2012] Wiener ne fait pas spécifiquement référence aux programmes, mais à tout mécanisme donné pour atteindre un objectif (dont le *programme* est une forme spécifique).

[2013] C'est le terme utilisé par Wiener dans son premier article de 1957 : « Behavior, purpose and teleology » dans Philosophy of Science, Volume 10, Issue 1 pp. 18 – 24. Disponible en ligne.

nécessairement évidente ou interprétable en termes d'une *fonction*. Le *programme* incarne ainsi une forme de comprendre ce qui est pourvu d'une *cause finale*, bien que cette « cause » ne soit pas issue d'un ordre naturel (comme chez Aristote), mais qu'elle est, plutôt, interprétable si l'on demande le créateur du programme : il s'agit plutôt d'une expression de *finalisme immanent*, compris, à partir de la *machine de Turing*, comme la « finalité » de ce qui suit une série de pas pour arriver à un résultat. En somme, il s'agit des mécanismes (*a priori*) téléologiques et cela ne se réfère pas seulement à son sens informatique : dans le sens courant, le *programme* scolaire, électoral[2014], pour maigrir ou arrêter la cigarette, a également cette valeur parce qu'il cherche à assurer sous la forme d'instructions, étape par étape (indépendamment de qui les réalise), un résultat peut être atteint.

Deuxièmement, dans l'inversion du principe, si une machine ou une entité quelque conque achève « un résultat » on peut essayer de faire corresponde un *programme* et, c'est ce postulat qui se projette dans *l'épistémè post-moderne* sur de différents domaines : la *vie* pourra être rapporté à un *programme* qui pilote le développement et qui est censé reproduire (justement) *la vie* au sens large ; la linguistique générative chomskyen, dérive chaque langue à partir d'axiomes universels qui configurent des grammaires (un *programme* inné qui guide le développement des langues naturelles)[2015], ou, finalement, « la culture » pourra être comprise comme un *programme* surdéterminant le renforcement de certains phénomènes sociaux. Pour cette conception, bien que le *programme* ait une « intention » [purpose] vue *a posteriori* nous ne pouvons pas nécessairement connaître les états intermédiaires par lesquels il va passer[2016] : c'est la tâche d'une « unité de contrôle » d'assurer qu'il arrivera à bon port.[2017] En d'autres termes, ces *programmes* « découverts »

[2014] Aujourd'hui supplanté dans le champ politique par « projet ». Les deux termes, comme nous le verrons dans l'analyse de la téléonomie, sont solidaires : un programme réalise un projet, le second terme étant soumis au hasard et se distinguant alors du programme comme condition non encore actualisée. La subtilité n'est pas mince, parler d'un projet sans programme implique de le dissimuler.

[2015] Dans les mots de Rodríguez, pour Chomsky : « La combinaison des règles suffit à elle seule à permettre la transformation ; il n'est pas nécessaire de faire intervenir les aspects sociaux ou psychologiques de l'intervenant. La linguistique peut se concentrer sur la syntaxe, sans se soucier du niveau sémantique ou pragmatique. » Il s'agit donc d'un programme à la manière des « programmes pour », compris comme une série d'étapes à réaliser et dont le suivi est plus ou moins indépendant de celui qui les réalise. Un de ces exemples sera les différentes formes de coaching qui sont apparues dans les années 1960s et qui sont analysées dans la partie suivante de ce travail.

[2016] Il est impossible, formellement, de calculer si un *programme* atteindra son but ou s'arrêtera dans un cycle de redondance. Autrement dit, en ce qui concerne les développements de Turing, il est impossible de construire une machine de Turing qui vérifie si une autre machine de Turing sera effectivement capable de terminer un calcul. C'est pour cette raison que les programmes informatiques échouent et doivent être testés.

[2017] le *programme* peut échouer et les résultats peuvent surprendre, ou, comme le dit Turing : « mes machines passent par des états inattendus ». « Computer machinery and intelligence » *op cit*, p. 452.

ne sont pas nécessairement clairs dans leur caractère de *processus vers une finalité*, car leur déroulement est plutôt lié à une *cause finale* qui dépend de son *actualisation* constante.

Troisièmement, cette série de pas que le *programme* développe se fait par le biais d'un des composants de la machine de Turing : une *mémoire*. Le *programme* passe par des états et ces états sont *enregistrés* sous forme de *données* dans un support : si un *programme* échoue, il est possible de consulter la *bande d'enregistrements* ou encore, pour qu'un *programme* comportant des instructions complexes soit exécuté, il faut une grande quantité de *mémoire* (un réservoir d'enregistrements et instructions à consulter). Cette caractéristique est ce qui rend le *programme* relatif à un *code*, mais aussi, comme nous le verrons, ce qui, dans sa projection psychologique ou « culturelle », favorise une hypertrophie mémorielle compris comme l'inscription du social dans les *programmes* pour que la société soit capable de *fonctionner* vers des objectifs en accord à des instructions qui doivent être disponibles dans un réservoir vivante.

Finalement, un *programme* est (ou *incarne*, ce qui est la même chose) *information* : il est un processus de *communication* entre une « machine » et d'autres ou entre une machine, sa mémoire et son *unité de contrôle* et, pour qu'il existe, il doit pouvoir être compris à partir d'un *code*. Cela ne signifie pas que le *code* soit, a priori, connu, ou même que le *code* fasse partie d'un *programme*, mais plutôt que la façon dont ce dernier devient un objet entre autres est précisément parce que la « table d'instructions » est composée, l'on suppose, de signes et d'une grammaire.

Qu'est-ce que donc un *code* lié à un *programme* ?

Au niveau formel, du point de vue de la *communication*, le *code* se définie par trois caractéristiques : il « précède » le message (au moins, du point de vue de son émission), il est indépendant du contenu du message et il permet de délimiter ce qui est *information* et ce qui est *bruit*. En bref, un *code*, en termes communicatifs, est un mode de traduction qui, dans le domaine du « décodable », permet à des messages d'apparaître au-dessus du *bruit* devant un regard qui le cherche (c'est en quelque sorte une façon de lire des schémas dans la nature). Ensuite, dans le cas concret d'un *code* qu'une machine lit., plus proche de la question du *programme*, Rodríguez définit le *code* sur la base d'une

formulation *à la Deleuze*[2018] : si le *programme* est « un pli (…) nécessaire au maintien de la structure de la substance, quelque chose qui peut ensuite être déplié lorsque cette substance doit entrer en relation avec d'autres »[2019], le *code* « ses *modes* de pliage et de dépliage »[2020]. La première caractéristique du *code* est ainsi qu'il est comme la *chair* du *programme* : il se « déplie » dans une relation avec d'autres éléments (données, inputs, contingences) par une incorporation qui traduit ce qu'il y a dans le *code* et c'est pour cette raison qu'il s'agit, comme dit Rodríguez, d'un *mode* et, spécifiquement d'un *mode de communication*[2021].

Deuxièmement, bien que le *programme* ait une finalité (*a minima*, celle de réaliser un calcul à partir des *inputs*) dans son déploiement, il n'est pas *déterminé* par le *code*. Autrement dit, *à contrario* d'une métaphore répandue, la *codification* n'est pas seulement une forme qui « préfigure » des possibles, mais, aussi, une manière de comprendre l'objectif d'un *programme* d'après-coup quand il s'agit des *programmes* « découvertes ». Il en résulte ainsi une propriété du *code* par rapport au *programme* que nous pouvons montrer avec un exemple (posé par Rodríguez) : le génome humain dont la « table d'instructions » peut être « décodée » est composé effectivement d'un *code*[2022], mais le *code* lui-même « n'a pas d'extension »[2023] et le génome (humain) lui-même n'est qu'une de ses présentations[2024]. Ainsi si *l'information* est un nouvel état de la matière, « le code décodable persiste comme ce qui la rend possible, mais n'est pas lui-même une forme d'information »[2025] : connaître ou construire un *code* ne signifie pas décoder des messages ou savoir tout ce qui peut être dit avec un *code*[2026] car, pour que *l'information* ait lieu, il faut que la *communication* ait lieu. Le *code* se présente ainsi sous un signe double, il est « inscription et en même temps incorporation, (…) signe de quelque chose et en même

[2018] Bien qu'il ne s'étende pas trop sur les développements possibles de cette formulation.

[2019] *PC*, p.107.

[2020] *Ibidem*.

[2021] *Ibidem*

[2022] Par exemple, dans le cas de l'ADN, le code est effectivement physique (quatre bases constituent les brins d'ADN).

[2023] *PC*, p.107.

[2024] Ainsi, sur la base de génomes différents et de leur cohérence interne, il est possible de concevoir des êtres vivants théoriques dont le code correspond à un être possible, mais non encore trouvé au sens factuel.

[2025] *PC*, p.108.

[2026] Ce serait par exemple l'exercice de la « Bibliothèque de Babel » ou du « Livre de sable » de Borges ou ce serait aussi, pour prendre un autre exemple, la réalisation du rêve classique d'un langage capable de rendre compte de toutes les entités concevables. L'exemple, bien que beau, échoue, car la combinatoire de tous les signes qui constituent tous les livres n'inclut pas le récepteur : l'information n'a lieu qu'en tant que communication, en tant que processus.

temps son *incarnation* »[2027]. En somme le *code* est une *logique* qui n'apparaît *qu'incarnée* : c'est une *grammaire abstraite*, mais qui souvent émerge ou produit quelque chose qui doit être déjà là, matériellement, et en mouvement (*l'information*).

Qu'est-ce qui désigne donc, au sein de cet « espace corrélatif » *le programme* et le *code* ?

La notion de *programme* consiste à rendre compte des mécanismes qui réalisent un *but* mais dont l'« intention » n'est pas nécessairement « visible » si l'on regarde chaque étape du *programme* en soi : elle découle de la vision des résultats et de l'application de la rétro-ingénierie. Puis, c'est le sens le plus évident, le *programme* s'ouvre à la création de ces *tableaux d'instructions* et des *unités d'exécution et de contrôle* qui tenteront de faire en sorte que l'objectif soit atteint malgré la possibilité incalculable de sa non-réalisation. C'est précisément dans ce but qu'un *programme* peut intégrer des variables aléatoires et tenter de persister dans son objectif. Le sens large dans lequel nous parlons d'un *programme politique* « non achevé » rend compte de ce caractère ouvert qui convient pour justifier des modifications : disons que la volonté, l'âme ou l'essence de la question a été respectée, malgré son échec. Finalement, en ce qui concerne le *code*, il apparaît comme la *chair* du *programme* et il est plutôt un reste qui passera à être formalisé à partir d'une obscurité ouverte et problématique tant que l'on considère que sous tout ce qui accomplit une tâche il y a un *programme*. *Programme* et *code* deviennent ainsi, comme dit Rodríguez, des concepts qui fonctionnent par leur *présupposé réciproque* : ils fournissent un cadre pour comprendre ce qui se développe selon des règles spécifiques dérivées *d'après-coup*. Autrement dit, dans sa désignation des objets, en inversant le sens historique des développements d'abord a été le *programme*, l'âme des choses vouées à être des choses, puis sa substance, le *code*, son *incarnation*.

Mais, si le monde est composé *d'information* et des *programmes* et si ceux-ci répondent à une téléologie rarifiée[2028], ce n'est pas par ce fonctionnement que les programmes « ont été formés » : pour poser un exemple, la sélection « naturelle » dans le cas de l'évolution des espèces, le phénomène à partir duquel on reconnaît une

[2027] *PC,* p.108. Le code est un sort de « quasi-objet », en tant que « signe de » et substance de ce « de », il est à la base de tout aussi qu'une partie de ce tout, ce qui, comme nous le verrons plus loin, fait du code un élément aussi problématique que le langage.

[2028] Dans le sens qu'il s'agit d'une téléologie avec « intention », mais sans que cette intention ne soit ni assurée ni nécessairement issu d'une chaîne causale, d'une volonté première.

convergence de différentes espèces qui développent des traits adaptatifs similaires, ne répond pas à une *intention* de la part de chaque espèce et pourtant on parle d'un *code* génétique et d'un *programme* qui encadre l'évolution.

Comment est-il donc possible que la « nature » fonctionne avec des *programmes* ? Comment *décrypter* un *programme* (et son *code*) dans ce qui existe déjà : dans le cas des « programmes naturels » si par « naturel » on comprend justement, ce qui est propre à un monde immanent sans créateur ?

Bien que le *programme* apparaisse, dans sa version *téléologique* comme « ce qui suit une série de pas vers un but », nous pouvons le comprendre différemment à une machine conçue pour fonctionner tel que dans un déterminisme classique, dont la série des causes (des étapes) nous amènerait à une cause inscrit dans l'origine.

Nous arrivons ainsi au troisième élément qui rattache le nœud du *programme* et du *code*, à un système plus complexe que celui de son sens classique ou relatif au calcul.

Téléonomie : l'ordre du désordre

Après introduire le *programme* et le *code,* le troisième élément que Rodríguez place dans *l'espace corrélatif* est la *téléonomie*.

Le mot, conçu par Colin Pittendrigh[2029], apparaît comme un rejet du mot « téléologie » et est très rapidement repris par les cybernéticiens[2030]. Pittendrigh considère que parler de *téléologie* en biologie conduit à des malentendus[2031] et souligne que le fait qu'il y ait une *cause finale* n'implique pas une *cause efficiente*. La *téléonomie*, au sens formel, rend compte mieux que la *téléologie* de ce qui se déploie en fonction d'une fin inscrite dans une « structure » (comme dans le cas d'un *programme*) qui contient un paramètre contingent, c'est-à-dire, qui agit par rapport au hasard. Puis, la *téléonomie* et ses développements se présente aussi comme une réponse à un problème classique du

[2029] Biologiste d'origine britannique, mais dont les travaux ont été principalement menés aux États-Unis. Son travail le plus célèbre est celui de la chronobiologie, un domaine d'étude du cycle de vie qu'il a contribué à formaliser.

[2030] Par exemple Wiener, Bigelow et Rosenblueth dans l'article déjà cité : « Behaviour, purpose and teleology ».

[2031] Dans ces mots : « le concept d'adaptation commence à jouir d'une plus grande respectabilité, et ce pour plusieurs raisons : (…) la sélection naturelle est mieux comprise et l'ingénieur-physicien qui construit des automates à visée finale a sanctifié l'utilisation du jargon téléologique. Il est regrettable que le terme "téléologie" soit ressuscité et, comme je le pense, utilisé abusivement de cette manière. La confusion qui règne depuis longtemps chez les biologistes serait mieux dissipée si tous les systèmes orientés vers une fin étaient décrits par un autre terme, comme "téléonomique", afin de souligner que la reconnaissance et la description de l'orientation vers une fin n'impliquent pas un engagement envers la téléologie aristotélicienne en tant que principe efficient [sic] occasionnel. » « Adaptation, Natural Selection, and Behavior » dans Anne Roe and George Gaylord Simpson (eds.), Behavior and Evolution pp. 390-416. New Haven : Yale University Press, 1958.

matérialisme et de la *Philosophie de la nature*[2032] centré sur le devenir de la matière dans l'immanence.

Rodríguez, pour sa part, reprend le terme à partir de Jacques Monod, vulgarisateur postérieur du mot *téléonomie*[2033]. En effet, dans *Le hasard et la nécessité*[2034] Monod présente ce terme comme ce qui caractérise les êtres qui « atteignent l'état final par leur propre structure, sans activité consciente et intentionnelle » selon de changements « (…) qu'à la fois ils représentent dans leurs structures et accomplissent par leurs performances »[2035]. Concrètement, si la conception *téléologique* du *programme* le voit comme l'incarnation d'une *cause finale*, la *téléonomie* ajoute que les résultats du *programme* s'inscrivent dans sa *structure* et donc que cette « cause » et autoproduite : à la question de savoir « pourquoi les êtres persistent à vivre », la réponse téléologique pourrait être « parce qu'ils ont été conçus pour le faire » (ou « parce qu'ils le veulent »), alors que, la réponse *téléonomique* serait « parce qu'ils le font, parce qu'ils peuvent le faire ».

Essayons ainsi d'expliquer de manière plus approfondie ce postulat pour comprendre le terme dans la lecture de Monod.

Pour le biologiste, les êtres vivants sont dotés d'une nature « projective »[2036] ou dans ces mots (encore) « d'un programme »[2037] incarné par une « structure [qui] appelle et guide l'apprentissage qui s'inscrira dans une certaine "forme" préétablie, définie dans le patrimoine génétique de l'espèce. »[2038] Jusqu'ici, l'équation est triviale, mais le problème se complexifie par l'introduction des deux variables. D'abord, il se pose le

---

[2032] Selon la question que l'on pourrait formuler comme : *la nature (et la vie) se déploie-t-elle selon un plan préétabli conduisant à l'unité des êtres ou à partir des phénomènes stochastiques qui tendent à une singularisation non préalablement déterminable ?*

[2033] Ni Monod ni, plus tard, Rodríguez ne font référence à cette origine du terme. Ce n'est pas particulièrement pertinent puisque c'est Monod lui-même (à partir de Jacob puis repris par Varela et Maturana) qui lui a donné un sens plus complet en l'étendant à d'autres domaines.

[2034] Phrase que Monod reprend, selon lui, de Démocrite.

[2035] Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité*. Paris : Seuil, 1970, p.19.

[2036] *Ibidem*, p.15

[2037] Monod répète cette expression tout au long de l'œuvre. Le programme est double : d'abord parce que c'est celui de la science, qui construit la vérité sur la base d'une série de certitudes, et ensuite, comme nous venons de le dire, celui de la *vie*, qui se déroule sur la base d'une « table d'instructions ». Il faut noter que ce « programme » n'est pas déterminé par un « dessein intelligent », c'est le programme lui-même qui contient le « hasard » : la différence est inscrite dans l'héritage et c'est précisément pourquoi la téléonomie n'a pas un déploiement téléologique. La notion du génome comme programme sera reprise par les théories cybernétiques de « l'autopoïèse » ou de « l'auto-organisation » (le premier, de *De maquinas y seres vivos* de Varela et Maturana — qui réfusent la notion de téléonomie — de 1973, le deuxième, popularisé par Stuart Kauffman dans *The origins of order*, 1994). Nous revenons sur cette filiation dans la dernière section de ce chapitre.

[2038] *Ibidem*, p.168.

problème (théologique) de l'origine de cette « forme préétablie », puis le problème concret du fait qu'il y ait des variations de cette « forme » sujet à des changements dans le développement des êtres vivants (et le fait que cette différenciation amène à une convergence adaptative selon la *sélection naturelle*[2039]).

La première question, pour Monod, échappe l'hypothèse théologique, car le *programme* qui guide la vie répond à sa possibilité structurelle. Monod indique ainsi que le *programme* se déplie « sans qu'une main ne l'écrive »[2040] : la vie se déploie à partir d'un « déterminisme autonome » sans être guidée par des « forces extérieures »[2041], elle n'a pas une *origine* mais plutôt, elle s'explique par le fait qu'elle soit possible au niveau formel[2042].

Puis, la deuxième question, au cœur de la notion de *téléonomie*, Monod l'explique avec une fable à travers laquelle un martien sur terre tente de différencier la *vie* de l'inorganique. Le « programmateur » verrait des « régularités » et de « répétitions »[2043] (par exemple dans les cristaux), mais, il lui manquerait un élément fondamental pour comprendre un autre aspect de ce qui est la *vie* : sa *différenciation*, une *interférence* inscrite dans le processus de reproduction qui, pourtant, assure sa persistance. De manière plus concrète, Monod indique ainsi que le patrimoine génétique se déploie à partir d'un processus de synthèse de protéines pilotées par les gens, selon des lois physico-chimiques unidirectionnelles[2044], mais ce processus (*nécessaire*) transmet, par sa *structure* même, une partie de hasard (*aussi nécessaire*). Même si la reproductibilité est *programmatique*, son résultat est sujet à des « erreurs » et celle-ci a lieu, d'abord par l'effet de la reproduction en tant que combinatoire probabiliste et, ensuite, par le « bruit » inné à la *communication* comme ce qui produit la *différence* : la *différence* aléatoire est la condition

---

[2039] Cela signifie que des espèces différentes appartenant à des familles différentes développent des traits similaires.

[2040] Dans les mots de François Jacob, auteur proche de Monod, l'Adn est « un texte sans auteur ». L'expression, qui pourrait nous faire penser à Foucault, a un rapport direct avec le philosophe qui dédie un bref article à Jacob et son livre le plus célèbre *La logique du vivant* (1970) et dit (comme s'il se referait à Monod) : « Il ne faut plus songer à la vie comme à la grande création continue et attentive des individus ; il faut penser le vivant comme le jeu calculable du hasard et de la reproduction. »
« Croître et multiplier », Le Monde, n° 8037,15- 16 novembre 1970, p 13 (Sur F. Jacob, La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité, Paris, Gallimard, 1970). Dans *DE II*, texte 81,

[2041] Monod, p.21 — 22.

[2042] D'une certaine manière, ce postulat se rapproche d'un principe de cause suffisante : la vie est parce qu'elle est, c'est-à-dire parce qu'elle peut être. Si ce n'était pas le cas, nous ne la verrions pas de cette manière.

[2043] C'est-à-dire un facteur de reproductibilité des objets sur terre, tel que dans certains cristaux. Schrödinger est le premier à inaugurer cette métaphore, considérant que l'ADN est « comme un cristal apériodique » (métaphore que nous avons déjà vu avec Simondon).

[2044] C'est ce qui a été appelé « le dogme central » de la biologie moléculaire formulé par Francis Crick en 1958.

de l'évolution « adaptative ». La *vie* se présente ainsi, pour Monod, toujours, selon une dimension *événementielle* : la *morphogenèse*[2045] inclut des changements non préalables, car les *entités téléonomiques* incluent la *différenciation* dans leur propre loi de déploiement. En somme, la *téléonomie* se présente comme une manifestation dans *l'immanence* de cette première nature révélée par la *probabilité* comme des « lois du hasard » où le « naturel » et « l'artificiel » se projettent sur un espace non hiérarchique : un espace des *lois immanentes* (qui intègrent la *contingence* dans *la vie*), de ce qui est donné pour se répéter parce qu'il atteint son efficacité reproductive dans une reproduction capable d'une *différenciation naturelle*.

Finalement, ce qui est intéressant c'est le corollaire de ce propos : la *vie* s'ouvre à la conception de *programmes* (par des mains qui les écrivent) et à la « découverte » que des *programmes* répondent à des fins pour lesquelles ils n'ont pas été *consciemment programmés*[2046]. En prolongeant l'approche de Monod et en revenant à Turing, Rodríguez remarque ainsi qu'entre téléologie et téléonomie[2047], si le fonctionnement découle de la même structure, les machines « téléologiques » pourraient être « téléonomiques », comme ces machines de Turing qui passent « par des états inhabituels ». Autrement dit, la notion *d'intention* [*purpose*] se rarifie face à la *téléonomie*, en devenant une *finalité non intentionnelle* : pas de main qui écrit le programme « vitale », mais pas non plus d'intention claire dans les machines complexes, car ce sont des structures *qui fonctionnent parce qu'elles fonctionnent*, des structures capables d'une *différence autonome*. Ce sont, en somme, une série de structures que plus que par analogie, comme le souligne Rodríguez, commenceront à être compris (animaux, machines, humains) comme habitant un plan entre *téléologique* et *téléonomique* : *des structures avec de buts, mais qui s'automodifient*.

[2045] Deleuze reprend cette conception de la vie, une actualisation différenciante, dans *DR* précisément pour présenter une des différences entre « général » et « virtuel » dans « Synthèse idéale et différence » : « Les types d 'œuf se distinguent donc par des orientations, des axes de développement, des vitesses et des rythmes différentiels comme premiers facteurs de l'actualisation d'une structure, créant un espace et un temps propres à ce qui s'actualise. » *DR*, p.277.

[2046] C'est l'un des topiques les plus courants de la science-fiction depuis la deuxième moitié du siècle précédent : une machine programmée pour faire quelque chose finit par accomplir une tâche complètement différente, parce qu'elle a été programmée dans un but autre que celui pour lequel le programmeur pensait la programmer.

[2047] Dans les mots de Rodríguez « les polémiques autour de la téléologie que manifesterait une machine, la fin » consciente' confondue avec la fin « immanente », ainsi que le refus de considérer cette dualité comme une confusion, manifestent un problème très cybernétique : animaux, humains et machines partageant le même plan ontologique. Le véritable défi consiste à mélanger les deux, à rendre indiscernables le téléologique et le téléonomique, de sorte que la permutation entre l'humain, le naturel et l'artificiel puisse être réalisée par le fait que « parvenir à une fin » est l'effet de la structure de l'entité à considérer et non le résultat d'une conscience et d'une intention. » *PC*, p.431.

Ainsi, en concordance avec ce propos, après avoir examiné les conséquences de cette « liberté introduite par les gènes », Monod répète le *danger* déjà connu d'un eugénisme dans lequel on sélectionne dans la diversité créée par la *téléonomie* ce que dans le jeu hasardeux de l'évolution une société puisse considérer comme des « surhommes ».[2048] Pour trouver une solution éthique, le biologiste projette ainsi sa *téléonomie* sur la culture : l'héritage culturel aurait en quelque sorte remplacé l'héritage biologique[2049] et il propose alors une théorie sur la « sélection des idées » qui remplacerait les tendances eugénésiques et racistes qui essayent de supprimer la multiplicité. Nous serions désormais en mesure de sélectionner « artificiellement » les concepts dérivés de cette « multiplicité culturelle » à partir de ce qu'elle nous offre, mais toujours en prenant en compte (paradoxalement) que la science de notre époque serait source de savoir la plus adéquate[2050] parce qu'elle introduit cette possibilité d'ouverture grâce à son objectivité et sa neutralité. La biologie moléculaire comme cas particulaire de cette grande entreprise de recherche de la vérité serait un exemple du parcours éthique de la science, car capable de réunir science et morale[2051] : ayant découvert que la différence est inscrite en nous, et que la diversité et le changement sont *programmés*, elle s'opposerait en quelque sorte aux idéologies darwiniennes qui postulent le perfectionnement de la race comme objectif. Monod fait ainsi un saut vers *l'humanisme* en restituant[2052] la *décision existentielle* : c'est une des inventions aléatoires qui conduisent l'humanité à son dépassement éthique et c'est, *in fine*, la décision d'un « socialisme scientifique »[2053], ce qui serait capable d'établie une morale de la recherche et de la pluralité qui amènera l'homme vers le bonheur.

Mais, il faut remarquer que ces dernières approches volontaristes de Monod et d'inspiration très moderne se heurteront aux effets politiques escortés par les formations discursives *cibernetico-sistemiques*. En effet, la *téléonomie*, vue comme la propriété des *programmes* qui « incluent le hasard », l'hérédité comme une forme de *communication* qui intègre *le bruit*, le *code* génétique comme son incarnation seront repris plus pour

[2048] Monod, *Op cit.* p.177.

[2049] *Ibidem.*

[2050] *Ibidem*, *Op cit.* p.188.

[2051] Monod formule ce surprenant postulat : « Le *Discours de la Méthode* propose une épistémologie normative, mais il faut le lire aussi et avant tout comme méditation morale, comme ascèse de l'esprit. ». *Op cit*, p.191. En somme, pour Monod, la méthode la création de modèles est bonne parce qu'elle est « vraie ».

[2052] Avec une justification précaire du point de vue philosophique, il faut le dire.

[2053] *Ibidem*, p.192.

apprivoiser cette différence que pour la permettre, du fait que les théories de gouvernement qui prennent des analogies avec la science d'après-guerre ont été orientées moins vers l'accroissement de la multiplicité que vers l'orientation des idées jugées souhaitables pour que la société ait lieu : vers un *eugénisme de la culture* ou une *optimisation de la différence*.

Pour conclure, il est remarquable comment la postulation de la *téléonomie* nous rappelle certains gestes de la philosophie d'inspiration généalogique, d'une ligne vitaliste nietzschéenne qui résonne à contretemps, depuis la modernité elle-même. Prenons, par exemple, ce célèbre passage de *La généalogie de la morale* :

> On a beau avoir compris l'utilité d'un organe physiologique quelconque (ou d'une institution juridique, d'une coutume sociale, d'un usage politique, d'une forme particulière dans les arts ou dans le culte religieux), on n'a encore rien compris à sa genèse : bien que cela puisse sembler très ennuyeux et désagréable à des oreilles plus âgées, — car on croyait depuis les temps anciens que dans le but démontrable, dans l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une institution, on trouvait aussi la raison de sa genèse, et qu'ainsi l'œil était fait pour voir, et la main pour saisir[2054]

Bien que le philosophe ne parle pas de morphogenèse, cet œil « qui n'est pas fait pour voir » (l'abandon de la finalité et de la matrice téléologique) nous rappelle aux développements de Monod, semblables aussi aux discours philosophiques plus récents par opposition aux discours modernes.

[2054] Nietzsche, *Genealogía de la moral*. Alianza editorial, 1993, p.27.

2.3.2 Communication et « axiomatique » communicationnelle

Chez l'animal comme chez la machine ce fonctionnement est rendu effectif vis-à-vis du monde extérieur : l'action accomplie, et non l'action prévue, est rapportée à leur centre de contrôle. Ce complexe de fonctionnement est ignoré de l'homme moyen et ne joue pas le rôle qu'il devrait jouer dans notre analyse habituelle de la société, car, de même que les réponses physiques individuelles peuvent être envisagées selon cette conception, de même peuvent l'être les réponses organiques de la société elle-même. Je ne veux pas dire que le sociologue ignore l'existence et la nature complexe des communications dans la société, mais jusqu'à une date récente, il a eu tendance à oublier à quel point elles sont le ciment qui donne sa cohésion à l'édifice social[2055]

La recherche des « universaux de la communication » a de quoi nous faire trembler[2056]

What we have here is failure to communicate[2057]

Après *l'espace corrélatif*, Rodríguez présente sa version de l'*espace associé,* celui qui rend compte des *formations discursives post-modernes*. Ces « formations », ou nouveaux domaines scientifiques, sont présentés, dans les cas des « nouvelles sciences humaines » (ou sciences post-humaines), sous un nom double, le premier composant indiquant une continuité avec l'origine moderne du champ, tandis que l'autre en rendant compte d'une innovation selon une « dispersion » des éléments « post-modernes »[2058]. En termes concrets, il surgira, par exemple, une « sociologie » (de la *communication*), une psychologie (*systémique*) ou une « sociologie » (des *organisations*).

Rodríguez aborde (très proche de Céline Lafontaine[2059]) une série des sciences surgies dans l'après-guerre et nous pouvons reprendre son analyse de manière quelque

---

[2055] Wiener, *Cibernétique et Société* [The human use of human beings]. Paris : Points, 2014, p.54.

[2056] « Control et devenir. » *Op cit.* p.232

[2057] Phrase du commissaire de prison sans nom de *Cold Hand Luke* (Stuart Rosenberg, 1967) répétée deux fois au cours du film : la première, après avoir envoyé le personnage principal (un détenu qui tente de s'évader) dans une cellule de punition et la deuxième, dite avec ironie par le protagoniste alors qu'il est barricadé, avant de tirer sur ses ravisseurs. Cette phrase se distingue par son invraisemblance dans la bouche du personnage du commissaire, un homme sadique à la rhétorique de shérif de Western. L'apparition inusité de « la communication » comme problème qui précède deux scènes d'extrême violence révèle d'une part l'importance que ce terme à pris dans les discours d'après-guerre pour penser la solution aux « pathologies sociales ». D'autre part, le fait que la même phrase soit répétée dans ces deux situations semble illustrer l'hypocrisie du discours lui-même, qui a cohabité pendant les mêmes années avec l'interventionnisme armé américain et la répression aux mouvements des droits civiles des afro-américains.

[2058] Dans ces mots : « (…) savoirs biologiques (génétique, immunologie, neurosciences), anthropologiques (proxémique, kinésique), sociologiques (théorie sociologique des systèmes, interactionnisme, théories sur la société de l'information), psychologiques (thérapie systémique) et techniques avec des prolongements philosophiques (sciences cognitives). Les disciplines entre parenthèses indiquent les lignes de dispersion par rapport à la biologie, la sociologie, la psychologie et la technologie, s'il était possible de les définir comme une unité. » *PC*, p.112.

[2059] Comme nous l'avons souligné dans plusieurs cas, l'analyse de Rodriguez est largement basée sur celle de Lafontaine et la sienne sur celle de Dupuy ou de Breton. Ceci est courant puisqu'ils étudient tous le même objet.

peu différenciée et commencer par *la communication*[2060], un mot déjà introduit (du point de vue des *dispositifs*) mais à laquelle nous pouvons revenir sur la base de la science. Nous nous concentrerons ainsi, plus particulièrement dans cet section, sur trois aspects introduits par les disciplines que Rodríguez donne en exemple : d'abord, sur la façon dont la *science de la communication* se formalise dans la *psychologie*, ensuite, dans la façon dont l'ensemble du monde (et donc, la société, les cultures, les ensembles humains) peut être compris, comme phénomènes de communication formel et, finalement, dans la façon dont en émerge un modèle quasi thérapeutique propre à cette « nouvelle science humaine » (ou *science post-humaine*)[2061].

Psychologie systémique et métacommunication : « on ne peut pas ne pas communiquer »

Le premier exemple d'une science appartenant aux *formations* autour de la *communication* présenté par Rodríguez[2062] est la *psychologie systémique* : une approche au psychisme que Paul Watzlawick (disciple de Gregory Bateson), l'un des pères de la discipline[2063], définie en 1967 à partir des « axiomes » de la communication, et, un en particulier : « on ne peut pas ne pas communiquer »[2064]. Son corollaire, un autre axiome, synthétise le propos d'une manière positive et plus heuristique : on ne peut pas ne pas

---

[2060] Rodríguez inaugure ainsi cette étude en commençant par *l'organisation* et sa relation avec la biologie, nous avons néanmoins choisi de changer l'ordre de présentation, non seulement parce que, *stricto sensu*, l'analyse épocale est l'analyse d'une simultanéité, mais aussi parce qu'en vertu de ce travail, cela nous mène de manière plus directe à ces prochains développements. L'ordre de Rodríguez commence par *l'organisation* et continue avec *l'information*, *la communication* et finalement *le système* (Chapitres 4 à 7). De même, nous ne traitons pas spécifiquement du système, mais le résumons à l'organisation. Comme nous l'avons dit, cette question est également abordée par Dupuy qui, comme Rodríguez, passe par notre présentation.

[2061] Peut-être qu'une des « vérités » du « savoir » depuis la modernité est de toujours se présenter dans une dimension médicale, reformulée dans les délices du contrôle comme « thérapeutique ». Ce phénomène se retrouve aussi bien dans l'école formaliste américaine inaugurée par Paul Watzlawick (avec des dérives cybernétiques à travers Gregory Bateson) que dans une école française plus proche d'une certaine compréhension thérapeutique de la psychanalyse où l'on pourrait parler davantage de « parole » que de *communication*. Castel le souligne, par exemple, à propos des dérives de la psychiatrie après les années 1960 et sa relation avec une compréhension allégée de la psychanalyse proche de la thérapie communicationnel : « on a beau jeu de remarquer que l'"écoute" du malade est imparfaite, voire impossible dans certaines conditions d'exercice de la pratique, que sa "demande" est distordue, que l'équipe ne fonctionne pas en fait comme un lieu de "circulation de la parole", etc., ces valeurs restent néanmoins posées comme l'idéal de toute relation thérapeutique digne de ce nom, elles orientent les options souhaitables et les progrès à accomplir. Les Références psychanalytiques sont devenues les idées régulatrices, au sens kantien du mot, de la pratique psychiatrique moderne. » Castel, *op* cit, p.102.

[2062] Plusieurs points de cette lecture proviennent de Lafontaine qui consacre une grande partie de son livre à l'analyse de Bateson.

[2063] Rodríguez parle, peut-être par clin d'œil, de « psychologie systémique », bien qu'elle soit plus communément appelée « thérapie systémique ». L'approche pragmatique et cybernétique de Bateson et sa *thérapie systémique* l'éloigne du sens propre de la « psychologie », un mot duquel les cybernéticiens se méfient.

[2064] L'expression de Paul Watzlawick, théoricien de la communication issu de ladite école de Palo Alto, est aujourd'hui largement utilisée en *management*. Rodríguez ne fait pas la référence spécifique ; elle se trouve dans : Watzlawick, P., Beavin-Bavelas, J., Jackson, D. « Some Tentative Axioms of Communication » dans *Pragmatics of Human Communication*, W.W Norton, 1967.

communiquer parce que « (…) toute communication est une forme de métacommunication »[2065].

En quoi la proposition de Watzlawick nous rapprochent-ils d'une compréhension de la *communication* comme *savoir post-humain* ?

Premièrement, pour le thérapeute, la *communication* se présente comme des « cadres » communicatifs : toute situation met en mouvement un *système* avec des axiomes, mais, spécifiquement, chaque situation transite différemment cette structure. Puis, la société entière peut être comprise comme un monde d'interactions, où, comme dans une approche structuraliste, les « cadres-structures » sont sujets à des transformations du total au local ou vice versa. Troisièmement, le *système de communication* possède une logique qui fait émerger des *pathologies de la communication* dérivées en « situations contradictoires » du point de vue de certaines règles, ce qui permet, par le *design* de « cadres » communicatifs, de produire une *thérapie*. L'objectif de cette thérapie est de « créer de nouveaux cadres métacommunicatifs » indépendamment de notions telles que *l'inconscient* ou le *moi* et a la particularité d'apparaître comme un savoir proprement *fonctionnaliste* et même *réaliste*, proche du *coaching ontologique* que nous avons vu dans la première partie.

Commençons ainsi par la première proposition. Watzlawick dérive son axiome en partant d'une observation propre à l'analyse du comportement[2066] (« on ne peut pas ne pas se comporter »[2067]). Puis, il le fait à partir d'une interprétation clinique qui continue les études de son mentor, Bateson, et son analyse de la communication par rapport à la schizophrénie. Les conclusions des deux théoriciens sont que chez les patients schizophrènes, toute communication s'inclut dans un cadre « impersonnelle »[2068] puisqu'elle est façonnée dans une relation involontaire[2069]. Autrement dit, le silence ou

---

[2065] Les mots exacts de Watzlawick sont : « Toute communication a un contenu et un aspect relationnel tel que le second classifie le premier et est donc une métacommunication. » *Ibidem*, p.278.

[2066] En anglais, « behaviour », *comportement,* mais aussi *conduite*. Le comportement, tel que le conçoit Watzlawick, est proche de la conception de Kurt Lewin (déjà nommée dans la partie 1 par rapport au *management*). Comme nous avons dit, en 1944, Lewin a créé le « Center for Research in Group Dynamics » et ce terme, *dynamique des groupes* (inventé par Lewin) désigne le comportement d'une personne dans un « environnement psychologique », au sein d'un groupe en interaction qui génère un cadre, des hiérarchies, des règles d'interaction, bref, un *système*. Le comportement n'existe donc pas en soi, mais dans un *cadre*, en tant que *fonction*, ce qu'il signifie précisément dans la dynamique du groupe lui-même.

[2067] Watzlawick*, op cit.* p.275.

[2068] *Ibidem*, p.286.

[2069] Au moins, d'un des côtés dans le cas d'une analyse.

les gestes de celui qui « ne veut pas engager une discussion » impliquent déjà « un message » et c'est l'incapacité à maîtriser ce phénomène (celle du « je ne voulais pas "ne pas dire" dire cela ») que, pour l'analyste, explique une *relation pathologique*.[2070] Pour la « psychologie systémique », tout acte de communication effective, n'est pas ainsi une relation entre deux (émetteur et récepteur), mais, au moins, entre trois, si l'on comprend que ce tiers « inclut » est, précisément, le cadre de référence communicationnel[2071] : le niveau « au-delà » de la communication effective (le *système de la communication* où elle a lieu).

Puis, cette « découverte », Watzlawick l'étendra[2072] vers une définition formelle de la société compris comme « (…) un système de communication, caractérisé par les propriétés des systèmes généraux : le temps comme variable, les relations système-sous-système, la totalité, la rétroaction et l'équifinalité. »[2073]. Comme pour un *système*[2074] formel, les cadres communicatifs se comportent selon des lois des *systèmes* : il n'a pas un début et une fin[2075] sinon des niveaux et des régions plus ou moins stables, un changement dans une partie affectera l'ensemble et, finalement, il est marqué par *l'équifinalité*, par le fait qu'un même « résultat » peut être produit en suivant des « étapes » différentes.[2076] En termes concrets, la *psychologie systémique* se présente comme un savoir technique qui cherche à « décoder » ce qu'un sujet communique par rapport au système sans nécessairement le « vouloir » (elle inclut le verbal et le non-verbal) : le fond des actions communicatives n'est pas tellement un message à interpréter, mais un « cadre » (locale) à *formaliser*. En somme, c'est une science pragmatique qui agit sur les relations, une science qui se passe d'une *intériorité* : elle conçoit une forme de psychisme qui fait bypass

---

[2070] Watzlawick questionne avec perspicacité le regard médical et l'incapacité de sortir de la logique et de l'analyse des symptômes.

[2071] *Framework*, en anglais.

[2072] Le terme « étendre », peut-être, un peu excessif : en effet, tant pour Bateson que pour Watzlawick, la logique consiste à penser la société au sein de la communication. Toutefois, cela prend un sens spécifique, comme il est d'usage dans le savoir médical si bien analysé par Foucault ou Canguilhem, à partir d'un paramétrage de la déviance.

[2073] Watzlawick, P. Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas. Tiempo contemporáneo, 1974. Cité dans PC, p.220.

[2074] On reviendra sur la question dans la dernière section de ce chapitre

[2075] Comme le souligne Rodríguez, le système a toujours un état antérieur dans lequel s'inscrit l'état actuel et peut évoluer vers des états ultérieurs à l'infini. Le même acte communicatif, à deux moments différents, n'est donc pas un seul et même acte. *PC*, p.222.

[2076] Cela fait écho à la langue comme système Saussure, le chemin que Watzlawick va suivre en reprenant plutôt Russell et Whitehead. En particulier, le dernier point, *l'équifinalité*, est proche du concept de *téléonomie*. Dans les systèmes communicatifs, bien que nous ayons, les parlants, tous des expériences différentes, nous sommes capables d'atteindre une compréhension commune et un fonctionnement stable. Il en va de même dans le cadre pathologique et c'est sur ce principe que l'on peut parler de pathologies de la communication au-delà des individus.

du « moi » et de « l'inconscient » dans son déploiement interprétatif, ou, il vaut mieux dire, elle fait de « l'inconscient », plus qu'une dimension relative à l'histoire et à l'expérience des analysées, une donnée extériorisée.

Troisièmement, la *psychologie systémique* conçoit les éléments opératifs de ce cadre *métacommunicatif* (le *comportement* non-verbal, les *hiérarchies*, les *membres* et les *groupes*[2077]), à partir des axiomes formels, ou encore, *logiques*. Les développements de Bateson, inventeur de l'expression « thérapie systémique », expliquent clairement ce dernier aspect. Pour Bateson, les problèmes psychiques sont des problèmes de *communication* : le schizophrène (comme « ceux qui rêvent ») dit Bateson, n'est pas capable de décoder l'un des pôles d'une métaphore inscrite dans un niveau auquel « il n'accède pas »[2078]. La *double contrainte*[2079], invention pour laquelle il est célèbre, se présente ainsi comme un paradoxe proprement logique : elle résulte de l'incapacité de synthétiser deux impératifs contradictoires[2080], en partie, à cause d'une « littéralité » dans l'interprétation ou d'une incapacité de transiter ou d'habiter de différentes cadres communicatives en même temps. La reconnaissance des pathologies est ainsi projetée sur la *théorie de la communication* en tant que *théorie des systèmes* et c'est à partir de cette prémisse que la *psychologie systémique* se présentera, dans sa dimension thérapeutique, comme une *praxis* pour construire, remplacer ou à reconstituer ces « cadres ». L'objet n'est pas le *symptôme* compris comme quelque chose propre à l'histoire d'un *sujet*, mais, par le principe d'équifinalité, le symptôme conduit, « malgré les différents chemins possibles », à un problème formel comme fondement du diagnostic.

Finalement, Bateson résume, fidèle à son approche *comportementaliste*, le but de la thérapie systémique, elle est « une tentative de changer les habitudes

---

[2077] Watzlawick parle, comme signale Rodríguez, d'un concept étendu de *famille*. La famille est un groupe diffus qui conditionne le cadre communicatif. Comme nous l'avons indiqué, le concept a été introduit dans son sens communicatif par Lewin.

[2078] Bateson, G. *Steps on an ecology of the mind*, p.148. La question n'est pas de savoir s'il veut ou non accéder à ce niveau, s'il réprime ou non ce niveau : c'est une question d'habitude, les analyses de Bateson sont, de son point de vue, descriptives.

[2079] *Double bind* en anglais.

[2080] Pour Bateson c'est une incarnation du paradoxe de Russell. Les exemples de « double bind » sont variés et parfois dissemblables : l'exemple le plus fondamental de Bateson est celui de recevoir deux ordres contradictoires selon deux niveaux simultanés (par exemple le gestuel comme négation du verbal). L'exemple le plus proche du paradoxe de Russell est celui d'un ordre qui, lorsqu'on y obéit, nie l'appartenance hiérarchique en tant que membre d'un groupe qui détermine que l'on doit obéir à cet ordre. Une façon simple de comprendre cela est une famille où l'impératif est de plaire à chaque membre et de ne déplaire à aucun d'entre eux comme condition pour en faire partie. Si, dans ce cas, faire plaisir à l'un des membres produit le déplaisir d'un autre, il devient impossible, par définition, de faire plaisir à tous et ensuite de se conformer à la définition d'appartenir, ce qui génère le paradoxe.

métacommunicatives du patient »[2081]. Ces habitudes sont abordées comme une *reprogrammation*[2082], différentes « étapes » par lesquelles le patient doit passer pour transformer sa place dans le *système*, pour comprendre la place qu'il occupe et enfin pour changer le *système* dans lequel il est immergé selon le principe que chaque partie affecte la totalité. C'est une *reprogrammation* qui place le thérapeute systémique en expert, dans un type de savoir qui dérivera en des versions perfides : le *coaching ontologique* ou *psychologie positive* allié d'une *éthique néolibérale* comme nous l'avons vu dans la première partie.

Pour conclure, on peut dire que les conséquences de la notion de *métacommunication* et l'axiome « on ne peut pas ne pas communiquer » (un énoncé tardif, mais qui résume l'orientation des axes formés autour de la *communication*) de la *psychologie systémique* a ouvert le champ à d'autres dimensions, à la *communication non verbale*, à l'étude de la culture en ces termes, et, finalement, à tout ce qui peut constituer un *programme* spécifique au sein des *systèmes de communication.* Autrement dit, le non-verbal peut également être étudié en soi, dans sa matérialité corporelle et c'est ce qui introduit le deuxième phénomène étudié par Rodríguez.

Microphysique de la communication

> *Ainsi, les petites communautés étroitement liées ont une mesure très considérable d'homéostasie, et ce, qu'il s'agisse de communautés hautement alphabétisées dans un pays civilisé ou de villages de sauvages primitifs. Aussi étranges et même répugnantes que puissent nous paraître les coutumes de nombreux barbares, elles ont généralement une valeur homéostatique très précise, qu'il appartient aux anthropologues d'interpréter*[2083]

Après la *psychologie systémique*, Rodríguez introduit dans la scène de la *communication* deux « sciences » nées presque au même moment et avec des filiations directes[2084], concentrées, encore, sur le *comportement* et l'autonomie du « non verbal » :

[2081] Dans l'original : « Therapy is an attempt to change the patient's metacommunicative habits ». Bateson, *Steps on an ecology of the mind*, p.146.

[2082] Dans *Steps on an ecology of the mind* Bateson parle de la construction des habitudes comme étant un « hard program » (en d'autres termes, les habitudes ne sont pas des variables volontairement modifiables de la construction du sujet, elles sont consubstantielles au sujet lui-même). Les habitudes ne doivent pas être comprises au sens comportementaliste le plus basique (selon un schéma d'action réaction) : Bateson parle « d'habitudes de l'esprit » [habits of the mind], d'habitudes de la pensée [thought habits], comprise comme l'élection ou la création des cadres communicatives spécifiques. Comme nous le verrons avec *l'interactionnisme* de Goffman, il s'agit de ce que le sujet interprète comme étant ce qu'on attend de lui, de la *famille* (au sens déjà introduit) dont il fait partie, la pièce de théâtre auquel il croit participer.

[2083] *Cybernetics*, p.160. Le paragraphe est précédé d'un éloge de Bateson et Mead pour avoir fait ce travail.

[2084] C'est ce qui a été appelé l'école de Palo Alto (en référence au *Mental research institute*). Il s'agit d'un réseau complexe autour de la figure de Bateson, basé sur une série de liens institutionnels, mais aussi informels.

la *proxémique* et la *kinésique*, deux des sortes « d'éthologies humaines » qui, dans la *communication*, « décodent » un *système de comportements* compris comme « cultures ». Les deux scientifiques au centre sont Edward T. Hall et Ray Birshwell qui, avec Rodríguez, nous pouvons brièvement analyser en fonction de leurs propositions fondamentales afin de voir comment la communication s'étend d'abord, au champ culturel biologique et, puis, à tout ce qui peut être « lisible » : à tout mouvement, geste, action informative.

Commençons par la *proxémique*. Le terme introduit par Edward Hall dans *The Hidden Dimension* de 1966. Pour Hall : « (…) l'homme et son environnement participent à se façonner mutuellement »[2085] un principe très général en ce qui concerne la pensée systémique (ou une philosophie du *milieu*), mais, que Hall lis de manière spécifique : en termes de *communication*, le *système* ne dépend pas seulement d'une communication « humaine » ni d'une *communication* dérivée des cadres linguistiques[2086] parce que la communication humaine a lieu dans un « monde communicationnel » qui précède l'avènement de notre espèce[2087]. La *proxémique* de Hall traite ainsi du niveau particulier où l'action de l'homme (en tant qu'animal) dans sa rencontre quotidienne dans l'espace physique l'aménage, l'organise, établie des codes et des relations. C'est un espace proche de la dimension *physico-chimique-biologique* au sens ample : l'espace de la distance sociale, mais, aussi, de la température du corps, des formes de diriger le regard, des odeurs corporelles et des pratiques pour les cacher ou les mettre en valeur, celle des tons et du volume de la voix. En somme, il s'agit d'une dimension « micro » de la *culture* qui s'oppose, dit Hall, tant à la « dimension infrastructurelle » (celle « d'une biologie animale pure »[2088]) qu'à la culture au sens *macro* ou interprétative (le sens *moderne* du terme).

Ainsi, la *proxémique* se positionne comme une analyse qui se dit de la « culture » et qui sans être analyse purement biologique ni purement culturelle, s'en rapproche à partir de la *communication*. La « dimension cachée » est celle d'une microphysique qui extrait de *l'information* dans des cultures *en fonctionnement* : les différentes formes de relation entre les individus, les communautés et l'espace conditionnent les « cultures », et, bien que ce soit un objet classique de l'anthropologie, ces formes sont réunies comme

---

[2085] Hall. *The Hidden Dimension*. New York : Anchor Books, 1966. P.5

[2086] Artifice des *homos sapiens* dit Hall. *Ibidem*.

[2087] Encore une fois, la différence de Benveniste n'est pas opérante pour Hall.

[2088] *Ibidem*, p.99.

des variables qui renvoient à un cadre général de lecture. Comme souligne Rodríguez, la *proxémique* se présente ainsi comme une « éthologie humaine »[2089] : « l'anthropologie de l'espace » est proprement comportementaliste car les « cultures » sont vus à la manière d'une analyse du comportement de différentes espèces[2090]. Si les « positions », les « mouvements », les « distances », bref, les *comportements* sont en eux-mêmes biologiques (ils dépendent des organes, du corps, comme dans le cas des animaux), la culture humaine, élément « suprastructurale », « sélectionne » (dit Hall) certains comportements spécifiques pour les signifier dans un deuxième moment.

Et, c'est ce point qui nous amène aux paramètres que la *proxémique* introduit par opposition aux versions plus « logiques » de la théorie de la communication, comme dans le cas de la *psychologie systémique*. En effet, la *proxémique* innove à partir de trois principes qui la fondent. Tout d'abord, comme dans le cas de la *psychologie systémique*, la *communication*, pour la *proxémique*, n'est pas « intentionnelle » (le corps dans l'espace parle et révèle ce qu'il veut parfois cacher) : elle « décode » et restitue les *programmes* qui fonctionnent déjà au sein d'une « culture » ancrée dans la biologie pour découvrir un ensemble de paramètres qui ne peuvent être modifiés par l'action de la volonté d'un individu spécifique. Deuxièmement, cette *communication* fonctionne « comme un langage », mais, celle-ci est non-humaine et « antérieur au développement du langage »[2091] : le langage non verbal précède le langage verbal et, bien que certains hominidés aient développé le second, la fonction et le pouvoir du premier ne sont pas remplacés par le second dit Hall. Troisièmement (et c'est la caractéristique la plus pertinente), la *communication*, dans le cas de l'homme, est *contextuelle* : elle existe parce qu'il s'agit du *système* de l'ensemble de la culture. Comme dans la *psychologie systémique*, les *programmes culturels* sont ainsi sujets à des mutations et des conflits : les actions de la dimension proxémique peuvent entrer en collision quand « deux cultures » *programmées différemment* se rencontrent. Autrement dit, le principe de « métacommunication » implique que tout acte de communication est, à moins que tous les aspects de la communication coïncident, un « échec » possible et Hall considère ainsi que l'apport de la dimension proxémique est de rendre compte d'une convergence

[2089] *PC*, p. 228. La territorialité animale est ainsi assimilée à la distance sociale comme donnée, cette dernière étant traversée par des différences culturelles et donc ayant des significations différentes.

[2090] *PC,* p.228.

[2091] *PC*, p.288.

possible. En somme, la culture, dans sa conception proxémique, doit rendre compte (c'est son côté pragmatique) des « programmes de renforcement »[2092] qui surdéterminent les schémas sociaux d'interaction : plus qu'une dimension conflictuelle[2093], la proxémique cherche à expliquer comment, malgré la complexité et l'ambiguïté de la *communication* en général, il devient possible qu'elle tienne ou ne tienne pas, pour essayer de maitriser la « dimension cachée ».

C'est ainsi, à partir de ce dernier propos que nous pouvons passer à une deuxième savoir similaire à la *proxémique*, la *kinétique* dont la particularité consiste, aussi, à penser la communication non verbale, cette fois, selon un parcours formel : comme s'il s'agissait, littéralement, d'une « langue ». Le terme inventé par Ray Birdwhistell[2094] définit l'étude des gestes motrices déterminée par l'appareil physique. Ces mouvements, en concordance avec l'axiome de Watzlawick, sont pris par Birdwhistell dans un sens plus strict : il affirme dans *An introduction to kinesics*[2095] que « aucun mouvement n'est une chose en soi, c'est toujours une partie d'un modèle. Il n'y a pas d'activité motrice insignifiante. »[2096]

L'objectif de Birdwhistell est de découvrir ces modèles à partir des données empiriques, de découvrir une « grammaire » de la *communication non linguistique*[2097]. Selon un calque du « système de la langue », ces « modèles » seraient composés de *kinèmes*, des unités discrètes que, comme dans la langue, appartiennent à un système d'oppositions : ils ne signifient pas *per se* (sa signification dépend de sa composition, puis d'une pragmatique, du « contexte »), mais se révèlent comme les unités de ce qui est signifiant. Ainsi, à partir de l'isolement et l'analyse de ces unités, la *kinésique* est capable

---

[2092] Comme dit Hall : « Très peu de gens sont conscients de la véritable nature de la de nombreux niveaux de "programmes de renforcement" présents chez la plupart des êtres humains. La plupart des êtres humains. C'est ça, la culture. Est essentiellement ce qu'est la culture. Je veux dire qu'on peut concevoir la culture comme un très vaste réseau de mécanismes de renforcement extraordinairement subtils qui sont extraordinairement subtiles, qui sont ensuite intégrés à un niveau beaucoup plus élevé dans le cerveau à partir duquel à un niveau beaucoup plus élevé dans le cerveau, à partir duquel les individus peuvent sentir la structure du cerveau. les individus peuvent sentir la structure du système, même s'il est tout à fait possible que l'ensemble reste étranger à la conscience » Hall, « Proxémica » cité dans Winkin, Yves (comp). « La nueva comunicación ». Kairós, 1999/Cité dans *PC*, p.231.

[2093] Ce qui est effectivement le cas : il existent des formations à la négociation proxémique, axée sur la manière d'établir une distance sociale ou de se comporter face à « une autre culture ».

[2094] Birdwhistell. *An introduction to Kinesics (an annotation system for analysis of body motion and gesture)*. Department of state (Foreign service institute), 1952. Disponible en ligne.

[2095] *Ibidem*, p.15.

[2096] *Ibidem*.

[2097] *Ibidem*. p.17.

de construire un « lexique des gestes »[2098], puis de faire des « transcriptions » pour restituer le « récit » qui découle des gestes connectés dans une lecture opposée parfois à ce qui est « dit » au niveau verbal.

Quelle est la particularité de la *kinésique* et sa contribution à la compréhension de la *communication* et son extension dans le *savoir* ?

Rodríguez affirme que, bien que cette dernière se présente comme une linguistique du non-verbal, déconnectée des autres parties du système par son ambition formelle, elle présente une face brutale, car elle ramène, littéralement, tout à la *communication*. En effet, la *proxémique* inscrit le *signifiant* dans le biologique, mais, aussi dans une réalisation culturelle, tant que la kinésique l'isole en tentant de le formaliser comme s'il s'agissait d'un système autonome : tout mouvement communique au sens strict indépendamment de l'agent et donc, même le plus petit est chargé d'une signification.[2099] La *proxémique* et la *kinésique*, à leurs différents niveaux, transforment ainsi le « on ne peut pas ne pas communiquer » en une science de ce qui effectivement communique extensivement, en redéfinissant une forme « superstructurelle » des « cultures humaines » ou de sens de toute action. En somme, ces sciences exemplaires montrent comment, selon une lecture informationnelle, la « langue » s'éloigne du langage et se comprend davantage comme des *codes* et des *programmes*, comme une « libération » de l'histoire et, finalement, de *l'homme* en tant que centre.

Finalement, il nous reste à voir, avec Rodríguez, un dernier exemple de la façon dont la *communication* occupe l'espace d'une autre *science humaine*. Après des approches à la psychologie et à l'anthropologie, nous trouvons une sociologie qui se pense à travers la communication, de manière plus « humaniste » que les savoirs présentés, mais sans laisser de côté une pensée systémique centrée sur les « cadres communicatifs ». En effet, après avoir réfléchi à la *communication* à travers la *psychologie systémique*, la *proxémique* et la *kinésique*, le dernier exemple de Rodríguez est la sociologie d'Erwin Goffman, sa *théorie des interactions sociales* ayant la particularité d'introduire le

[2098] Birdwhistell parle effectivement d'un *lexicon* des gestes. *PC,* p.236.

[2099] Dans les mots de Rodríguez : « La culture continue sans aucun doute à fonctionner comme un régulateur de fond, mais elle n'est pas adressée en elle-même, comme dans la proxémique. L'analyste en kinésique ne pourrait pas prescrire quel genre de geste ou de mouvement c'est nécessaire à réaliser dans un contexte donné pour que la communication soit réussie. Beaucoup plus humble et moins normative que les autres, la kinesics est également celui qui travaille le plus dur pour s'assurer que tout, absolument tout, est mis sous est placé sous l'univers de la communication. Le monde de la vie quotidienne devient un univers saturé de sens. » *PC*, p.238.

problème de la « représentation » qu'un *système communicatif* se fait de lui-même. A différence des auteurs déjà convoqués (et proche de Bateson), le problème pour Goffman est comment ceux qui communiquent sont aussi les acteurs qui opèrent sur le cadre *métacommunicatif* auquel ils sont soumis. *L'interactionnisme* étudie ainsi la manière dont les individus au sein d'une société et des différents contextes (comprises comme « cadres » institutionnelles) s'influencent mutuellement et influencent ces « cadres » dans laquelle chaque interaction a lieu. Comme le résume Rodríguez il s'agit de voir « comment les individus adhèrent, rejettent, modifient ou inventent les règles mêmes de son interaction ».[2100] L'exemple de Goffman clôt ainsi le schéma de *communication* par sa focalisation sur des cadres de rétroaction, un élément que nous verrons dans la section suivante en ce qui concerne *l'information* et *l'organisation*.

Passons ainsi à une description très générale des propositions de Goffman pour voir, à la fin, comment elles permettent de comprendre l'extension de la *communication* dans la sociologie.

D'abord, pour Goffman, la vie sociale se déroule comme dans un « théâtre » : les individus se *représentent* à travers un jeu d'images, des « masques ». Le « self »[2101] (l'image de l'individu pour soi) se manifeste ainsi de différentes manières : c'est d'abord la masque qui change selon la pièce que l'on attend qu'il interprète dans certaines « situations »,[2102] mais, aussi, un « visage » pour soi-même [*himself*] qu'il regarde dans le miroir dans sa pièce. Mais, ce « self » se reformule constamment à partir de ce qui résulte des interactions : quand la *personne* (l'individu avec le masque) « jeu » [play] il est dans l'ordre du performatif et donc, il innove. Bref, pour Goffman, contrairement à la *psychologie systémique* et à sa formalisation, le « jeu » social traduit les « cadres communicatifs » les plus froids en « rôles », puis en une personne qui représente ce même jeu, selon un modèle proche de celui de la *subjectivation*.

Deuxièmement, la *personne* est ainsi façonnée, pour Goffman, par une capacité de *différenciation* restreinte : les « répétitions » (dans le théâtre social) ont lieu dans des cadres communicatifs et sociaux préétablis, mais, comme nous l'avons dit, chaque reprise

---

[2100] *PC*, p.241.

[2101] Goffman parle d'une « différence entre la projection et la réalité » (p.52) : le « himself » est confronté à ce que l'on attend de lui, à ses déviations et se construit dans l'interaction. *The presentation of self in everyday life*. New York : Double day anchor books, 1959.

[2102] *Social occasions* dans les mots de Goffman.

introduit des variations. Goffman conçoit ainsi *l'action* sociale comme une forme d'agir relative dans un champ de significations/actions codifiées : le résultat des actions (communicatives) dépend d'un *cadre d'interactions possibles,*[2103] mais, aussi (le mot n'est pas étonnant), dans la pratique, l'action est soumise à une « négociation » que la *personne*[2104] « engage »[2105] avec les autres et *dans* ce « cadre ». Selon Goffman l'action est ainsi une « parie » [gamble] dans le « jeu social »[2106] et se mesure, plus que par une différence qualitative ou quantitative (« parier » plus ou changer concrètement les règles du jeu) par une « intensité » qui affecte le cadre selon ses propres termes comme résultat des négociations qui l'ouvrent au nouveau.[2107]

Finalement, comme le souligne Rodríguez, Goffman ne manque pas, malgré son approche relative à un théâtre ou à un jeu, d'utiliser un *modèle computationnel* pour expliquer *l'interaction* : il objective les conditions de possibilité et de différence, et se rabat sur un arrière-plan plus ou moins « déterminé » sur lequel l'action, conditionnée, aurait lieu d'une manière restreinte. C'est précisément ce qui l'éloigne d'une théorie de la subjectivation en termes significatifs : en fin de compte, les mots n'ont pas d'importance dans leur sens propre, mais ce qui est mis en avant, c'est le système de normes à partir duquel les sujets émergent de manière transparente.

Qu'est-ce que la théorie de Goffman apporte à la compréhension du domaine de la *communication* ?

Goffman est certainement un auteur singulier de l'école sociologique américaine : il apparaît comme une déviation d'un schéma analytique déterministe et même, relatif à la *communication* comprise d'une manière plus formel. Le concept *d'action* et de

---

[2103] En anglais, *framework.*

[2104] Goffman fait référence au fait de devenir une « personne » et, à cette fin (suivant une longue tradition qui remonte à Hobbes), il remonte à l'origine grecque du mot.

[2105] En anglais, *engage*.

[2106] Dans ses termes : « Par le terme action, j'entends des activités qui sont conséquentes, problématiques, et entreprises pour ce qui est ressenti comme étant de leur propre intérêt. Le degré d'action — son sérieux ou sa réalité dépend de l'accentuation de ces propriétés tel que l'ambiguïté qui peut résulter du résultat d'une telle décision. » *The presentation of self in everyday life*, *op cit*, p.186.

[2107] Dans les mots de Mauro Wolf, cités par Rodríguez et qui résument de manière précise ce propos de Goffman : « le "soi", en tant que coïncidence entre l'individu, l'acteur et le personnage, dépend non seulement de la performance de chacun, mais aussi de la régulation sociale des conventions qui rendent possibles les jeux de la vie, ainsi que des transformations de cette régulation, c'est "le résultat d'une négociation menée dans la multiplicité des interactions". » *PC*, p.24. Goffman reprend, on pourrait dire, une version « cybernétique » de la théorie politique de l'action arendtienne : le sujet surgisse à partir du regarde d'autres et son action est un « pari » qui affecte le devenir collectif-publique (politique), mais il émerge dans un jeu prédéterminé qu'il ne peut pas refuser à risque d'être prise pour un aliéné.

stigmatisation problématise, en effet, la *communication* comme *décodage* et comme système logique indépendant, en donnant une place à la culture, à l'histoire, et au sujet une possibilité, bien que restreinte, de modifier les règles. Cependant, comme semble indiquer Rodríguez, ce sujet qui « s'émancipe » de Goffman est plutôt inscrit dans les restes de la *discipline*[2108] : l'auteur se différencie des propositions plus analytiques[2109] par la description d'un système de normes, mais, comme nous l'avons vu, ce même système et les institutions que les répètent s'effacera dans un nouveau monde de *contrôlats*. Puis, le sociologue conserve encore une approche humaniste : d'une certaine manière, ce qui reste *humain* chez Goffman, pleinement inscrit dans la *communication*, résulte du fait qu'il aborde le *pouvoir* en dehors des systèmes « abstraits », en incluant un « sujet », même si, minimale. Mais, cela n'empêchera pas que *l'interactionnisme* devienne un *modèle* désancré d'un étude de l'exclusion : largement repris par le *management* et le néolibéralisme, la création de cadres communicatifs ou « symboliques » seront marquées par un essai d'augmenter « capacité de jouer, » de produire la capacité de « faire la différence » ou devenir capable de « négocier ».

[2108] Comme ajoute Rodríguez : « L'espace, le temps, les gestes, les intonations, les mouvements du corps sont intégrés dans un individu qui s'approprie tous ces aspects significatifs pour réaliser une action qui est conditionnée par les institutions et à laquelle les institutions sont également conditionnés dans la mesure où la réflexivité existe (…) Mais dans son analyse, outre l'autonomie des acteurs, il est possible de voir clairement l'aspect communicatif de l'examen, une combinaison d'inspection hiérarchique et de sanction normalisant selon l'étude foucaldienne de la discipline dans *SP*. L'établissement d'un rang, la surveillance fondée sur la hiérarchie, la sanction qui établit un paramètre de normalité, toutes caractéristiques de la discipline foucaldienne, sont transférés aux actions sociales manifestes tant qu'au silence des stratégies des acteurs. Les "institutions totales" dont parle Goffman sont des institutions qui, du point de vue de l'interactionnisme, déploient un approfondissement du panoptisme disciplinaire, celui de "se sentir vu sans être vu". » *PC*, p.249.

[2109] Comme ceux de Parsons.

2.3.3 Information et machines cybernétiques

Après ces exemples de la *communication* projeté sur la psychologie, l'anthropologie et la sociologie, nous pouvons passer au deuxième axe : *l'information*, la plus présente dans la proposition de Rodríguez. En effet, tous les éléments de ce qu'il appelle la formation de *l'a priori historique post-moderne* conduisent à une *ontologie de l'information* : dès sa définition formelle jusqu'à la « matière décodable », les dérivations de la notion *d'information* se projettent sur toutes les sciences (y compris, « humaines »).

Qu'est-ce que nous pouvons ajouter sur *l'information* compris comme un « axe » du *savoir post-moderne* ?

Revenir sur *l'information* au sens large serait un long travail. Cependant, dans le cadre de la thèse de Rodríguez, nous pouvons nous concentrer sur deux éléments. D'abord, son statut par rapport à la *vie* et, en particulier, aux machines « cybernétiques » qui *fonctionnent* dans un monde informationnel comme des machines qui apprennent, se corrigent, pensent ou, même, *créent* à partir du bruit[2110].

Deuxièmement, pour reprendre les développements de notre première partie, nous pouvons penser *l'information* comme un élément central de la société après la « troisième révolution industriel » et par rapport à ses *mécanismes de régulation*, des mécanismes ou machines, encore, cybernétiques, voués à rendre la société stable.

Feedback ou « boucle d'asservissement » : autocorrection et adaptation des machines qui pensent

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, *l'information* apparait comme une « mesure de l'entropie », comme un « processus » qui ordonne. Wiener, en évoquant les variations d'énergie minimales des systèmes informationnels[2111] (dont le plus efficace est, pour lui, le cerveau) définit *l'information* avec un pléonasme en la liant à la pensée :

> Le cerveau mécanique ne sécrète pas la pensée comme le foie sécrète la bile, comme le prétendaient les premiers matérialistes, et il ne l'exprime pas sous forme d'énergie, comme le muscle exprime son activité. L'information est l'information, pas la matière ou l'énergie. Aucun matérialisme qui n'admet pas cela ne peut survivre à l'heure actuelle. (*Cybernetics*, p.132)

[2110] C'est la définition que donne Bateson du terme « information » : « une différence qui crée une différence ». Cité dans Lafontaine. *Op cit*. pos. 1026.

[2111] C'est à cet égard que les machines cybernétiques ne sont pas énergétiques, pour reprendre la taxonomie de Deleuze. Les nommer énergétiques (comme on dit parfois des ordinateurs) serait, pour reprendre une expression de Jean Pierre Dupuy « un crime de lèse-cybernétique ». *Op cit*. p.112.

La citation est récursive, mais Wiener veut indiquer que *l'information* n'est pas le signe ou le produit de quelque chose d'autre, c'est *une chose en soi* (en termes concrets, c'est *le processus* par lequel on se rend compte « qu'il y a » l'*information*). Et, c'est dans ce sens que si *l'information* est un « état de la matière », l'homme ou des concepts où il s'appuie (la *vie*, le *travail*, le *langage*) deviennent sinon dispensables, rapportables à une réalité nouvelle. En effet, le domaine du signe transmissible des *êtres communicants* ou *systèmes* (que ça soit celui de *la vie*, *la psyché*, *du self* ou les cultures) font de *l'information* plus qu'une « verticalité » un axe « d'horizontalité » et plus qu'un axe « obscure », un fond « transparent ».

Horizontal parce que *l'information* permet un passage, par analogie, entre individu et groupe (mais aussi, entre un *système vivant* et un autre) et, *transparent* parce qu'il ne se réfère pas à un phénomène extérieur autre que sa propre présentation : si *l'information* est « cachée », ce n'est pas parce que nous ne la comprenons pas, mais parce que nous ne savons toujours pas comment opérer avec elle. En somme, *l'information* n'est pas, comme signale Wiener, le résultat d'une *fonction*, elle ne dérive pas d'un effluve d'un organisme (où il faut identifier l'organe et qu'est-ce qu'il dit) comme il pourrait l'être dans la métaphore physiologique : la *théorie de l'information* se suffit à expliquer que *l'information* existe comme *processus*.

Ainsi, dans un terrain qui *horizontal* et *transparente*, les animaux, les machines informatiques, les interactions sociales, les gestes, les silences se rencontrent et, vu que *l'information* n'a pas une « fonction » spécifique, elle devrait être capable d'expliquer les mutations dans le terrain immanent où elle se déploie : le monde est un somme, *moniste* et, s'il est vu comme un processus informationnel, la *différenciation* peut être comprise comme un réarrangement, via le contrôle des processus informationnels, d'un désordre que l'on transforme en ordre.

Comment lire ces informations actives qui peuvent être mises au travail pour réfléchir à ce qui *fonctionne* sur le plan informationnel ?

La première façon dont nous pouvons voir comment *l'information* « colonise » la science et les objets du monde est à travers la notion de *vie* compris comme un processus informationnel. Puis, la deuxième façon, analogue, est une manière de décrire ce processus à travers des machines qui « simulent » la vie (et qui sont, donc, vivantes d'une certaine manière) sans avoir besoin d'un support organique.

Commençons par la première proposition. En 1944, Erwin Schrödinger se demande comment expliquer, à partir de la physique, l'héritage biologique, ou, encore, qu'est-ce que la *vie* (et donc, la mort) dans sa persistance[2112]. Sa réponse sera que « la vie est ce qui lutte contre l'entropie »[2113] et que la mort se révèle comme « le processus d'entropie maximale »[2114], une proposition que Wiener, une dizaine d'années plus tard, reprendra dans *Cybernetics*[2115]. La *vie* est un phénomène de *transmission* et s'inscrit pleinement dans la problématique formelle de *l'information* et, de manière plus concrète, de *communication* : soit entre les éléments qui la constituent et la déplient[2116] soit parce qu'elle est une *mémoire en action* (un *programme*), une forme de transmission de l'ordre dans le temps face à un monde qui tend au désordre et est hostile à la conservation de l'organisation.

Mais, la *vie*, comme nous l'avons dit, est aussi sujette à un certain « bruit » qui s'intégrer : il ne s'agit pas d'un « système fermé ». Heinz Von Foerster[2117] pose ainsi un exemple très heuristique : la vie change comme s'il attendait à un « restaurant du désordre » où l'on « commande » quelque chose, mais l'on reçoit un plat aléatoire que l'on peut refuser, ou intégrer : même si ce n'est pas ce qu'on a commandé, si c'est encore une chose qui calme la faim, on peut le manger, ce qui modifie la composition du corps

---

[2112] C'est un antécédent de Monod que la dernière reconnaît comme une de ses influences explicites.

[2113] « What is life ? » Conférence au trinity College, Dublin, 1944. Disponible en ligne. La vie dans son fonctionnement est pour le physicien une « entropie négative ». Dans les mots de Schrödinger : « (…) un organisme vivant augmente continuellement son entropie (…) et tend ainsi à se rapprocher de l'état dangereux d'entropie maximale, qui qui est celui de la mort. Il ne peut s'en tenir éloigné, c'est-à-dire être vivant qu'en puisant continuellement dans son environnement de l'entropie négative (…) Ce dont se nourrit un organisme est de l'entropie négative. » (p.25). Mais, l'organisme, en quelque sorte, « extrait l'ordre de l'environnement » (p.28).

[2114] *Ibidem.* L'entropie « maximale » comme nous l'avons vu corresponde à la disparaissons de l'information face au « bruit ». L'approche physique de Schrödinger (son entropie négative) nous rappelle la rose de Rilke de 1906 : « Pendant des jours et des jours, je te regarde hésiter/dans ton fourreau trop serré/Rose, lorsque tu nais, tu imites à l'envers/les lenteurs de la mort. »

[2115] Dans les mots de Wiener : « La notion de quantité d'information s'attache très naturellement à une notion classique de la mécanique statistique : celle de l'entropie. De même que la quantité d'information d'un système est une mesure de son degré d'organisation, de même l'entropie d'un système est une mesure de son degré de désorganisation ; et l'une est simplement le négatif de l'autre. (…) De telles questions se posent indépendamment dans l'étude des enzymes et autres catalyseurs, et leur étude est essentielle à la bonne compréhension de phénomènes fondamentaux de la matière vivante tels que le métabolisme et la reproduction. *Cybernetics*, p.11.

[2116] Adn, Arn, protéines, enzymes, compris comme des « messagers ». C'est d'ailleurs, selon Rodríguez, l'une des motivations de ses recherches. Comme il le dit dans son avant-propos : « Diego Ferreiro, m'a demandé très sérieusement si je ne pouvais pas lui expliquer quelque chose de linguistique ou de sémiologie lorsqu'il s'est rendu compte que sa science utilisait constamment des notions telles que "code génétique", "expression" et "extinction" d'un gène. (…) Mais il serait difficile, par exemple, de proposer aux sciences de la communication d'intégrer la biologie moléculaire dans leurs programmes d'études. En raison de la réduction particulière de l'humain, les couples, les entreprises, les institutions peuvent avoir des "problèmes de communication", mais pas les gènes, et c'est ainsi que de nombreux intellectuels respectés parlent de la "manipulation de la vie" sans avoir la moindre idée de ce que l'on entend par vie aujourd'hui. Le problème est que ces coupes de l'homme sont définitivement dépassées et il est nécessaire d'analyser ce qui est installé à leur place. » *PC*, p.14.

[2117] Avec Margaret Mead, une des fondatrices de la *seconde cybernétique*.

différemment. En termes concrets, bien que dans le processus de développement ou d'évolution, le système vivant « émette » certaines informations spécifiques afin de « recevoir » des autres informations, la particularité est que ce processus est contingent et toujours singulier.

En résumé, la *vie* est « ce qui lutte contre l'entropie » en tant qu'ordre de conservation, mais c'est aussi un système qui, par le processus de persistance, absorbe certains « bruits » qui, comme nous l'avons vu avec Monod, modifient le système et finissent par produire un changement capable de la faire évoluer. Jusqu'ici nous sommes dans le cadre de la *téléonomie* mais c'est à partir de ce phénomène que nous pouvons passer à notre deuxième point sur *l'information* à partir de machines spéciales qui fonctionnent, même si simples, d'une manière similaire à la vie et sa lutte contre l'entropie.

Pour rendre compte de ce phénomène, nous pouvons ainsi introduire une figure relative aux systèmes d'information fondatrice de la cybernétique : la « rétroaction » ou, en anglais, « feedback »[2118]. Le concept part du premier article de Wiener de 1943[2119] où, à travers la description du premier dispositif cybernétique, le mathématicien expose les fondements d'une nouvelle forme de penser les machines (partir de l'information) opposées à la mécanique newtonienne (qui prend seulement en compte matière et énergie). Ainsi, explique Wiener, le canon *Predictor* sur lequel il travaille[2120] fonctionne grâce à un mécanisme électronique de stabilisation qui sur la base du bruit (c'est-à-dire les désalignements liés au mouvement entre les tirs) les corrige simultanément afin que le tireur reste stable. : c'est un problème auquel Wiener réfléchit à partir de la physiologie, en collaboration avec Arturo Rosenblueth, qui étudie comment certains problèmes neuronaux font que quelqu'un « se trompe » lorsqu'il essaie de saisir un objet, car le système moteur n'est pas coordonné avec le système visuel. L'innovation consiste ainsi dans le fait que le mécanisme de Wiener est capable de résoudre les erreurs du tireur en temps réel : intégré à l'homme qui tire, comme élément prothétique, le composé homme-canon est programmable pour s'autocorriger. Dupuy définira ainsi, à partir du même article, le *feedback* de manière formelle : c'est un effet « inhérent à toute régulation d'un

[2118] Nous pouvons aussi traduire la rétroaction comme « retour » ; c'est le cas bien connu de l'effet Larsen si gênant en vidéoconférence, mais aussi c'est l'évaluation d'un vendeur en ligne par un client.

[2119] « Behaviour, purpose and teleology ». *Op cit.* C'est un article adressé aux épistémologues qui apparait dans la revue *Philosophie des sciences*.

[2120] Un canon antiaérien capable de prévoir le mouvement de sa cible et de corriger en temps réel les erreurs du tireur.

système sur la base de l'écart observé entre son action effective (*output*) et le résultat projeté (*goal*) »[2121].

Wiener conclut que c'est ce mécanisme qui définit les mammifères. Comme le canon ils sont capables de prédire et de réguler leurs actions, diminuant ainsi la différence entre « outcome » et « output ». Ce sont des organismes qui ont un « but » contrôlé par « rétroaction » : la particularité des êtres « comportementaux » (c'est-à-dire des êtres animés, vivants) étant de pouvoir, selon différents niveaux, prédire.[2122]

Qu'est-ce que ce concept nous apporte par rapport à la notion *d'information* et où réside son importance ?

Conformément à la métaphore du « restaurant » de Foerster, les *mécanismes* qui agissent par *rétroaction* rendent compte d'un processus qui régule « ce qui arrive » pour persister dans son objectif (dans le cas de la vie, sa perpétuation). Le *feedback* implique que le *processus de communication* n'est pas unidirectionnel, mais le circuit établi par l'émetteur et le récepteur[2123] dépend d'un échange simultané qui doit prendre en compte le « bruit ».

L'invention de Wiener n'est pas ainsi un mécanisme plus exact de calcul (un problème moderne), mais une machine qui imite la vie et son type de « comportement » ce qui ouvre la *cybernétique* à penser et désigner des *programmes* que, comme les êtres animés, vivants, seraient capables de se perpétuer et corriger ce qui va contre son homéostasie. *L'information* projetée aux mécanismes ou organismes atteint sa forme ultime par sa capacité d'ouvrir le design à ce nouveau type de fonction : il ne s'agit pas de ce qui est transmissible par un *code* (*a priori*, selon la capacité technique, tout le serait[2124]), mais de la manière dont l'information permet un échange à double sens qui modifie des systèmes[2125]. Lorsque *l'information* ne va pas dans les deux sens et lorsqu'il n'y a pas de mécanisme de régulation, le processus de communication échoue, les deux

---

[2121] Dupuy, *op cit*, p. 32.

[2122] « Behaviour, purpose and teleology ». *Op cit.*, p.12.

[2123] Comme dans l'interactionnisme ou les dernières propositions de la linguistique de Jakobson qui a participé des conférences cybernétiques.

[2124] Rappelons la déclaration souvent citée de Wiener selon laquelle « un jour, il sera possible de télégraphier un être humain ».

[2125] C'est en effet ce qu'il signale Wiener dans sa préface à la deuxième édition de *Cybernetics* : « Le rôle de la rétroaction, tant en conception technique qu'en biologie, est désormais bien établi. Le rôle de l'information et la technique de mesure et de transmission de l'information constituent une discipline à part entière pour l'ingénieur, le physiologiste, le psychologue et le sociologue. » *Op cit*, p. vii.

parties sont perdantes et l'organisme meurt : c'est le cas d'une « mauvaise affaire » dit Wiener[2126].

Le problème de la *communication* et de la *rétroaction* dans les systèmes d'information (le problème qui fonde la *cybernétique* dans un sens concret) devient ainsi le centre d'une conception de systèmes pensants (et, en certaine mesure, « vivantes ») parce qu'elle passe à introduire « l'objectif » et *l'efficacité fonctionnelle*[2127] dans son design.

Et, c'est précisément à partir de ce paramètre « découvert » dans les années d'après-guerre et face au danger de destruction mutuelle que l'on peut passer au sens plus banal de l'information comme centre d'une « société de l'information » qui se pense, justement, comme une société qui doit rester homéostatique et, où l'information et son contrôle passe, à côté de la production classique, à être au centre de la société, sa force productive et la force nécessaire pour la tenir ensemble.

Réseaux, information-valeur, *agora informationnel*

Comme nous l'avons dit, le deuxième élément qui rend compte du royaume de *l'information* comme « axe » du savoir contemporaine, plus proche de l'analyse de Rodríguez, découle de son « application » à la *société*. Ainsi, outre la lecture pour « sciences de la vie » ou l'ingénierie des mécanismes, Rodríguez analyse[2128] un des points de « dispersion » spécifiques du « concept » : la *société* compris comme un *réseaux* qui concilie le problème de l'individu (un *agent d'information*, un nœud *sujet au feedback*) et l'ensemble (un « tout » qui apparaît comme le système total dans lequel « circulent » les *informations* et ont lieu les *interactions*). On parle ainsi d'une « société de l'information » dans laquelle « (…) échanger des informations devient synonyme de communiquer. »[2129]

Qu'est-ce qui caractérise ce type de société autoproclamée ?

De manière similaire aux *sociétés d'entreprise*, la *société de l'information* se lit à partir de deux phénomènes : d'abord, comme dit Rodríguez, tout « input social » peut être

[2126] Dans un appel aux scientifiques à ne pas répondre à l'appelle au réarmement américain.

[2127] C'est l'une des toutes premières définitions de la cybernétique : « l'art d'assurer l'efficacité de l'action », propos de Louis Couffignal de 1953 restitué par Lafontaine. *Op cit*. pos 323.

[2128] La première partie du Chapitre 4 de *PC* « sur l'information » est consacrée à ce mouvement.

[2129] *PC*, p.98. Rappelons que communiquer, ce n'est pas parler.

traduit en *information*, et, ensuite, la maîtrise de cette « information »[2130] devient, comme nous l'avons vu, une *valeur* ou un *risque*. Rodríguez, cite ainsi Machlup dont le mouvement rend compte d'une économie qui prend « l'information » comme une variable entre autres du monde des affaires pour la placer au centre de l'économie futur. Machlup « calcule » qu'en 1967 « l'information » représente un 43 % du PIB américain et un 56 % de la masse salariale[2131], ce qui lui permet d'introduire face à une « théorie du travail de la valeur »[2132], une « théorie de la valeur du savoir »[2133]. « L'information » devient ainsi le centre d'une activité industrielle qui acquiert une valeur dans la transmission que l'on doit mesurer[2134] : elle devient (comme dans les propositions de Schultz ou de Becker) un problème de prévoir à quoi doit ressembler la formation future par rapport à la capacité de transmission, ou, disons, d'une synchronisation ou actualisation constante comme moyen d'étendre la *productivité.*[2135]

En somme, *l'information*, dans sa projection sociétale comme « quantité », s'intègre comme dimension pour penser la *guerre possible*, la capacité industrielle ou la production de biens. La *société de l'information* inaugure ainsi (en faisant de l'information et connaissance [knowledge] des quantités) une « économie » et donc, un champ de lutte nouveau.[2136]

[2130] Même s'il ne le formule pas de cette manière.

[2131] *Ibidem*, p.55

[2132] « Labor theory of value » dans les mots de Machlup.

[2133] « Knowledge theory of value ».

[2134] Ainsi dit Machlup (cité par Rodríguez) : « (…) informer est une activité par laquelle la connaissance est transmise ; savoir serait le résultat d'avoir été informé. L'information, en tant qu'acte d'informer, consiste à produire un état de connaissance dans l'esprit de quelqu'un et (…) est identique à la "connaissance" au sens de ce qui est connu. Par conséquent, la différence ne réside pas dans les termes lorsqu'ils se réfèrent à ce qui est connu ou à ce dont on est informé ; elle réside uniquement dans les termes lorsqu'ils doivent se référer respectivement à l'acte d'informer et à l'état de connaissance. » *PC*, p.146.

[2135] Comme souligne Mattelart à propos de l'auteur en introduisant l'obsession informationnelle de notre société : « Ce qui frappe, c'est la modestie avec laquelle il énonce les objectifs pratiques de sa recherche : fournir une base de réflexion pour la réforme des systèmes de formation. Car un des axes importants de son étude est de mesurer la productivité de ces derniers. Pas la moindre trace de prophétisme sur l'avènement d'une nouvelle société du savoir. Tout autre est le contexte intellectuel et politique dans la décennie suivante. La question de la mesure de l'information devient partie prenante du débat sur "l'âge de l'information" et l'avènement de la "société de l'information". » *Histoire de la société d'information*, *op cit.*, p.37.

[2136] Comme dit Mattelart, cette économie : « (…) nous oblige à penser la connaissance en termes de formation, c'est-à-dire de mise en forme, et ce n'est pas un hasard si Machlup parle abondamment de l'éducation, car il s'agit de processus de formation. On pourrait dire ceci : l'invention de l'in-formation, des processus universels de mise en forme présuppose la réformation de tout ce qui forme et façonne. Le fait que Machlup se plonge dans ces complexités ontologiques lorsqu'il tente de démontrer le poids de la connaissance dans le PIB américain montre bien à quel point la "révolution de l'information" implique une construction conceptuelle de systèmes de définitions qui feront de l'information elle-même une réalité palpable à tous les niveaux. » Cité dans *PC*, p.147.

Quels sont les effets de cette entrée de *l'information* dans la *société*, parrainée par un pouvoir qui cherche à maximiser sa transmission pour la rendre plus *productive* ?

Premièrement, l'ouverture à *l'information* se projette, comme nous l'avons vu, sur un ensemble de nouvelles « ressources » dont elle peut être extraite. Mais, aussi, au niveau politique, la figure d'une « agora informationnelle »[2137] s'apparente davantage à une à un espace d'échange de marchandises qui définit un *marché du consensus*, marqué, plus que par des luttes, par les mécanismes de négociation et de régulation qui projettent la régulation sur la *consommation*.[2138] et, pour le marketing ou l'interactionnisme, sur des *identités* produites/gérées. Deuxièmement, cette ouverture vers *l'information* comme *valeur* qui coïncide avec la *société*, distribue de manière transversale ce que la *théorie de l'information*[2139] ouvre aux propriétés de ces « formes d'organisation » qui sont désormais lues à travers son *ontologie*. En effet, si la société doit rester *en réseau* ou *communiqué* le principe devient « la société ou la vie » parce qu'il ne faut pas arrêter cette particulière système productive : toute entrave à la circulation est pernicieuse, car un système non homéostatique devient entropique « perd » de l'information. L*'information* et sa valeur découlent du maintien de sa circulation et donc du maintien de systèmes qui, comme dans l'analogie avec la *vie*, peuvent subsister dans le temps.

Si le problème de la « vie » ou de la génération de quelque chose de semblable à la vie (à la *survie efficace*) est donc de générer des mécanismes de régulation dans la société, sa répercussion sur ce qui existe déjà, c'est-à-dire sur le système du capital, devient donc un problème de circulation de l'information et de rupture des cadres qui conduisent à la stase.

Nous revenons au problème de Lippmann, projeté maintenant sur *l'agora informationnelle* formalisée et nous arrivons ainsi, par ce proposition, au dernier axe dérivé de *l'ontologie de l'information et de la communication* : à *l'organisation*, un axe

---

[2137] Ce terme, répété dans les discours louant le monde connecté, a été introduit avec dérision et ironie par Mattelart (pour contraster précisément avec la notion classique *d'agora*) : « À chaque génération technique, le discours salvateur sur la promesse de concorde universelle, de démocratie décentralisée, de justice sociale et de prospérité générale reconduira le mythe des retrouvailles avec l'agora des cités de l'Attique ». *Histoire de la société de l'information*, p.102.

[2138] Dans les mots de Rodríguez : « ces changements dans la structure sociale et économique, traduits en termes politiques, signifient que la lutte principale dans les sociétés post-industrielles ne sera pas entre l'industrie et les syndicats, mais entre les technocrates et les consommateurs. » *PC,* p 78.

[2139] Que, rappelons-le, a été énoncée pour la première fois en rejetant sa psychologisation et son application aux échanges en langues naturelles.

qui justifie, comme nous l'avons vu par rapport au *management*, presque dans un niveau théologique, le rôle de l'*information* et *communication* dans la civilisation.

2.3.4 (Auto)organisation et système

Le cortex cérébral de l'organisme vivant, la fourmilière en tant que société fonctionnelle et le système économique humain se distinguaient à la fois par leur importance pratique et par le fait qu'ils ne pouvaient pas être étudiés avec les anciennes méthodes. C'est ainsi qu'aujourd'hui, nous voyons des psychoses non traitées, des sociétés en déclin et des systèmes économiques chancelants, le scientifique ne pouvant guère faire plus que d'apprécier toute la complexité du sujet qu'il étudie. Mais aujourd'hui, la science fait également les premiers pas vers l'étude de la « complexité » en tant que sujet à part entière[2140]

Pour conclure cette analyse des « axes » présentés par Rodriguez, nous pouvons revenir à un dernière élément déjà présenté : *l'organisation*. Comme nous avons vu dans la première partie, le présent peut être compris comme le règne d'un mouvement *panorganisationnel* : depuis le début du 20e siècle avec Taylor, la *théorie de l'organisation* se serait formalisée selon une extension qui fait de chaque objets du monde, l'élément d'un plan supérieur de « l'organisable ».

Mais, indépendamment de cette présentation liée à l'ingénierie et la gestion, il est intéressant de noter que le problème de *l'organisation interne* des *êtres vivants*, des *automates*, des *machines à penser* ou de la *société* est passé aussi au centre de l'attention dans des développements scientifiques. En effet, à partir d'une filiation directe entre biologie, sciences cognitives et la *cybernétique*, il surgit toute une branche du savoir centré sur l'état « d'organisation » interne de certains êtres computationnels ou informationnels, centré sur sa capacité de *s'auto-organiser* (ou autocréer) et, finalement, centré sur sa compréhension comme des « systèmes complexes » dans une « région » que, comme dit Rodriguez ou Le Roux, bien que proche de certains points de vue du *structuralisme*, formalise un autre type de « structures » marqués par la *rétro-alimentation* et, éventuellement, par la *théorie du contrôle* et ses lois, ce qui approche les nouvelles théories, dans certaines versions, à uni système proche de Hayek et son « cosmos-marché ».

Organisation et auto-organisation

Nous ne sommes pas des choses qui perdurent, mais des modèles qui se perpétuent[2141]

[2140] Ross Ashby, *An introduction to cybernetics*. Londres : Chapman and Hall, 1957, p.5

[2141] « We are not the stuff that abides, but patterns that perpetuate themselves ». Wiener, *The human use of human beings*, *op cit*, p.52.

Comme nous l'avons vu, le concept *d'organisation* recoupe plusieurs domaines, mais dans le sens qui trace Rodríguez (Lafontaine et Dupuy), il renvoie, en ce qui les systèmes d'information, à un problème concret : comment créer un réseau capable d'imiter le cerveau en traitant différent *inputs* et en persistant fonctionnel dans sa *structure* interne. Ce problème, surgit, dans sa phase initiale comme un problème algorithmique et mécanique, comme problème de créer des machines pour transformer en résultats ou représentations des *inputs* (à travers un algorithme, même si sujet à la probabilité) : par exemple, pour « représenter » dans l'état interne [state of mind] d'une machine une image comme le fait l'œil et le cerveau[2142]. Compris comme ce qui se passe dans les architectures informationnelles « l'organisation » est ainsi, comme dit Rodriguez, « une forme d'ordre correspondant à un certain type d'êtres formels et mathématiques qui habitent l'ontologie particulière de l'information ».[2143] En somme, l'étude de *l'organisation*[2144], c'est l'étude de certaines règles ou structures des réseaux, des *programmes* « incarnés » [embodied] dans certains machines ou organismes ou, l'on pourrait dire, des modèles ou algorithmes qui, justement, « organisent » des « états possibles » à partir des *inputs*.

Néanmoins, cette conception de *l'organisation* est encore très générale, et pour comprendre, avec Rodriguez, un saut par rapport aux machines capables de « penser » de manière calculable et de « se représenter » le monde à partir de ses calculs, il faut introduire un deuxième moment : la théorisation des entités *autoorganisés* et d'une unité abstraite, un « système » qui indépendamment de son *milieu* ou sa structure « originale »,

---

[2142] L'exemple le plus connu, cité par tous les auteurs que nous avons analysés, est le perceptron à « neurones artificiels », conçu par Warren McCuloch et Walter Pitts en 1943 et construit (en tant que machine spécifique) par Frank Rosenbluth. Le perceptron est un « œil mécanique » qui, contrairement à un appareil photo qui numérise une image : il « voit et apprend à voir » selon des « neurones computationnels ». Nous pouvons résumer le *Perceptron* avec un exemple simple. C'est un « œil » dont le but est de reconnaître un objet ou une certaine caractéristique d'un objet. L'œil est composé de 3 niveaux, un premier avec des capteurs, un deuxième avec des « neurones » qui traitent les données de ces capteurs et répondent « oui » ou « non » (s'il s'agit ou non de l'objet à reconnaître) selon différents critères et un troisième niveau qui calcule à partir du deuxième niveau (à partir des résultats des neurones qui traitent ce que les premiers « voient ») si l'objet est ou non ce que l'on cherche. Enfin, si le perceptron répond correctement, un opérateur peut ajuster les neurones du dernier niveau pour tester si la réponse est correcte et ainsi perfectionner la machine. La machine apprend, bien que cet apprentissage dépende des ajustements de l'opérateur (il s'agit d'une machine à apprentissage assisté). *Cf.* Frank Rosenblatt, « The perceptron: a probabilistic model for information storage and organization in the brain », 1958. Disponible en ligne.

[2143] *PC*, p.312.

[2144] Varela et Maturana définissent l'organisation comme « les relations qui déterminent, dans l'espace où elles sont définies, la dynamique des interactions et des transformations des composants et donc, les états possibles du système, constituent l'organisation de la machine. ». La structure désigne les éléments spécifiques d'un système (matériaux) tandis que l'organisation désigne, selon une autre définition « les relations qui font du système ce qu'il est ». Le modèle consistant à se focaliser sur la « structure » du mécanisme ouvre donc à la réflexion sur son organisation à partir de cette séparation qui fait le « système » et qui lui donne ensuite son identité fonctionnelle par « l'organisation » séparée de la « structure ». *Op cit*, p.67.

sur la base d'un *contrôle adaptative* (en somme, par *rétroaction* et *intégration du « bruit »*) est capable de générer son propre *programme*, d'arranger sa propre logique et de changer sa propre *organisation* en restant néanmoins une « unité »[2145].

Qu'est-ce que *l'auto-organisation* de ce point de vue ?

D'abord, en termes physiques, un processus *autoorganisé* peut être défini comme une série d'interactions *complexes*[2146] que, à partir d'un *réseau*, fait émerger une propriété « simple » (c'est-à-dire, visible par un observateur extérieur). Cette propriété ou structure macroscopique n'est pas prévisible à partir de règles qui régissent les éléments « inferieurs », les parties du réseau produisent une caractéristique « globale » qui les excède[2147]. L*'auto-organisation* en tant que *processus* concerne ainsi des « êtres » qui se maintient « visibles » au moins pendant un certain temps, parce qu'une contraindre globale invariante s'impose malgré des variations au niveau local. Pour poser des exemples : les taches solaires ou tornades conservent une forme malgré des variations énergétiques et ne se désintègrent pas pendant un certain temps. Mais, si dans ces systèmes l'émergence dépend de divers facteurs « externes », il y a aussi des mécanismes que, du fait de leur *structure interne* réagissent de manière variable selon ses lois en produisant divers états émergents d'équilibre dans le temps à partir de très peu de règles. Par exemple, nous pouvons penser au « jeu de la vie », un automate cellulaire inventé par John H. Conway : à partir d'un ensemble de règles simples, un groupe de cellules (dont la seule propriété est d'être vivantes ou mortes[2148]) interagit (selon des règles) avec les cellules voisines et la particularité est qu'au fil du temps, à partir d'un patron initial, l'automate produit des formes stables (les cellules produisent d'autres *patrons*) ou même dynamiques (ces formes se déplacent selon des patrons homogènes) qui ne sont pas prévisibles même si nous connaissons les « lois » du « jeu de la vie »[2149]. Cette compréhension de l'Autorganisation, disons, « faible », lue dans ce sens très simple peut

---

[2145] C'est la définition minimale du système pour Maturana et Varela : « Tout ensemble signifiable de composants qui sont spécifiés comme constituant une unité ». *Op cit*. p.137.

[2146] *Complexe* dans le sens où les propriétés des parties génèrent une propriété émergente dans leur interaction.

[2147] Dans les mots d'Alvaro Moreno qui rend compte du concept : « (…) les processus auto-organisateurs se caractérisent par une émergence qui serait le résultat de faits se produisant à un niveau où un grand nombre d'éléments interagissent localement et où, du fait de ces interactions, une propriété "globale" se constituerait non linéairement pour certaines valeurs paramétriques, propriété qui se manifesterait comme un pattern macroscopique. Ce pattern est interprétable en tant qu'expression "simplifiée" et "émergente" des interactions au niveau microscopique. » Alvaro Moreno. « Auto-organisation, autonomie et identité », Revue internationale de philosophie, vol. 228, no. 2, 2004, pp. 135-150. Disponible en ligne dans *Cairn*.

[2148] C'est-à-dire, des états discrets, « numériques ».

[2149] Nous pouvons « jouer » ce jeu ici : https://playgameoflife.com/

être comprise comme une propriété émergente de certains types de structures qui se produisent dans certains types de réseaux, à la fois dans la « nature » ou, artificiellement, comme nous l'avons vu avec le « jeu de la vie ».

Deuxièmement, *l'auto-organisation* proprement dite peut d'être comprise comme une propriété des êtres plus complexes qui les amène à se différencier de l'environnement, de se maintenir séparée et de se reproduire[2150]. Ce type *d'auto-organisation*, dérive d'un réseau qui se maintient dans certains états, mais qui conserve un « ordre » en interagissant avec l'extérieur et même, comme dans les cas des êtres vivants, en lui modifiant ou se modifiant. En bref, c'est un processus d'autocréation constant qui se situe à l'intérieur, mais, face à un extérieur qui s'intègre[2151], par opposition à *l'organisation* comme le problème initial que nous avons vu, où la machine « traite l'information » mais ne modifie pas sa propre structure.[2152] En ce qui concerne ce type *d'auto-organisation*, le phénomène est ainsi soumis au hasard : les phénomènes de l'ordre se produit « à partir du bruit » mais dérive en un ordre qui devient et, il y a ainsi, certains êtres qu'il n'est pas possible de prévoir comment ils changeront, ni même, si l'état *d'organisation interne* sera maintenu dans le temps. Et, c'est se particulière type d'organismes ou de systèmes que l'on suppose possèderont un statut particulière dans la théorie, ce qui nous ramène à un nouveau niveau du problème : celui de *l'organisation* soumise à la conception ou la reconnaissance de *systèmes auto-organisateurs*.

Modélisation et systèmes

Pour conclure l'analyse de cette dernière « région » du *savoir*, on peut, comme pour les axes précédents, revenir sur les « modèles » qu'elle produit dans son interprétation par des sciences que, loin des automates ou des êtres vivants, traitent du « social », compris maintenant à partir de *l'auto-organisation*. Comme nous l'avons dit, certains organismes ou systèmes s'*autoorganisent* et créent leur propre « logique » de

---

[2150] Selon les mots de Rodríguez : *l'auto-organisation* concerne « la possibilité pour toute entité de désigner un intérieur et un extérieur de son existence ». *PC,* p.145.

[2151] Le premier comme le second exemple sont analogues à ce que nous avons vu au chapitre 3 de la première partie à propos de Simondon : ce sont des phénomènes qui correspondent à la *résonance* et à la *modulation* propre aux êtres vivants.

[2152] Ceci est une des définitions *d'autopoïèse* de Maturana pour qui il s'agit « (…) d'un processus qui se produit comme une unité discrète et singulière à la suite de l'opération, et dans l'opération, des différents types de molécules qui le composent, dans un jeu d'interactions et de relations de voisinage qui le spécifient et le réalisent comme un réseau fermé de changements et de synthèses moléculaires qui produisent les mêmes types de molécules qui le constituent, configurant une dynamique qui spécifie en même temps à chaque instant ses frontières et son extension. » Maturana, H et Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Lumen, (1994) [1973]

persistance dans laquelle intervient « un dehors » et un « désordre » ou « bruit » qui s'introduit comme une *différence incorporé*. Ces *modèles* sont en relation constante avec d'autres *systèmes* et le problème est en partie de reconnaître ses caractéristiques formelles, face à l'extérieur qui entre dans l'organisme ou, même, à la coupure que l'œil du chercheur fait en identifiant des « unités ». C'est ainsi que la notion de *système* encadre *l'organisation* et ses formes en tant que problème, précisément en introduisant différents types de systèmes (ouverts, fermés, autoorganisateurs, vivantes, etc.) et un particulière type des *systèmes* où la « complexité » (le problème de l'interaction de divers sous-systèmes à l'intérieur d'autres systèmes) dérive des connexions.

Le problème de la *rétroaction* ne devient plus un problème de stabilisation simple par des *structures et paramètres a priori*, comme le design d'un mécanisme, mais de comment se produit une déstabilisation qui pourrait être, sur un autre regard, une partie du *système* : la *complexité* ouvre à la réflexion sur d'autres ordres dans le « désordre » et même au problème du regard sur l'ordre quand on ne reconnaît pas que « l'erreur » peut provenir d'une fermeture sur le problème de *l'organisation*[2153]. Et, c'est cette instabilité problématique qui nous permet de voir deux dérivations du concept de « système », l'une locale et quelque peu *sui generis*, éloignée de sa formalisation (liée au *management*) présentée par Dupuy selon la lecture de Hayek.

D'abord, la première notion de *système* peut être lue comme un problème de *design* des systèmes stables ou des systèmes de simulation ou modélisation des systèmes complexes tels que l'économie ou la société. Les cas les plus connus sont les approches des sociologiques, psychologiques et communicationnelles[2154], mais, celui qui nous intéresse en particulier, est relatif au *management* cybernétique. Le « modèle de système viable »[2155] développé par Stafford Beer[2156] et puis récupéré par *l'accelerationisme*[2157]

[2153] Comme dit Rodriguez : « Si, dans une certaine mesure, l'organisation est la réponse à la question de "l'état interne", et peut donc délimiter à travers les dispersions épistémiques l'idée d'une "fermeture opérationnelle", le système conçoit l'organisation comme l'extérieur de cet état et l'ouverture de cette fermeture. Si l'information est une notion qui concentre une problématique ontologique sur les déterminations ultimes de la vie et de la société, le système se place au même niveau pour postuler une autre résolution de cette même problématique. Si la communication fait allusion au processus d'interaction entre les êtres humains, le système la transfère à un autre niveau de composition, un niveau impersonnel. » *PC*, p.312.

[2154] Bateson, Parsons, Bertalanffy ou, dans le domaine de la communication, Luhman.

[2155] Dont le dessin ouvre cette thèse.

[2156] Selon Beer, Wiener le considérait comme « le père de la cybernétique de gestion ». Eden Medina, *op cit*. p.47.

[2157] Williams et Srineck considèrent le projet de Beer comme un exemple du système futur car « il fusionne des technologies cybernétiques avancées, une modélisation économique sophistiquée et une plate-forme démocratique instanciée dans l'infrastructure technologique elle-même. » *Op cit*, p.14. Comme le souligne Medina dans son application, le système Beer a produit un nouveau type de « démocratie formelle » basée sur la communication, qui,

(n'oublions pas que pour Taylor, avant ces théorisations complexes, le *système* est l'avenir[2158]), selon une compréhension personnelle de développements de la *deuxième cybernétique*, est un exemple. L'obsession de Beer, plutôt que le vieux problème de Taylor de la « bonne manière », en termes cybernétiques, est un problème d'équifinalité pour survivre à long terme appliqué à l'entreprise et l'Etat. Sa machine de gestion conçue pour le gouvernement d'Allende, probabiliste, cherche à comprendre certains problèmes selon le modèle de la « boîte noire », en cherchant comment les *contrôler*[2159] et pas forcément comment les formaliser de manière déterministe.[2160] En d'autres termes, en s'appuyant sur Von Foerster (et donc sur l'importance de la *structure ouverte* plutôt que de la *capacité de calcul*), le projet SYNCO créé par Beer au Chili a conçu une série de télétypes connectée à des ordinateurs capables de modéliser les futurs des chaînes d'approvisionnement, d'ordonner dynamiquement la division du travail, mais, aussi, de compter, par le biais de jauges du « plaisir-douleur », la « satisfaction des travailleurs »[2161]. En somme, si la machinerie était finalement beaucoup plus basique que le design[2162], ce recours à une *modélisation* du *système*, propre à une utopie « cyber-socialiste » de la planification, retrouvait la notion de *complexité* dans son sens le plus élémentaire : concevoir un *système* qui n'a pas besoin de données infinies, mais, qui se corrige en fonction d'un modèle probabiliste. Cette notion de « système » est évidemment très éloignée de ses théorisations les plus élégantes, mais elle incarne, par sa précarité même, le rêve théorique de concevoir réellement une utopie future à partir de la *formalisation des systèmes* et ses lois.

---

dans la pratique, a eu pour effet d'accroître le malaise des secteurs ouvriers moins productifs mais autogérés : la « satisfaction », devenue une composante informationnelle et mesurable, a supplanté le dialogue et la négociation sui generis, caractéristiques des processus lents d'une organisation non formalisée.

[2158] « In the past the man has been first; in the future the system must be first. » *Op cit*, p.2. Cette phrase est aussi relevée par Scavino, *op cit*. p.268.

[2159] D'après Ross Ashby, le contrôle découle du système et ne peut jamais être un contrôle total. Ashby y fait référence dans son introduction à la cybernétique, en écartant curieusement, comme dans l'analyse de Chapoutot, l'idée d'un « contrôle total de l'État » par Hitler. Dans ces mots : « Ainsi, de combien un dictateur peut-il contrôler un pays ? On dit souvent que le contrôle d'Hitler sur l'Allemagne était total. En ce qui concerne son pouvoir de régulation, la loi dit que son contrôle se limitait à une puissance humaine, et pas plus. (L'avenir nous dira si cette affirmation est vraie ; pour l'instant, sa principale vertu est d'être exacte et intransigeante). Ainsi, la loi, bien que banale dans les cas simples, peut donner de véritables indications dans les cas beaucoup trop complexes pour être traités par l'intuition spontanée » *Op cit*, p.213.

[2160] Pour reprendre les mots de Beer cités par Medina : « Il n'est pas nécessaire d'ouvrir la boîte noire pour comprendre les natures de ses fonctions ou pour avoir une notion des comportements possibles du sous-système ». *Op cit*. p.61.

[2161] Comme le souligne Medina, concrètement, ce « degré de liberté » n'a jamais vu le jour, le système de Beer ressemblant finalement à un taylorisme plus doux qui rationalisait davantage les temps de travail afin de transmettre des données au système. *Op cit*. p.206.

[2162] Cela était, finalement, un système de communication qui centralisait les données de production, courant aujourd'hui.

Puis, dans un sens plus extensif, comme le souligne Dupuy, la *théorie des systèmes* et sa *modélisation*, proche des « neurones », sont devenues un problème de formalisation d'une « complexité » économique, selon un modèle que, comme le cerveaux[2163], se dit *immanente*, mais qui définit une transcendance du *fonctionnel* dans cette *immanence*. En effet, la proposition sur la stabilisation de certains types de *structures* va dériver dans des *modèles* d'une « auto-organisation » qui crée les lois de son *fonctionnement*, mais, plutôt que le problème de trouver des règles la « complexité », elle peut être identifié à la « main invisible » maintenant devenu *organisation*. Autrement dit, d'une théorie issue de la conception de mécanismes de stabilisation, nous arrivons à un concept d'un ordre « naturel » puisque, la « complexité » du système, outre son aspect descriptif, inclut un ordre d'arrivée *téléonomique*.

Dupuy identifie donc les effets de cette « pensée sur l'ordre spontanée » (plus que chez Bertalanffy, ou Luhman[2164]) chez Hayek[2165] : si les théoriciens appliquent cette théorie des *systèmes complexes* et auto-organisés selon un schéma qui va du juridique au social, en passant par le communicationnel ou l'économique, dans une relation mutuelle capable de produire des différences, le modèle de Hayek est plus simple dans sa présentation[2166] S'il n'y a pas de sujets, dit Dupuy, il n'y a pas d'hommes et il n'y a pas

[2163] Comme indique Camarillo Quesada, Hayek, dans ces études de psychiatrie : « (…) à partir de quelques livres de neuropsychologie — il évoque l'œuvre de Ernst Mach — élabore une théorie neuronale "connexionniste" du psychisme : les stimuli externes et internes déclenchent des impulsions qui renforcent ou affaiblissent les connexions entre les cellules nerveuses, en fonction de leur fréquence dans la vie de l'individu — et de l'espèce qui les a transmis à travers son passé évolutif —. Et la conscience, considérée comme un appareil de classification, émerge lorsque plusieurs impulsions suivent des connexions globales différentes mais partialement partagées et deviennent ainsi l'objet d'un traitement plus poussé. C'est, autrement dit, la formation des classes, et des classes de classes, dont l'ensemble constitue la conscience. Cette classification, changeante et toujours alimentée par des impulsions nouvelles, détermine les sensations futures et en est déterminée. Elle est le système qui permet à l'individu de se repérer dans son environnement et d'y agir. » Camarillo Quesada, J. A. (2022). « Peupler et coordonner. Une ontologie du présent à la lumière de l'anthropologie appliquée au Mexique. » *Op cit*, p.338.

[2164] Comme dit Dupuy : « pour Hayek, l'ordre social spontané' constitue un troisième type d'ordre, à côté de l'ordre naturel et de l'ordre artificiel. C'est une émergence, un effet de composition, un effet de système. Le "système" n'est évidemment pas un sujet doué de conscience et de volonté. Le savoir qu'il mobilise est irréductiblement distribué sur l'ensemble de ses éléments constitutifs, il ne saurait être synthétisé en un lieu qui serait celui du "savoir absolu" du système sur lui-même. Ce savoir collectif est porté par l'ordre social en tant qu'il est le "produit de l'action des hommes, mais non de leurs desseins", et n'est récapitulable par aucune conscience individuelle. C'est un savoir sans sujet II s'incarne dans des normes, des règles, des conventions, des institutions, 1esquelles s'incorporent dans les esprits individuels sous la forme de schèmes abstraits. Comme l'écrit Hayek : "L'esprit ne fabrique point tant des règles qu'il ne se compose de règles pour l'action […]. Nous avons à notre service une si riche expérience, non parce que nous possédons cette expérience, mais parce que, sans que nous le sachions, elle s'est incorporée dans les schémas de pensée qui nous conduisent" ». *Op. cit*. p.116.

[2165] Le transit de cette « idée » e va dans les deux double sens, Frank Rosenblatt (théoricien connexionniste) remercie Hayek comme le souligne Dupuy.

[2166] Dans ces mots : « Le meilleur modèle, et le plus simple, du comportement du marché, c'est le comportement du marché lui-même. L'information que le marché mobilise et met au service de ceux qui se laissent porter par sa dynamique n'est pas' compressible. Nul, donc, ne peut s'en dire le détenteur ni prétendre commander aux "forces aveugles du processus social" aveugle, mais bénéfique » *Op. cit*. p.104.

de réalité en dehors d'une *modélisation* qui doit coïncider avec un « objet modèle » qui existe déjà : le marché. Autrement dit, nous avions déjà un espace d'échanges qui fonctionne tout seul et s'autoorganise et c'est ainsi que cette approche conduit à une reformulation d'une « économie » qui s'émancipe (*via* la révolution marginaliste) de l'homme.

Comme indique Andres Camarilla Quesada :

> Entre un marché entendu principalement comme système d'information et un homme entendu principalement en tant qu'un ordre sensoriel réagissant aux signes de l'environnement, il y a une nouvelle anthropologie économique qui n'est plus débitrice d'une quelconque abstraction restreinte à certains hommes — le commerçant ou l'entrepreneur, selon von Mises — ni à certaines cultures, car on a tous à évoluer dans un environnement changeant. (…) Des deux côtés de la frontière physique de l'individu, nous pourrons voir se déployer deux ordres complexes de communication et de traitement des donnés : d'une part, celui de l'individu, avec les impulsions qui subissent un traitement, forment les classes et reviennent à l'extérieur comme une action sur son milieu. D'autre part, celui du marché qui, sous certaines conditions, émerge spontanément de la rencontre de nombreuses fins individuelles et, par le mécanisme de la concurrence et des prix, est capable d'absorber une quantité d'information qu'aucun bureau central de statistique ne saurait traiter.[2167]

Que pouvons-nous donc conclure de ce dernier désencrage de ce qui était autrefois des figures modernes ? Peut-on résumer tout cela en dénonçant qu'il n'y a plus de *sujet* ou qu'il n'y a plus *d'homme* face au *système* ?

D'abord, si cela semble être l'une des pistes de Dupuy dans un appel à la prudence scientifique, ou de Lafontaine, qui considère de manière plus dénonciatrice que le monde des concepts cybernétiques est « prémoderne », apolitique ou même, « animiste »[2168], peut-être que l'approche simple devrait être que le « non-sujet » de cette « philosophie de l'esprit sans sujet » ne peut pas être vu comme une donnée de notre monde. Le *sujet* lui-même est une fiction faite de mots relative aux processus et aux disputes, une fiction opératoire, un mode de devenir (un pli dans les « systèmes ») et pourtant, la « découverte » de son instabilité ou de son caractère émergent semble parfois retomber dans une négation infinie : il n'y a plus de *sujet*, seulement un *système*, « un kantisme sans sujet transcendantal »[2169]. Mais, ce type de piège enferme le non-sujet ou le non-homme dans

---

[2167] « Une ontologie du présent à la lumière de l'anthropologie appliquée au Mexique ». Université de Paris, p.339.

[2168] Dans les mots de Lafontaine, par exemple : « Considérant la biosphère comme un immense organisme cybernétique, James Lovelock soutient que le rôle de l'Homo sapiens dans l'évolution est d'améliorer et d'accroître "le champ de perception de Gaïa" par le biais des technologies de l'information. Le retour à une pensée politique prémoderne est là encore très tangible. » *Op cit*. pos. 344.

[2169] Comme nous avons dit, Dupuy reformule une phrase de Paul Ricoeur en référant à Levi Strauss qui est devenu un lieu commun « un kantisme sans sujet transcendantal ». La citation vient de Ricoeur P. « Structure et herméneutique » Seuil, 1969, p. 55.

un abîme, comme s'il n'était que la négation de ce qu'il était, sans lui inscrire dans une nouvelle dispute sur ce qu'est ce « non-homme » pourrait devenir, ce que la philosophie, par exemple celle de Nietzsche ou Deleuze, s'est chargée d'investiguer.

En somme, si l'histoire de *l'organisation* comme concept et de la *cybernétique* n'est pas l'histoire de ces dérives qui s'appuyant sur elle, il reste un soupçon dans cette envie de *modélisation* qui annule toute fiction, ou, justement, création dangereuse, face à un monde qu'il faut « lire » en coïncidant avec lui-même, comme si, par une certaine inversion, de machines à penser et de modèles qui imitent l'homme ou son système nerveux, il fallait s'inféoder aux modèles et aux machines qui en restituent « mieux » la « réalité » parce qu'elles travaillent au niveau de ce qui compte : *l'organisation*, la *communication* et *l'information*.

Conclusion du chapitre 3

> *C'est-à-dire qu'une forme-homme n'apparaît que dans des conditions très spéciales et précaires (..) Or, tout le monde dirait aujourd'hui que l'homme entre en rapport avec d'autres forces encore (le cosmos dans l'espace, les particules dans la matière, le scilicium dans la machine…) une nouvelle forme en nait, qui n'est déjà plus celle de l'homme*[2170]

Les propositions de Rodríguez sur les nouvelles « régions du savoir » *post-humain* résonnent avec notre première partie : à partir d'un chemin différent, il rend compte d'une histoire des sciences-techniques inséparables d'une histoire des « problèmes » et des « solutions » qui vont du *gouvernement* à la *mathématique*, voire, à une reprise du problème de ce que sont les êtres, de comment ils *deviennent*, quels sont leurs *puissances* et le plan temporel où sa *virtualité* se manifeste.

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons ainsi revenir aux éléments centraux des « nouvelles régions épistémiques » proposés par l'auteur, en nous concentrant, notamment, sur une corrélation qui n'est plus seulement métaphorique, mais qui se déploie comme une logique qui va des *discours* aux *objets* que l'on *gouverne*, en passant par un nouvel élément qui s'ajoute au problème de leur « forme » et de leur « matière » : l'existence « fonctionnelle » des objets selon de nouveaux axes épistémiques[2171].

Commençons par la *communication* et comment elle reformule, à partir des *sciences post-humaines* deux vieilles mots, la *société* et la *culture*, pleinement inscrites dans un plan *informationnel*.

D'abord, du *programme* et du *code* surgit une conception de la *culture* qui la projette comme un support pour penser le *système* présent comprise comme phénomène d'activation mémorielle relatif à de *programmes* parfois enfouis. Certaines versions des « études culturelles » [cultural studies] partent ainsi à la recherche de ces « programmes » selon un élan de reprogrammation : si le *code* est la chair des *programmes* actives dans la société, l'on suppose que « bien » coder cette matrice de comportements[2172] peut se

---

[2170] Deleuze, « un portrait de Foucault », entretien avec Claire Parnet, 1986. *Pourpalers*, *op cit.* p. 160.

[2171] Ce fonctionnalisme est également présent dans le structuralisme et c'est ce qui permet la transition entre une systématique structuraliste et une systématique cybernétique du point de vue de ce qui est considéré comme pertinent dans son étude. Prenons par exemple cette définition des objets avec lequel travaille le structuralisme de Barthes cité par LeRoux : « une catégorie nouvelle de l'objet, qui n'est ni le réel, ni le rationnel, mais le fonctionnel, rejoignant ainsi tout un complexe scientifique qui est en train de se créer autour des recherches sur l'information ». « L'activité structuraliste », dans *Essais critiques,* 1964 cité dans Le Roux, *op cit*, p.4.

[2172] C'est un somme une forme de *moralisme* dénoncé par plusieurs auteurs : Lafontaine, par exemple, voit dans le conservatisme qui revient dans notre époque la marque d'une hypertrophie psychologisante et sociologisante liée à cette lecture informationnelle de la culture.

réaliser par une régulation des images, des mots, des gestes. Les images parlent, mais cette approche a la particularité de ne pas les « écouter » selon une conception herméneutique, ni, non plus, selon dans la lecture du censeur classique qui « lit » et « juge » : on cherche préalablement à objectiver les signes d'un point de vue purement informationnel (pour reprendre les termes de Deleuze, il s'agit d'une manière *technocratique* de lire la *culture*). Les « sciences humaines » centrées sur la *communication* (comme dit Rodríguez, le secteur qui comprend les approches les plus « humanistes »[2173]) conservent ainsi des mots plus anciens (on parle de *culture*, des *individus*, des *communautés* ou de *société*) mais en effaçant ce qui maintenait une « obscurité » propre, justement, à son ancrage dans « l'humaine », un phénomène qui, à partir du champ épistémique, s'approche à nouveau de l'effacement de la *discipline*. En effet, les « sciences sociales » attachées à la *communication* supposent encore qu'il y a de normes provisoires[2174], mais, sans cette ancrage limitant de l'homme identifié comme une figure normative, elles le réintroduisent dans le cadre d'une *normativité* qui dévient effectivement *variable* car elle passe à être relative à un plan strictement *fonctionnel* : loin de la *discipline*, la « description » de la société s'ouvre à la plasticité de ce que nous pouvons comprendre comme une *optimisation*[2175] maintenant scientifisé dans l'étude des *programmes culturels*. Il n'est pas ainsi surprenant que certaines lectures de cette « société » se configurent, selon cette *fonctionnalisme*, par un élan préventif[2176], nourrissant une théorisation sur la manière d'intervenir dans des « systèmes culturels en retard » ou, selon une version plus banale, comme ce que les écoles de commerce

---

[2173] *PC*, p.222.

[2174] Dans ces mots : « elles deviennent des moyens au service de la communication, mais cela n'altérerait pas les dispositions du changement, car il ne s'agit plus de réaliser tel geste ou tel mouvement, d'y arriver au moyen d'un long processus comme celui de la discipline, mais de capter l'expressivité du corps et de chercher sa possible codification, sa possible programmation. La kinesthésie n'accueille pas le corps par rapport aux objets et aux dispositions spatiales : elle l'observe, le film, l'étudie en détail afin d'en extraire des informations, pas de l'énergie. » *PC*, p.239.

[2175] Encore, pour Rodríguez : « (…) proxémique et la kinésique décomposent les procédures de la discipline pour les placer à la lumière d'une autre question : comment elles s'expriment, qu'est-ce qui de cette expression est utilisable à des fins d'information et de communication.[2175] » (…) la culture est considérée comme une accumulation d'informations ordonnées selon un programme » *PC*, p.233.

[2176] Comme dit Castel : « Au même titre que, dans le religieux, s'investit tout le pouvoir que l'homme ne peut déployer dans le monde réel, le psychologique envahit et sature de nouveaux espaces libérés par le reflux du social, il fait fonction de social en mimant le statut d'une sociabilité complète lorsque les facteurs proprement sociaux échappent à la prise des acteurs. Cette interchangeabilité d'un « ordre public » (au sens où le prennent les sociologues américains comme Erving Goffman ou Richard Sennett, qui définissent le public d'ordre comme un jeu de rituels sociaux) et d'une organisation de l'existence correspondant à des mises en scène purement subjectives commence à être jouée dans les laboratoires d'expérimentation sociale que sont les groupes de rencontre et autres « institutions anormatives ». En dépit du caractère apparemment artificiel ou marginal de telles situations, la dynamique à l'origine de cette inflation du psychologique n'est pas, elle, de nature psychologique. Elle renvoie à une transformation des structures sociales. Castel, *op cit*, p.183.

appellent « communication interculturelle »[2177]. Si la *communication* était au cœur de la formation des États-nations libérales, elle s'est ainsi transformée en un champ de *savoir autonome* que d'un problème gouvernementale arrive à une manière d'être sociale : elle se transforme en une théorie des liens qui sous-tendent le visible selon un sens commun. La *communication* a ainsi fait, comme dit Rodriguez, un « saut épistémique » jusqu'à *s'ontologiser* et devenir une dimension privilégiée pour comprendre le travail des ensembles « humains » et sa la relation avec le « non humain », avec un « cosmos » où « tout communique » selon la suppression de la différence entre la « communication animale » et une « communication humaine »[2178] (rappelons, définie par l'ambiguïté, par le virage métalinguistique, par l'enchaînement dialogique infini) en laissant place au domaine ontique du *système*, d'un nid d'abeille complexe. En somme, le domaine de la *communication*, se manifeste aussi bien dans la « science » que dans les mécanismes de gouvernement ou, dans une théorie qui reformulera la question moderne « qui parle ? » (et, comment *répondre*) dans un « qui ou que communique ? » (et, comment *réagir*).

Deuxièmement, en ce qui concerne *l'information* comme *nouvelle forme de la matière*, le fait que les machines puissent assimiler des *informations* et se corriger modifie le schéma *positiviste du savoir*[2179]*,* selon un propos qui résonne dans les machines pour « l'efficacité de l'action »[2180] en faisant de la *prévoyance* le centre. En effet, si dans le schéma du « savoir pour prévoir », le *savoir* apparaît comme le fondement d'un *pouvoir* (incarné par le « pour »), les machines de Wiener ne reposent pas sur un calcul initial, mais sur une sorte de pliage : savoir, c'est déjà « savoir prévenir »[2181]. La *société de l'information* peut être ainsi lue comme le point d'arrivée de ce principe appliqué à de *technologies gouvernementales* déjà vouées à cette *prévention* : l'on doit gérer par des

---

[2177] Une technique-savoir-gris concentrée sur la manière de communiquer pour faire de bonnes affaires.

[2178] Comme nous avons vu dans le Chapitre 2 de la première partie en reprenant les propos de Benveniste.

[2179] « Savoir pour prévoir afin de pouvoir ». L'expression de Comte se trouve dans un tableau représentant le cerveau ou l'âme humaine et fait partie du quatrième entretien du *Catéchisme positiviste* (p.78). La formule est identifiée dans le tableau avec *l'esprit* qui conseille (selon une division tripartite entre Impulsion — Conseil — Exécution) ou dirige, à travers l'intellect, l'action. Cette citation, répétée dans les manuels de phrases célèbres et reprise d'innombrables fois par le management, prend de la valeur précisément en raison de l'ubiquité de son usage idéologique ou, au sein d'une nouvelle galaxie de textes, parce qu'elle est devenue une autre affirmation à part entière. Wiener fait explicitement référence à ce besoin de « surmonter Comte » dans son article de 1950 intitulé « Some Phisycal analogies in Sociology ». Dans ses mots cités dans l'avant-propos de Le Roux à l'usage humain de l'être humain (op cit) : Il est temps que nous réalisions en bref que le positivisme, ou la tentative d'Auguste Comte et de ses successeurs d'organiser la sociologie sur les bases des sciences physiques, représente aujourd'hui un point de vue sur ces sciences bien trop clairement périmée et obsolète pour servir de modèle convenable à la présente génération. » *Op cit*, p. 5.

[2180] Prenons par exemple la définition d'André Tilquin dans *Le behaviourisme* (Paris : Vrin, 1950, relevé par Lafontaine, *op cit* pos. 424.) : « La science du comportement, étude originale, qui ne se confond ni avec la physiologie ni avec la physico-chimie, est une science pratique qui cherche à prévoir. »

[2181] Comme résume Dupuy, pour la cybernétique « connaître, c'est effectuer des manipulations réglées ». *Op cit*, p.22.

machines de communication, mais d'une *communication* non volontaire et infinie. Les *machines* qui « contrôlent les mots d'ordre » adaptent, mais, pas nécessairement selon un plan spécifique (elles sont sur le plan de l'équifinalité) : ce qui devient le centre c'est une nouvelle forme de concevoir la *stabilité* comme sujette à des *manipulations réglées*, à une survie toujours en péril. C'est, justement pour cela que le *contrôle cybernétique*, dans son sens utopiste et comme dit Beer, se définie comme la technique de créer « une machine homéostatique capable de se réguler »[2182] et qui donne lieu des nouvelles utopies de l'ordre tant d'un point de vue du néolibéralisme que selon d'étranges utopies socialistes ou accélérationnistes[2183] : *l'information* comme découverte est ouverte à l'opération sur des états « probables » et c'est la tâche du *savoir* de pratiquer une ingénierie récursive pour anticiper et produire constamment la stabilité. Finalement, le caractère de la métaphore fractale de l'information qui va de l'ADN à la *société* permet un passage « transdisciplinaire » fluide entre l'étude d'un champignon et d'une ville, d'un troupeau de corbeaux et d'un parc humain : *l'information* réconcilie ainsi *vie*, *travail* et *langage* sur un même plan muet, en remplaçant, au niveau de la théorie gouvernementale, ce qui était autrefois le terrain de *l'économie politique*. *L'économie de l'information* ne se résume pas à dire que nous sommes dans une « économie de services » comme signe de l'ère post-industrielle : *l'information* est quelque chose de plus épais, car elle s'intègre dans le *tissu de la société* et fait de l'ancien politique des êtres parlantes un élément secondaire.

Finalement, le concept *d'organisation* et, en particulier *d'auto-organisation*, redéfinit l'ordre du vivant à côté de l'ordre social ou même, d'un monde avec des différences projetées sur le même plan : des « ordres » qui luttent contre la mort[2184]. Ce modèle différentiel conduit à l'annulation ontologique de toute distance entre vivant et non-vivant réunis dans une théorie des ordres pérennes[2185]. Mais, le concept d'auto-

---

[2182] Cité dans Medina. *Op cit.* p.64.

[2183] Dans les mots du *manifeste accelerationiste* qui fait explicitement l'éloge de l'expérience de Beer : « Nous pensons que tout post-capitalisme nécessitera une planification post-capitaliste. La foi placée dans l'idée qu'après une révolution, le peuple constituera spontanément un nouveau système socio-économique qui n'est pas simplement un retour au capitalisme est au mieux naïve, au pire ignorante. » *Op cit*. p.4.

[2184] Comme dit Lafontaine : « la notion d'entropie suppose en effet une représentation de l'Univers fondée essentiellement sur des différences organisationnelles. » *Op cit*. pos 512.

[2185] Comme dit Rappin « (…) si l'organisation a besoin de l'information comme l'organisme de son ADN, sous peine de disparaître par l'effet de l'entropie, c'est le management, comme ensemble des techniques de gouvernement, comme "organizing", qui assure la circulation régulée et contrôlée de l'information et permet à l'organisation de maintenir en tant qu'organisation (organization). La mission ontologique du management réside alors bien en cela : assurer le mouvement pan-organisationnel par la gestion méticuleuse de l'information (…) Ce sont les deux faces d'une même médaille » *Op cit*. p.98.

organisation cache un secret (au moins, dans ces « applications » sociales) : si quelque chose « s'auto-organise », c'est par rapport à quelque chose (à une fonction prévue, à minima, une fonction de persistance). Autrement dit, la « mort » a un nom et, en termes concrets, penser l'*auto-régulation* comme dit Lafontaine consiste « à démultiplier les variables jusqu'à celles qui sont essentielles ou indispensables »[2186]. Il y a ainsi une tendance incrusté dans la théorie et ses problèmes à la « dévariabilisation » de « ce qui compte » dans la *société*, dans l'économie ou dans l'ordre juridique : c'est le principe d'un *fonctionnalisme* qui cherche à éliminer les *variables non pertinentes* pour l'effet recherché et donc, qui encastre dans un futur défini. En somme, pour chaque *boucle de rétroaction*, il y a un *ordre* supposé dans la théorie, mais, en même temps, on peut penser que toute analogie avec une stabilité recherchée, parce que la société est toujours débordante, apparaît plutôt comme une *technologie gouvernementale* qui résume cet *ordre premier* à la nécessité d'établir des mécanismes d'ordre ou, variante plus élégante et perfide, *d'autoproduction d'ordre*.

À travers la *communication*, *l'information* et *l'organisation*, nous arrivons ainsi à nouveau *sociétés de contrôle* et, finalement, aux *machines cybernétiques*, des *machines d'information communicantes vouées à organiser* qui incarnent des logiques sociales en incluant un « bruit » contrôlable par *rétro-alimentation*. Les *machines cybernétiques* ne sont pas des *dispositifs* déterminés (*concrètes*), mais ils se présentent comme des mécanismes *d'optimisation de la différence*.

Le *rêve politique* qui semble promouvoir les théories sociales et biologiques de l'ère cybernétique n'est pas ainsi guidé par *l'efficacité normative disciplinaire*. Le *code*, projeté sur la *vie*, *l'individu*, la *société* ou la *culture*, est la seule chose qui enferme chacune de ces formes et renvoie chacune d'entre elles à quelque chose de semblable à un périmètre : tout renvoie à un processus de *décodage* de la *communication*, à un *processus de régulation*, de *transmission*, de *faire fonctionner* en respectant des règles formelles qui ne donnent pas une réponse concrète sur *quoi faire*, mais, plutôt, à un champ de probabilités sur comment maintenir le monde en *fonctionnement*.

C'est ainsi comme, par analogie, si l'on considère les conditions effectives de la réalisation de la vie humaine dans les communautés humaines, nous arriverons à d'autres ordres où la vie s'agence et se manifeste de manière cybernétique de différente manière et

[2186] *Op cit.* p.102

ce sont des ordres où la physique et la théorie mathématique de l'information offrent, comme pour la biologie, dans chacun de ces « niveaux » la possibilité d'aborder sa « structure microscopique »[2187] : si la *théorie de la communication* peut être appliquée aux machines ou à la vie dans son noyau physico-biologique, elle peut également être appliquée au corps comme agrégat, à la psychè, aux groupes, à la société, à la culture.

En somme, pour cette nouvelle *épistémè*, nous étions tous déjà des *machines cybernétiques*, des *homos communicans* ou *homo ex data* et, comme nous l'avons dit, on peut se méfier de cette proposition « scientifique » si proche des modèles économiques dominants, ne serait-ce qu'en raison d'un *principe de médiocrité épistémique* qui doute des propos de « notre époque » parce que, évidemment, elle n'est pas celle de la fin du monde.

[2187] Expression de Rodríguez, *PC*, p.218.

Conclusions de la deuxième partie

Ne serait-il pas possible d'augmenter encore l'amplification ? Si c'est le cas, n'est-il pas possible que nous puissions utiliser nos pouvoirs de régulation actuels pour former un régulateur plus développé, d'une capacité bien plus qu'humaine, qui puisse réguler les différents maux qui surviennent dans la société, qui, par rapport à nous, est un très grand système ?[2188]

Nous proposons plutôt que les problèmes qui assaillent notre planète et notre espèce nous obligent à réhabiliter la maîtrise sous une forme nouvelle et complexe ; si nous ne pouvons pas prédire le résultat précis de nos actions, nous pouvons déterminer des fourchettes probabilistes de résultats. Une nouvelle forme d'action doit être associée à cette analyse des systèmes complexes[2189]

Chaque époque a les prophètes qu'elle mérite[2190]

La proposition de Rodriguez d'une *épistémè post-moderne* est audacieuse dans un temps où prolifèrent les constats sur le fait de vivre dans une « autre époque ». Néanmoins, entre tous les « post » qu'on peut penser, elle a la valeur de donner une réponse à un malentendu relatif à la relation entre ce que l'on appelle parfois (*post)structuralisme* et *cybernétique*, en montrant un dialogue entre deux formes du « post-humain » inscrites dans une modernité qui, tendanciellement, évacue *l'homme* comme centre des « régions épistémiques » selon des traditions différentes : l'un plus proche du « système » saussurien[2191] et l'autre par la voie de *l'information* et, éventuellement, de la *modélisation cybernétique*[2192], de *la théorie du contrôle*[2193]. Dans le premier cas, *l'homme* se dissout face à des *structures* et des *transformations* qui habitent un espace « symbolique » qui fonctionne *comme la langue*, tant que dans le deuxième cas, « l'homme » devient « un patron mathématique qui se perpétue » (comme dit Wiener ou Ashby). Comme dans le titre de l'œuvre de Rodriguez, en tant *qu'information*, les « mots » (les protagonistes des *épistémès* de Foucault) passent à être

[2188] Ashby, *op cit*, p.271.

[2189] « Accelerate manifesto », *op cit*, p.16.

[2190] Anders, *L'obsolescence de l'homme*, tome I, *op cit*, p.133.

[2191] Et, donc, surgissant comme contre-savoirs par rapport aux axes modernes

[2192] Évacuant aussi, suivant la propre histoire de la science une *organisation* du type anatomique propre aux premières métaphores sur la communication ou le corps social : c'est ce qui veut illustrer la première image de la couverture de cet ouvrage de Fritz Khan composé avec celle de Beer

[2193] Comme indique Le Roux par rapport à Levi-Strauss et sa référence à la cybernétique : « la théorie du contrôle (ou du *feedback*) est centrale dans la cybernétique, qui est elle-même centrale dans les considérations de Wiener sur la société ; la référence à Wiener est centrale chez Lévi-Strauss, mais la référence à la théorie du contrôle devient négligeable dans ses propos. » *Op cit*, p.5. Le Roux souligne ainsi que, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, le structuralisme prend pour modèle une mathématisation informationnelle, mais sans passer par le point central de la cybernétique qui est précisément le concept de « feedback » et les théories du fonctionnalisme systémique.

dans les choses[2194] en abandonnant, en raison d'un certain « épuisement épistémique » de la voie *structuraliste*, le monde quelque peu obscur des ambiguïtés au profit d'un modèle probabiliste mais moins « problématique »[2195]. C'est en ce sens que *l'épistémè* que décrit Rodriguez est pleinement *post-humaine*, parce qu'il ne s'agit pas d'un mouvement *voué à faire disparaitre l'homme* : sa disparition est déjà entrée dans une sorte de « sens commun » où l'élément en litige est une discussion sur *ce qui est venu après*. C'est par ce « constat » qui se « débloquent » les mécanismes de *contrôle* et d'une science vouée à produire des régulateurs qui acquièrent un statut ontologique comme des *interfaces* et de *prothèses*, parce que, finalement, elles ne le seraient pas dans le grand plan d'une écologie informationnel. Autrement dit, le « travail » de ces machines est le travail de la nature et donc, loin des propositions d'une coexistence de l'homme et de la machine, comme chez Mumford (encore moderne et humaniste[2196]), de l'humanisme simondonien voué à intégrer la machine et l'humaine dans un même monde, ou, de Wiener (que dans son refus à la bombe surgit comme « un humaniste à contrepied »[2197]), l'on entre dans ce monde où *ce qui reste* est et la *gestion :* moins que des mots, des « circulations » pour lesquels l'homme a un rôle cosmique comme « médiateur »[2198].

Comment alors, après cette étude, comprendre le point par lequel nous avons commencé, les *machines cybernétiques* de Deleuze, étirant un passage qui désignait peut-être, simplement, les machines qui se disent, littéralement, de *contrôle* ?

[2194] Comme dit Rodriguez avec une belle expression, le monde : « (…) se referme sur le royaume absolu des signes, qui fourmillent entre les mots et les choses, libérés de l'aimantation de la figure de l'homme. » *PC*, p.124.

[2195] Dans les mots de Rodriguez dans sa conclusion : « l'expiration de l'humain n'est pas seulement liée à un épuisement épistémique (périple structuraliste), mais aussi à un nouveau coup de dé (périple cybernétique-systémique). On pourrait aussi dire que, de manière directe, la cybernétique promeuve une sorte de structuralisme "en action", qui va bien au-delà des dilemmes intellectuels des sciences humaines pour s'enraciner dans les technologies et les savoirs qui installeront un nouvel état de choses. » *PC* p.309

[2196] Rappelons la fin de *Technics and Civilization* : « Dans le développement du caractère humain, nous avons atteint un point similaire à celui que nous avons atteint dans la technique elle-même : le point où nous utilisons les développements les plus complets de la science et de la technique pour nous rapprocher une fois de plus de l'organique. Mais là encore, notre capacité à dépasser la machine repose sur notre capacité à assimiler la machine. Tant que nous n'avons pas absorbé les leçons de l'objectivité, de l'impersonnalité, de la neutralité, les leçons du domaine mécanique, nous ne pouvons pas aller plus loin dans notre développement vers l'organique le plus riche, l'humain le plus profond » Mumford, *op cit.* p.389.

[2197] L'expression est de Mattelart pour se référer à la recherche de Wiener d'une société moins destructrice ou d'un « homme nouveau » pacifiste, qui comprend sa place comme médiateur vers l'organisation et son maintien.

[2198] Rappelons que pour Wiener, l'homme est fondamentalement « un être médiateur ». Il n'est pas étrange alors que, ce qui reste dans l'immanence soit, pour une certaine théorie, toujours relationnelle et de l'ordre de la transmission : plus que des mots, des « affectes », des « passions », des « circulations ».

D'abord, comme nous l'avons vu, la *cybernétique* plus que comme une « théorie »[2199], se définie par une confiance pragmatique dans des *modèles-machines*[2200] et un *mode* de penser qui s'assimile, *in fine*, à une *ontologie (trascendante) du fonctionnel*[2201]. En effet, plus loin de son aspect d'ingénierie, la *cybernétique*, comme dit Dupuy[2202], se définie dans ces approches aux cerveaux et aux vivantes comme une *science de l'esprit*[2203] ou, comme ajoute Lafontaine, comme une *nouvelle scolastique*[2204], selon « une pensée à la fois extrêmement matérialiste et extrêmement idéaliste »[2205]. Elle se définit comme une véritable forme de « post-métaphysique » qui présuppose un « ordre premier » puisqu'elle repose sur une forme d'universalisme des *systèmes*[2206] que bien que partant d'une approche *moniste*[2207] et *immanentiste*[2208], ferme le monde en le soumettant non plus à Dieu ou à l'être, mais à *l'information* comme *là où l'être habite*[2209].

[2199] Une perspective ou des « axiomes » ou un mouvement de décrire la « nature » comme une science moderne.

[2200] Parfois concrétisés dans des machines-modèles ou dans des objets-modèles comme le marché.

[2201] On pourrait dire selon une onto-technologie : l'être apparaît par ce qui fonctionne en lui et agit en lui, au sens le plus élémentaire, comme la fonction de persister.

[2202] Rappelant Giambattista Vico.

[2203] Comme une *Scienzia nuova* selon laquelle *Verum et factum convertuntur*. L'expression est de Vico : « la vérité et les faits convergent ». *Op cit.* p.104.

[2204] Lafontaine, *Op cit*, pos 812. À cet égard Lafontaine cite un propos de Bateson : « La Summa theologica de saint Thomas d'Aquin fut l'équivalent, pour le XIIIe siècle, de nos manuels contemporains de cybernétique. » *Op cit*, pos 1002.

[2205] Les mots sont de Merlau Ponty, cité par Lafontaine. *Op cit*. Pos. 902.

[2206] Dans les mots e Dupuy « (…) le souci même d'universalité manifesté par l'intelligence artificielle permet d'interpréter sa démarche sous un tout autre éclairage : l'intelligence artificielle est une philosophie, et une philosophie de type transcendantal. Elle est à la recherche des conditions formelles de l'activité cognitive qui sont communes à tous les systèmes capables d'une telle activité, qu'il s'agisse de sujets humains, d'animaux ou de machines. Elle explore tous les modes possibles d'intelligence, au-delà de ceux que l'homme est susceptible d'exhiber. L'objet de son enquête, ce sont finalement les conditions a priori, nécessaires et suffisantes, qui tout à la fois rendent la connaissance possible et fondent l'objectivité, c'est-à-dire l'universalité, de cette connaissance. *Op cit*. p.69. Dupuy cite Derrida pour qui « tout le champ couvert par le programme sera un champ d'écriture ». Ajoute ainsi Dupuy : « À supposer même que la théorie de la cybernétique puisse se débarrasser de tous les concepts métaphysiques — même le concept d'âme, de vie, de valeur, de choix, de mémoire — qui ont servi intérieurement à opposer la machine à l'homme, elle devra conserver, jusqu'à ce que son appartenance métaphysique historique soit dénoncée, la notion d'écriture, de trace, de grammaire ou de graphème. » *Ibidem.*

[2207] Cela ne s'applique pas à tout le monde de la cybernétique ni à tous ses courants, mais cela persiste toujours comme une tendance du principe que l'information est ce qui sert de médiation entre les choses. Pour mettre quelques exemples que nous avons vus d'une approche moniste : il n'y a pas de différence entre être, apparaître ou paraître (comme dans le cas de Turing), il n'y a pas de différence entre la pensée, l'esprit ou l'intelligence et la matière ou la corporalité (comme dans le cas de Shröedinger ou de Wiener) : la seule chose qui reste comme division est « l'ordre » et « le désordre » puisque c'est la seule chose qui sépare l'information du non-être, mais cela surgit dans un continuum, ils ne sont pas d'une nature différente.

[2208] Les informations mettent à jour le naturalisme de *natura naturans*, d'où la « rénovation » que Wiener veut opérer dans le matérialisme.

[2209] Véritable *noûs* du monde. Prenons sinon la conception d'esprit pour Bateson, restitué par Lafontaine : « Pris dans son ensemble, le système d'interactions communicationnelles correspond à ce que Bateson nomme l'esprit. Conçu sur le mode de l'immanence, celui-ci n'existe que par et dans les échanges différentiels qui le constituent. À l'échelle individuelle tout comme à celle de la planète, l'esprit émane, selon ses dires, de processus informationnels non limités par des frontières matérielles » Lafontaine, *op cit*, pos. 1182

Deuxièmement, plus proches du *pouvoir*, nous pouvons penser que ce processus de formalisation résonne[2210] (selon le sens premier du mot « cybernétique ») avec des *dispositifs de gouvernement*, concrètement, sur le plan économique (à partir des développements de la « révolution marginaliste ») dans une économie qui se désancre[2211] de la *population* comme problème *vital* et de sa composante « politique ». La naissance de *l'homo oeconomicus néolibéral* se déroule dans un « système » (d'abord) compris sur un plan juridique de normes[2212], mais, qui verra cette régulation chez Hayek purement dérivé d'un *marché-cerveau* qui intègre le « désir » (forme *d'information marginaliste*) comme ce qui substitue les « besoins humains » (classiques, modernes). Comme le souligne Dupuy : « il y a une profonde communauté d'esprit entre la modélisation cybernétique et la modélisation en économie mathématique, et l'on ne s'étonne donc pas que les nombreux avatars de la première (théorie des systèmes, recherche opérationnelle, théorie du contrôle optimal, théorie de la décision, etc.) aient procuré à la seconde maints de ses outils ».[2213]

Finalement, la *cybernétique* se pense à partir *d'une éthique du moins pire*. Comme le dit Lafontaine, ses travaux centrés sur le cerveau commencent par un approche médicale, et, au niveau social, les *modèles* sont pensés comme une forme de « guérir les pathologies du monde » et prévenir le mal absolu : le totalitarisme, la guerre interne ou externe. C'est dans ce cadre, pour revenir à notre problème des temporalités, que, différent du mécanicisme d'un Dieu calculateur qui a composé les possibles pour le meilleur des mondes ou la meilleure des *simulations* (la plus stable, en reformulant Leibnitz), ce type d'approche « réparateur » ou stabilisatrice place la rétro-alimentation et la *synchronisation* comme condition de subsistance : la *cybernétique* transforme *le virtuel* en *espace paramétrique* dont la multiplicité se réconcilie avec un « dieu » régulateur *dans ce monde*, maintenant, accessible grâce à la *formalisation* et au prodige

---

[2210] Un aspect présent, mais marginal dans l'analyse de Rodriguez.

[2211] Comme nous l'avons vu d'un autre point de vue dans la partie 1.

[2212] Un système de règles ou de normes : un « rule of law ». Foucault dit ainsi de ce système, encore pas traversé par la formalisation sinon par une lecture « kantien » de la société : « L'économique ne peut être jamais considéré que comme un ensemble d'activités, et qui dit activités dit forcément activités réglées. C'est cet ensemble économico-juridique, c'est cet ensemble d'activités réglées que Eucken app elle — alors là, dans une perspective plus phénoménologique que wébérienne-le "système". Le système, qu'est-ce que c'est ? Eh bien, c'est un ensemble complexe qui comprend des processus économiques dont l'analyse proprement économique relève bien, en effet, d'une théorie pure et d'une formalisation qui peut être, par exemple, la formalisation des mécanismes de concurrence, mais ces processus économiques n'existent réellement, dans l'histoire, que dans la mesure où un cadre institutionnel et des règles positives lui ont donné ses conditions de possibilité. Voilà ce que, historiquement, veut dire cette analyse commune, enfin cette analyse d'ensemble des rapports de production. » *NB*, p.233.

[2213] *Op cit.* p.122.

technique. La machine ultime qui soignera notre monde le fait à travers d'une approximation infinie et une compréhension des systèmes dynamiques, pour la prévention totale de tout mal[2214] et le problème du présent devient ainsi pour « l'empire cybernétique »[2215], dans son versant théologique, une nouvelle justification d'un *intelligent design*[2216] qui justifie l'euphorie du marché en termes néo-libéraux comme ce qui « nous fait évoluer ». Mais, son modèle de *prévention*, selon un principe similaire à celui de Lippmann ou de tous les « anti-métaphysiciens » cybernétiques se présente avec un paradoxe qui le conduit, en évacuant tout paramètre dangereux (y compris ceux des « humanismes »[2217] ou des « architectes des utopies ») à encastrer le futur dans des boucles d'asservissement qui étendent la propre logique de la cybernétique comme force unique de salvation[2218]. C'est le « post-humanisme » qui a gagné, face aux ambiguïtés du *langage*, au *perspectivisme* et aux formes qui luttent encore contre une « modernité » spectrale sans parfois prendre en compte cette nouvelle champ d'antagonismes.

Si l'on revient au début de cette partie, la question d'un *dehors* ou d'une sortie de *l'ordre de l'humain*, de « l'union avec le silicium » et de l'explosion du langage, ne doit être ainsi vécue ni avec tristesse ni avec joie : comme affirme Deleuze, cette forme de *l'homme ou du non-homme* « ne sera pas pire que les deux précédentes ». C'est à la présente critique de juger cette question et c'est pour cela que l'analyse de la *cybernétique* devient pertinente pour ne pas se laisser éblouir par une promesse résignée, sans tomber

---

[2214] Dans les mots de Lafontaine : « La désorganisation et le chaos qui menacent la société s'apparentent au Mal augustinien de l'imperfection » *Op cit.* pos. 505

[2215] Comme propose Lafontaine.

[2216] La « théorie » chrétienne du dessein intelligent (qui a émergé aux États-Unis au début des années 1990) affirme, d'une part, que la complexité et la diversité attribuées aux êtres vivants ne peuvent s'expliquer sans l'intervention d'une intelligence extérieure qui les a conçus pour se déployer, dès la création et par ontogenèse, vers cette diversité. Bien que la version la plus grossière de l'Intelligent Design tente de justifier un créationnisme pur et simple, certains « think tanks » chrétiens, comme le *Center for Science & Culture du Discovery Institute* basé au Texas, rejettent cette vision et se présentent comme une organisation scientifique. Pour cette organisation, comme pour les autres partisans, la plupart des écrivains conservateurs américains, de la théorie du « dessein intelligent, « intelligence » semble s'affranchir du christianisme pour inaugurer sa propre veine théologique, où le langage de la science contemporaine ou des expressions telles que des *systèmes complexes*, *devenir non linéaire* ou *indétermination quantique* servent à justifier, dans les zones grises de la science, l'idée d'un monde créé à partir de lois fondamentales qui coïncident curieusement avec cette théologie..

[2217] Dans les mots de l'auteur : « Il est vrai qu'après l'horreur de la Seconde Guerre mondiale, la neutralité scientifique de la cybernétique s'avérait plus rassurante que l'humanisme, ce dernier s'étant montré impuissant à contenir les dérives totalitaires du fascisme et du nazisme. Que le caractère globalisant du modèle informationnel ait pu remettre radicalement en cause les fondements de l'humanisme moderne, voilà bien ce qui n'aurait pas manqué de surprendre Wiener lui-même. À nous maintenant de veiller à ce que son héritage n'ensevelisse pas complètement la civilisation qui l'a précédé, mais que celui-ci en conserve plutôt les soubassements essentiels afin qu'on puisse encore et toujours rester humains » *Op cit.* Pos.4153.

[2218] Dans les mots de Lafontaine : « L'empire cybernétique porte en lui les tendances totalitaires qu'historiquement il devait combattre. À force d'être trop globalisant, de tout ramener à l'information et à la complexité, de tout réduire à un code, qu'il soit linguistique ou génétique, il en vient à perdre de vue la réalité elle-même, qu'il finit par confondre avec un système modélisé. » *Ibidem*, Pos. 4131

dans le pessimisme de Lafontaine ni dans l'optimisme d'un « post-humanisme libérateur », afin de poursuivre une critique qui doit construire de nouvelles relations et de nouveaux mots pour saisir les impasses que cette nouvelle forme de la lumière aveuglante cache à cause de sa suppression d'une certaine ombre.

Conclusions de cette thèse

En partant d'une question ouverte, notre thèse a tenté de saisir la force d'un impératif qui, à travers l'analyse du « contrôle », a trouvé une déclinaison dans trois « figures ». Cette lecture nous a conduits à penser un « temps » relatif, d'abord, à sa *production* par des *dispositifs* : un « temps » qui devient « temporalités » par des forces qui agencent la relation entre *temps* et *devenir*, issu d'un *espace* relatif au *pouvoir-savoir* qui se présente comme version d'une *éternité provisoire*. En ce qui concerne la courte durée des *dispositifs* et leur *fonctionnement*, le « contrôle » révèle une structure marquée par un pilotage dynamique pour « aider la nature » et assurer la survie. Proche du *néolibéralisme* et sa fonction d'*optimisation*, ce qui passe en premier plan, est plus que *ce qui doit être* (ce que l'on devrait devenir), *ce que ne doit pas être* (et ce que l'on doit *prévenir*). De même, dans cet *espace épistémique* (résultante de l'effacement de « l'homme » comme une figure d'ancrage idéale ou limitante), le *contrôle* peut être inscrit dans un nouveau monde *d'objets du savoir* qui s'entremêlent dans un cosmos moniste selon un nouveau fond de *positivités*, compris, plus que comme un *espace historique* (où se déplient la *vie*, le *travail* et le *langage*), comme le temps aionique du jeu interrelationnel de tout ce qui existe et a existé. L'Histoire de notre monde d'un point de vue *cybernétique* est l'Histoire d'une fragmentation et d'une réunion, d'une « arrogance humaine » qui a séparé les êtres et d'une rencontre dans la *troisième forme de la matière*. La *différence* se réduit ainsi à un seul champ qui l'inclut comme condition du monde (*l'ordre* est toujours sujet à la contingence et à la combinatoire), mais le principe de *survie* et *organisation* les remet comme dérivés d'un *ordre fonctionnel* qui épuise la *différence pleine*, car elle est réinscrite dans la *nécessité* de *maintenir la stabilité*. C'est ce que nous avons identifié avec *l'optimisation*, la *prévention* et la *synchronisation* : ces « figures du temps » traduisent ce qui sur les deux plans se répète, que ce soit en termes de *mécanismes libéro-sécuritaires*, de *gestion des risques* ou d'une *communication* qui *synchronise* les *corps disponibles*, dans *ce monde total* et *immanent* d'échange *d'informations*, le seul but est de produire des êtres qui *persistent dans leur lutte contre une* « entropie ».

En somme, à partir des deux champs étudiés, ces trois figures s'étendent comme des *opérations temporelles* de ce qui serait notre temps d'existence loin d'autres figures qui ont occupé une place centrale dans le passé (*l'origine* ou le *progrès*, par exemple).

Pour conclure cette thèse, nous pouvons ainsi revenir à une définition de ces *opérations* afin de rendre compte, en passant en revue nos développements, de leur statut conceptuel.

D'abord, l'étude du *PS* nous a dirigés vers l'esquisse d'un *diagramme* comme d'articulation d'une *carte du pouvoir.* En tant que « contrôle technocratique » marqué par la production et coordination *ad hoc* « des mots d'ordre » variables, le *contrôle* se définit par la production d'un espace de *communication* que de manière *asignifiante*, transforme les corps par la création et le maintien d'une *interface*, *une structure affective d'adéquation* pour obtenir quelque chose de *ce monde et ses appareils* : un plaisir ou une tranquillité assurantielle et subjective face à la *panique*. En ce sens, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, la *cybernétique*, comprise comme une *technique-savoir* qui a pour objet l'intégration et la régulation des êtres en interaction, offre des outils théoriques pour penser, d'un point de vue épistémologique, *ce que l'on contrôle*, en donnant une théorie sur la *nouvelle chair*, sur les êtres vivants et sa *forme informationnelle*. La question n'est pas ainsi seulement l'identification des *machines cybernétiques* comme machines qui nous « manipulent », mais de constater qu'elles conforment une « ouverture ontologique » qui accompagne « l'ouverture » des *espaces de normes*. L'*espace de communication* comme *espace du contrôle*, se caractérise pour être, face à d'autres types d'espaces de *dispositifs* ou de « sociétés », marquée par un nouveau *mode d'être libre* et, au niveau *subjectivant*, par une théorie sur les « choix » en s'éloignant de *l'itération* féroce de la *formation moulante disciplinaire* et de ses « mots d'ordre » catégoriques. C'est pour cela que nous avons parlé d'une forme particulière *d'impérativité* : l'action des *espaces de communication* et de sa gestion (peu importent les objectifs) n'est pas conçue comme un *process* sur *l'être* selon son adéquation aux normes ou ses « formes » premières, mais, comme un *processus* qui interpelle dans un *ordre sans mots* selon le plan d'une nouvelle objectivité relatif aux « systèmes » et à la « découverte » de sa dimension non langagière. En somme, si l'espace *disciplinaire* était défini par des *coefficients d'enfermement* répartis à travers les différentes institutions et à une *mécanique du devenir* relative à des forces qui donnent une « forme », les *contrôlats* travaillent par la régulation de *coefficients de différenciation* qui impliquent un monde *moléculaire* où la *modulation* passe au premier plan : c'est grâce à intégrer ce qui en nous peut être « modélisée » que la *difference*, compris comme *bruit*, persiste dans le schéma de *régulation* du contingent.

Deuxièmement, notre première partie a essayé de voir comment ces *milieux* produits par les *dispositifs de communication* constituent, dans ses limites, un « cadre préventif » qui se projette dans la dimension signifiante. « Communiquer, c'est agir » surgit sous un fond de *réalisme* de ce qui est souhaitable et borne subjectivement l'action politique autour de mêmes mots : *tolérer*, *participer*, *négocier*. *L'utopie de la communication*, la première *utopie de contrôle* que nous avons vu est sur le plan de l'imagination, est proprement *corrective*. De même, la volonté médicale de « prévenir les maux du monde » de la cybernétique coïncide avec la lecture de Fisher et résonne avec le schéma *libéro-sécuritaire* d'un *néolibéralisme* où la devise « il n'y a pas d'alternative » (ou, « il faut s'adapter ») se traduit en nécessité d'*optimisation de la différence* résumée en deux impératifs : « deviens différent » (parce que le « commun non synchronisé » est perçu comme cause du désordre) et « sois *réaliste* » parce que le monde autonomisé est vécu comme destin. Troisièmement, le dernier chapitre de notre première partie a essayé de montrer comment les lignes générales des logiques de la *communication* ou *libéro-sécuritaires* fonctionnent en contrôlant les *risques* et les *dettes* comme flux qui *optimisent* en *temps réel* et remplacent l'ancienne logique du *moulage*. Ce type de *calcul* se projette dans des technologies individuelles *d'hygiène vitale*, de *rationalisation*, *d'audit* et, dans un plan plus général, à partir d'une rationalité d'entreprise correspondante à la *managérialisation de la société,* des institutions et des entreprises elles-mêmes. Cette rationalité se concorde encore avec des *utopies de* la *synchronisation*, de la *communication* et de la *prévention* : elles se matérialiser en calculs sous le nom d'une « efficacité » entendue à partir d'une « théorie » qui cherche (selon un pléonasme) à rendre pérenne le mouvement « d'organiser l'organisable ». Nous avons ainsi pensé, à partir de *l'entreprise*, l'*organisation* comme un deuxième axe épistémique, que, à côté de la *communication* et selon un fond plus général, pense le vivant et son destin comme des *formes d'organisation* projetées à de différents niveaux. À travers l'étude des formes de « gestion de soi », par exemple, nous avons vu comment cette *théorie de l'organisation* incarne des *technologies*, selon des propos que nous étendus à une *éthique* en résonance avec le *néolibéralisme* et un *impératif d'adéquation* qui suppose une *ergonomie du désir* dans la transformation du *réel* en *réalité*. Vers la fin de notre première partie, en revenant sur le problème de *l'individuation* dans les *contrôlats*, nous avons présenté comment le *contrôle* des *risques/dettes*, la *modélisation* et la *modulation* a inauguré une *économie* qui a transformé *l'existence dividuelle* de *l'homo ex data* en un *moyen de production*. L'avènement de ce monde a configuré un rapport particulier entre les *machines* marquées

par cette forme *d'exploitation* et le monde onto-technologique imaginé par la *cybernétique*, qui rend compte d'une alliance concrète entre les grandes industries et les pouvoirs gouvernementaux afin d'augmenter les profits pour les premières et d'assurer la stabilité sociale, tout en organisant une « guerre possible », nom concret ou « politique » de cette lutte contre le désordre futur. Finalement, dans la conclusion de notre première partie, nous avons tenté de dériver le problème de *l'actualisation* dans des *figures temporelles*, de manière analogue à notre lecture du chapitre 1 sur les *sociétés disciplinaires* et leur manière « d'encastrer » le *temps/devenir*. Ces figures ont été diverses : un type particulier de « vitesse » comprise comme *dromopouvoir*, la *continuité itérative* d'un temps *brisé* introduit par les nouveaux *objets temporels*, un type de *simultanéité* produite par *l'in-médiation* et la *vision* d'un « monde » *irreprésentable*. Ainsi, si nous présentons ces figures comme particulièrement pertinentes, c'est parce qu'elles résument les aspects centrales du fonctionnement de tous les éléments présentés. « Actualiser » signifie évidemment « optimiser sa différence », mais, « optimiser » signifie aussi « prévenir » par rapport au péril cosmique ou sociétal d'anéantissement et, enfin, le mot se projette comme nécessité de *s'adapter* au temps « évolutif » d'un monde *synchronisé* par la « corroboration » constante de *l'état de l'organisation*. Ce monde n'est pas ni homogène ni homogénéisant parce que le but n'est pas d'avancer vers une forme préalable, mais de persister à *fonctionner*. La *prévention*, figure proprement médicale et sécuritaire, est ainsi la force qui conduit *l'imagination politique* à s'indexer aux *dangers*, tandis que la *synchronisation* apparaît comme une façon d'éviter le plus grand danger : qu'une *suspension* surgisse.[2219]

Troisièmement, à la suite de ce première lecture du *contrôle*, la deuxième partie de notre thèse a tenté de relire ce qui a été présenté dans la première à partir de la *cybernétique*, ou plutôt de son effet dans un monde qu'elle a contribué à faire devenir « post-humain ». En partant du *savoir* et de la proposition de nouveau *a priori historiques* de Rodriguez, nous sommes arrivés aux mêmes axes que nous avions déjà abordés en termes de *dispositifs*, *d'utopies du pouvoir* ou de *mécanismes gouvernementaux*. Notre deuxième partie a ainsi parcouru ces axes pour penser certaines sciences proches des développements des cybernéticiens afin de comprendre comment ces « machines » dont parle Deleuze ne sont pas seulement des *dispositifs concrets*, mais incarnent une *logique*

[2219] Cela peut paraître abstrait, général ou même simple, mais il n'est pas difficile de retracer comment les trois figures temporelles que nous identifions avec le présent fourmillent dans les discours et les projets politiques de toutes sortes.

qui inonde toutes les « régions du savoir ». La particularité de la *cybernétique* est ainsi de se poser comme une « technique » ou une « science grise » qui nous éloigne des discours ou « régions » plus familiers des savoirs modernes, mais aussi du *structuralisme*. Et, si sa proposition peut être relativisée au niveau des détails, elle s'avère éclairante en relation avec les développements de notre première partie : le modèle cybernétique palpite dans les théorisations néolibérales ou dans le *management*, en donnant au « post-humain » ou sa variation « post-métaphysique » un caractère de résonance. Notre deuxième partie conclut ainsi, entre le rappel de l'humanisme par Mumford, l'appel paranoïaque « anti-post humain » de Lafontaine à restaurer les catégories modernes, l'appel à la « prudence » de Dupuy, ou l'acceptation d'un monde de *Cyborgs*, par une simple question : si nous vivons effectivement dans une époque « post-humaine », il convient de se demander, face à cette généralité, quelle serait la forme en litige de ce « non-humain » et ensuite, pourquoi, abandonnant la voie *structuraliste* et *l'humain spectral*, assimiler ce nouveau monde. La conclusion de notre deuxième partie est, d'une certaine manière, préliminaire d'un point de vue des recherches futures, mais, elle résonne avec l'urgence d'une autre variation de l'impératif à *s'adapter*, sur le plan théorique, à des « stratégies » dominées par la nécessité de penser « ce monde » à partir l'ombre qu'il introduit par des lumières qui fonctionnent en neutralisant d'autres post-humanismes ou même, des autres formes de la réflexion sur « l'homme » dans l'histoire.

Que pourrions-nous conclure à partir de cette recherche ?

En termes concrets, la question initiale a trouvé une réponse : « se mettre à jour » est dans notre monde *optimiser les différences*, *prévenir*, (se) *synchroniser*. Le résultat est simple, mais nous pouvons, en revenant à notre introduction, penser la projection de cette réponse en termes *d'actuel* et du *virtuel*. En effet, notre « époque », guidée plus ou moins par ces *impératifs*, apparaît comme extrêmement « actuelle » par ce but particulier de *synchronisation* qui redéfinit en termes fonctionnels ce qui caractérise un nouveau type du « même » ou de « l'autre », du réalisable ou de l'irréalisable du point de vue de la pérennité de *l'organisation* et de ses lois. La disparition d'un espace propice à la *virtualité* et, *in fine*, au *hasard*, est ainsi encastrée par ces figures : le choix dangereux et le problème que le *structuralisme* a ouvert en pensant, proche de la langue et de la littérature en termes conflictuels est fermée, laissant la place à un système qui objective la stabilité et évacue, paradoxalement, cette contingence duquel il se nourrit. Le hasard exige une certaine peur

et un certain courage, une forme de prudence et de bravoure que, loin de la *prévention*, introduit une véritable scène de décision qui précède l'articulation technologique.

Comment alors penser ce qui pourrait découler de ces simples propositions ?

Tout d'abord, une étude concrète dans l'histoire de la philosophie de ces figures temporelles et, plus spécifiquement devient nécessaire, notamment, dans ce qui aurait été la troisième partie de cette thèse : revenir sur le problème de la *puissance*, du *virtuel* et du *devenir* à partir d'une histoire de la métaphysique et sa relation avec la science.

Ensuite, au niveau de ce que l'on appelle habituellement la « philosophie politique » (comme nous l'avons dit, une expression qui est elle-même un pléonasme ou un sans issue), il serait pertinent de revenir sur des métaphores du gouvernement comme le « tisserand », le « berger » ou le « chef d'orchestre », par rapport à la *cybernétique* (comme dans la métaphore du Gorgias, cette figure plus humble du « timonier » ou du « pilote »), selon une histoire quelque peu différente de celle réalisée par Foucault et à partir de ce point de départ qui revient aujourd'hui matérialisée dans une *théorie du contrôle* qui réunit science et gouvernement.

Troisièmement, il faudrait continuer à faire une étude approfondie des conférences Macy (déjà entamée par plusieurs auteurs[2220]) portant plus que sur leurs apports à la science, sur la forme de ce « moment épistémique » et sa relation avec les *utopies d'après-guerre des cybernéticiens*. Dans cette thèse, nous avons très brièvement survolé les travaux de Stafford Beer et de Wiener, mais il reste à voir (des études existent, mais sont, encore, très récentes) la lecture européenne et soviétique de la cybernétique de ce point de vue. En quatrième lieu, pour contraster l'hypothèse de Lafontaine et Rodriguez, une voie qui s'ouvre (déjà introduite par plusieurs études que nous avons citées en introduction) est de penser le rapport de la philosophie à sa lecture de la cybernétique, en plus des paragraphes connus de Heidegger, Merleau-Ponty ou Simondon (pour introduire quelques exemples cités) ou, plus près, de Lacan, Lévi-Strauss, Derrida et Deleuze et Guattari, dans la formation hybride de ce qu'on a appelle philosophie « post-humaine » où la référence est parfois effacée par une hybridation simplifiée entre les soi-disant « poststructuralistes » et les postulats des penseurs cybernétiques.

[2220] Comme nous l'avons dit en introduction, bien souvent, à partir d'une critique du post-humanisme ou, plus souvent, d'une philosophie plus « analytique » ou l'épistémologie.

Finalement, si la proposition naissante de cette thèse est de penser comment la manière dont le *hasard* ou la *virtualité* constitue une part active du monde, loin d'un espoir combinatoire ou messianique en « ce qui viendra », il convient de réfléchir (loin des cadres familiers de *l'ordre ab chaos*) sur des formes politiques et positives d'un hasard nécessaire[2221], sur des manières de le cultiver face aux *utopies de l'ordre* : si la *synchronisation*, la *prévention* et *l'optimisation* sont des formes dominantes de penser le *temps/devenir*, une théorie affirmative et même stratégique du *hasard* peut apparaître comme ce qui nous empêchera de retomber encore et encore dans le *réalisme*, le techno-optimisme resigné ou le catastrophisme incarné par la *panique réactive* et *préventive* qui marque *notre temps*.

[2221] Cette réflexion est évidemment ancienne (de la loterie politique à la confiance surréaliste dans l'art, le hasard a incarné des objets spécifiques) et se rapproche profondément des propositions de Deleuze, mais aussi, d'un point de vue plus moderne, de la philosophie de la « natalité » et l'augmentation de la sphère publique, dans la confiance dans le foules traduits en « multitude ».

Annexes

Tableau I et II : Esquisse des *machines concrètes* et de la *machine abstraite (sociétés disciplinaires)*

Forme de l'expression (discours — dicible)	**Règlements** Echelons Hiérarchies Codes	**Substance de l'expression** Examens, pénalisations, exercices	
Positivités discursives (délinquants, étudiants, travailleurs, etc.)			
Présupposition réciproque **Espace d'individuation/subjectivation** Sujets/objets composés (prisonniers, étudiants, criminels)			**Machines concrètes** *(dispositifs/agencements biformes disciplinaires)*
Forme du contenu (Pouvoir — visible)	**Espaces concrets d'enfermement** Prison École Hôpital Caserne	**Substance du contenu** Prisonniers Étudiants Malades Soldats	

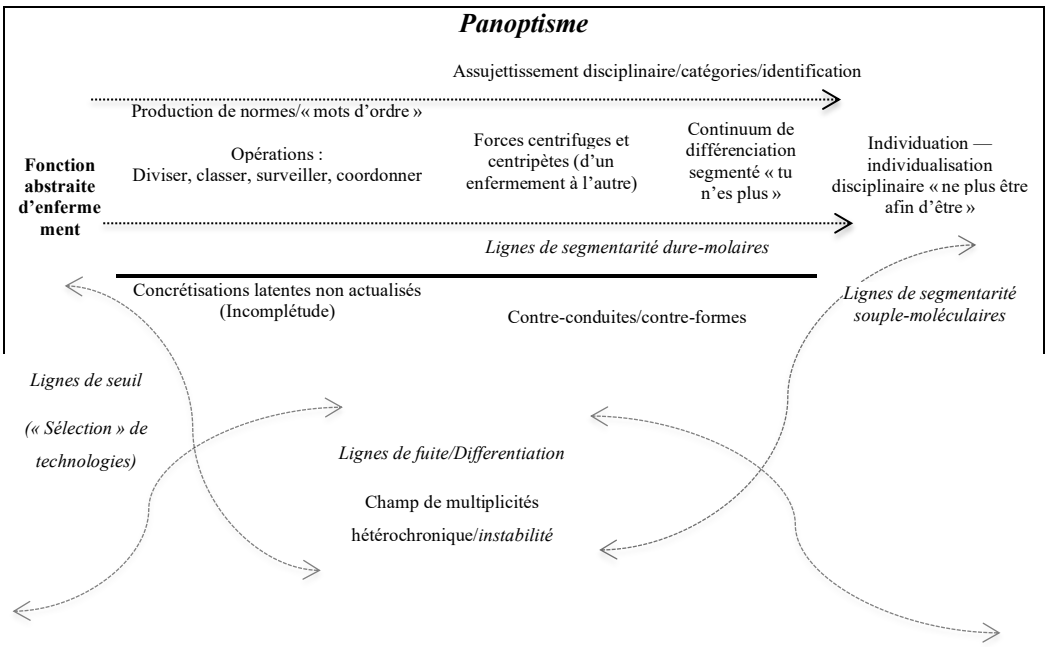


Tableau III : esquisse du *diagramme* des sociétés de *contrôle*

Rationalité communicationnelle

Théories de la communication rationnelle
–
Production des *espaces de communication/interfaces*

Technologies communicationnelles

Optimisation des systèmes de différence
Sujets dividuels « optimisables »

Rationalité concurrentielle néolibérale

Théories « systémiques » du marché, « théories de l'organisation »
–
Gestion libéro-sécuritaire de la population — management comportementaliste

Technologies libéro-sécuritaires

Tableau IV : Sociétés disciplinaires *vs* sociétés de contrôle

	Sociétés disciplinaires	Sociétés de contrôle
Dispositifs, espace-temps	Segments clos de visibilité totale (panoptisme — segments d'enfermement)	Réseaux ouverts de visibilité/action environnementale (espaces libéro-sécuritaires et de communication — continuum modulante)
	Moules (segments clos) de contention/Normation	*Modules/modulateurs* auto-deformants (contrôlats)/Normalisation
	Longue durée, perfectionnement/passages discrets entre espaces analogues	Oscillation dans une bande / « réserves ouvertes » gérés par le risque et la dette, adaptation continue
	Temps successifs et cumulatif/assemblage dans une chaîne d'espaces analogues	Temps ultra-rapide, synchronisé et continu/« temps réel » *24/7*
	Forces centrifuges et centripètes, différenciation binaire (norme/hors norme)	Forces d'adéquation correctrices/« Pilotage » de la différenciation
Fonctions/opérations – ***Machines***	(Sur)codifier, concentrer, ordonner, répartir/ *Normer*	(Dé/re) codifier, produire une *interface* (« contrôle de mots d'ordre »)/ *Optimiser la différence*
	Composer des forces synergiques, coordonner une société avec des places	Synchroniser des réseaux de concurrence, donner « accès » à l'information, multiplier la *forme-entreprise*
	Machines énergétiques (extraction et transformation d'énergie)	Machines informatiques de gestion des flux de données (risque/dette), (dé)codification/extraction/actualisation d'information, plus-value comportementale
	Équilibre des forces (ligne de montage perfectible)/économie énergétique	Métastabilité et « auto-organisation »/*économie de l'information/action*
Production de « l'homme » et du « sujet » – ***« Langage »***	Travailleur enfermé, producteur discontinu d'énergie, salarié	Sous-système « ondulatoire », producteur d'information/comportements, entrepreneur de son « revenu » et de soi
	Individu/masse Signature-représentation/reconnaissance/identité individualisante par rapport aux normes	Dividus/identifiant numérique/identité relative à la *production de demande*
	Étalon/acquittement/ Homme condamné	Devise/atermoiement/oscillation « Homme » endetté ou (re)financé
	Langage analogique et binaire, identification binaire (enfant/adulte, professeur/étudiant, etc.)	Langage numérique modulant, identification fluctuante dividuel
Conflits	Le danger passif de l'entropie Le danger actif du sabotage	Le danger passif du brouillage Le danger actif du piratage

Tableau V : Le nouvel a priori historique (traduction du tableau de Pablo M. Rodríguez)[2222]

<table>
<tr><td>Époques
Problèmes</td><td>1750 — 1850</td><td colspan="2">1850 — 1950</td><td>1950 — Aujourd'hui</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Sciences humaines
(Épistème moderne)</td><td>Travail — économie politique
Vie — Biologie
Langage — Philologie

Signes ancrés dans la représentation humaine</td><td>Région sociologique

Région psychologique

Région linguistique</td><td>Psychanalyse
Ethnologie</td><td>Formations structuralistes

Signes ancrés dans des structures</td></tr>
<tr><td>Autonomisation des signes</td><td colspan="2">Formalisation des signes</td><td>Signes devenus information</td></tr>
<tr><td>Nouvel a priori historique</td><td>Statistique
Utopies de la communication
Public</td><td colspan="2">Signal — Code
Calculabilité[2223]
Théorie mathématique de l'information (TMI)</td><td>Formations cibernetico-sistemiques</td></tr>
</table>

[2222] Traduction du tableau de *PC*, P.82.

[2223] En espagnol « computabilidad » de l'anglais « computability » : en français le mot et traduit par souvent par « calculabilité » comme dans notre thèse.

Bibliographie des œuvres référencées

Dictionnaires

Fontainier, J-M**.** (2012) *Le Lexicon. Dictionnaire trilingue français, latin, grecque.* Rennes : PUR.
Le petit Larousse (2019). Paris : Editions Larousse.
Le petit Robert (2020)**.** Paris : Dictionnaires Le Robert.
Pellegrin, P. (2007) *Dictionnaire Aristote*. Paris : Ellipses.
Stanford Encyclopedia of philosophy: https://plato.stanford.edu

Œuvres de Michel Foucault

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
---------- (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
---------- (2004) *Il faut défendre la société. Cours du collège de France. 1975-1976.* Paris : Gallimard.
---------- (2004). *Sécurité, territoire, population*. *Leçons au Collège de France 1977 -1978*. Paris : Gallimard.
---------- (2004) *Naissance de la biopolitique. Cours du collège de France. 1978-1979.* Paris : Gallimard.
---------- (2013). *La société punitive*. *Leçons au Collège de France 1972 -1973*. Paris : Seuil.
---------- (2013). *Du gouvernement des vivants*. *Leçons au Collège de France 1979 -1980*. Paris : Seuil

Articles de Michel Foucault

Foucault, M**.** (1962) « Dire et voir chez Raymond Roussel », Lettre ouverte, n° 4, été 1962, pp. 38-51 dans *DE I*, t. 10.
---------- (1962) « Un si cruel savoir », Critique, n° 182, juillet 1962, pp. 597-611, dans *DE I,* t.11.
---------- (1963) « Préface à la transgression », Critique n° 195-196 : *Hommage à G. Bataille*, août-septembre 1963, pp. 751-769 dans *DE I*, t.13.
---------- (1969) « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », Cahiers pour l'analyse, n° 9 : Généalogie des sciences, pp 9-40, dans *DE I*, t.59.
---------- (1969) « Ariane s'est pendue », Le Nouvel Observateur, no 229, 31 mars — 6 avril 1969, pp. 36-37 dans *DE I*, t. 63.
---------- (1974) « La vérité et les formes juridiques », dans *DE II*, t.139.
---------- (1977) « Pouvoir et stratégies », entretien avec Jacques Rancière, dans Les révoltes Logiques N°4, 1er trimestre. Paris : Éditions Solin, p.95.
---------- (1977) « Le jeu de Michel Foucault » », entretien avec Colas, D. Grosrichard, A. Le Gaufey, G. Livi, J. Miller, G. Miller, J. Miller J.— A. Millot, C. Wajeman, Ornicar, Bulletin périodique du champ freudien, n° 10, juillet 1977, p. 62-93 dans *DE III*, t.20.
---------- (1978) « La société disciplinaire en crise ». Conférence à l'Institut franco-japonais de Kansai, à Kyoto, le 18 avril 1978 dans *DE* III, t.23.
---------- (1979) « Le nouvel contrôle sociale » conférence au colloque « Le nouvel ordre intérieur », Université de Vincennes 22-24 Mars, 1979. Disponible sur youtube.
---------- (1979) « Inutile de se soulever ? », dans *DE* III, t.269, pp.790 — 794.
---------- (1979) « Vivre autrement le temps », dans *DE* III t.268.
---------- (1981) « Omnes et singulatim : Towards a Criticism of Political Reason » trad. P. E. Dauzat ; université de Stanford, 10 et 16 octobre 1979), in McMurrin (S.), éd., The Tanner Lectures on Human Values, t. II, Salt Lake Gty, University of Utah Press, 1981, pp. 223-254 dans *DE IV*, t.291.
---------- (1984) « Le chef mythique de la révolte d'Iran », dans *DE III,* t. 253.
---------- (1984) « Introduction à l'usage des plaisirs » dans *DE* IV t.338. pp. 578 - 579.
---------- (1984) « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *DE* IV, t.339.

Œuvres et articles sur Michel Foucault

Agamben, G. (2014) *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris : Payot, Rivages.
---------- (2006) « Théorie des dispositifs ». *Poésie*, 115, 25-33. https://doi.org/10.3917/poesi.115.0025
Balibar, E (2011). Introduction à *Ordre et temps de la philosophie de Foucault* de Sardinha, D. Paris : L'Harmattan.
Brossat, A. « Pouvoir pastoral et "vie bête" », Appareil [En ligne], 4 | 2010, mis en ligne le 27 janvier 2010, consulté le 05 juillet 2024. DOI:https://doi.org/10.4000/appareil.898
Goris, W. (2014). « L'a priori historique chez Husserl et Foucault (I) : La pertinence philosophique d'un concept directeur de l'épistémologie historique. » Philosophie, 123, 3-27. https://doi.org/10.3917/philo.123.0003
Han, B. (2003) « L'a priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques » dans Da Silva, E. (Ed.), Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie, pp. 23 – 38. Lyon : ENS Éditions.
Castro Gomez, S. (2010) *Historia de la Gubernamentalidad : Razon de estado liberalismo y neoliberalismo*. Bogotá : Pontificia Universidad Javieriana.
Halperin, H « Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality », dans Representation, Été 1998, pp. 93-120. Disponible dans : http:/ /links .j stor .org/sici ?sici =0734-6018% 28199822 %290%3 A6 3%3C9 3 %3AFF AIAT%3 E2. 0.CO%3B 2-R
Hulac, F. (2013) « Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines : jusqu'où l'histoire peut-elle être foucaldienne ? », Tracés. Revue de Sciences humaines [Online], #13 | disponible dans : http://journals.openedition.org/traces/5718 ; DOI : https://doi.org/10.4000/traces.5718
Legrand, S. (2004). Le marxisme oublié de Foucault. Actuel Marx, 36, 27-43. https://doi.org/10.3917/amx.036.0027
David-Ménard, M. (2008). « Agencements deleuziens, dispositifs foucaldiens ». Rue Descartes, 59, 43-55. https://doi.org/10.3917/rdes.059.0043
Ebeling, K. (2018) « Archéologies sauvages : Freud et Foucault au péril de Kittler », Appareil [En ligne], 19 | 2017, mis en ligne le 02 janvier 2018, consulté le 26 février 2022. URL : http://journals.openedition.org/appareil/2537 ; DOI : https://doi.org/10.4000/appareil.2537
Regnauld, H. (2012). « Les concepts de Félix Guattari et Gilles Deleuze et l'espace des géographes. » Chimères, 76, 195-204. https://doi.org/10.3917/chime.076.0195
Revel, J (2004). « Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu ? » dans *Le Portique* [En ligne], 13-14 | disponible en ligne, consulté le 10/7/20.
Rockhill, G. (2012). « Comment penser le temps présent ? De l'ontologie de l'actualité à l'ontologie sans l'être ». Rue Descartes, 75, 114-126. https://doi.org/10.3917/rdes.075.0114
Sabot, P. (2006) *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault.* Paris : Puf.
Sardinha, D (2011). *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault.* Paris : L'Harmattan.
Veyne, P. (1979) *Comment on écrit l'histoire : Foucault révolutionne l'histoire.* Paris : Seuil.

Œuvres de Gilles Deleuze

Deleuze, G. (1955) « Instinct et institutions ». Introduction à *Instinct et institution*, Paris : Classiques Hachette.
---------- (1962) *Nietzsche et la philosophie*, Paris : Puf, 1983 [1962].
---------- (1968). *Différence et répétition*. Paris : Les éditions de minuit.
---------- (1986). *Foucault*. Paris : Les éditions de minuit.
Deleuze, G et **Guattari**, F. (1972). *L'AntiOedipe*. Paris :

---------- (1980). *Mille plateaux*. Paris : Les éditions de minuit.
---------- (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Les éditions de minuit.
Deleuze, G. et **Parnet**, C. (1996). *Dialogues*. Paris : Flammarion.
Deleuze, G et **Parnet**, C. (2003) *Pourparlers 1972 - 1990.* Paris : Les éditions de minuit.

Articles, cours et communications de Gilles Deleuze

Deleuze, G. (1980) Transcription du cours de Deleuze à Vincennes du 27 mai 1980. Webdeleuze : https://www.webdeleuze.com/textes/248
---------- (1986) « Fendre les choses, fendre les mots », entretien avec Robert Maggiori dans *Pourparlers,* pp.115 — 128.
---------- (1987). « Qu'est-ce que l'acte de création ? » *dans Pourparlers 1972 - 1990.* Paris : Les éditions de minuit.
---------- (1988) « Portrait de Foucault », entretien avec Claire Parnet, dans *Pourpalers*, LEDM, p.146.
---------- (1988) « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » dans *L'Unebévue*, N°12, printemps 1999, pp.7 — 17
---------- (1990) « Post Scriptum sur les sociétés de contrôle », dans *Pourparlers*. Paris : LEDM, 2003 [1990] p.240 — 247.
Deleuze et **Negri** (1990) « Contrôle et devenir », entretien pour *Futur antérieur*. Dans Pourparlers. 1972-1990. LEDM, 2003 [1990], p. 236.

Œuvres et articles sur Gilles Deleuze

Caiafa, J. (2002) « Du multiple dans les sociétés de communication », Chimères, vol. 75, no. 1, 2011, pp. 237-244.
Culp, A. (2016) *Dark Deleuze*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
Didi-Huberman, G (2021). « Gestes, formules et blocs d'intensité », Socio-anthropologie [En ligne], 44.
Read, J. (2021) « Le post-scriptum comme préface : théoriser le contrôle après Deleuze » dans Coils of the Serpent, n° 6, 2020. La traduction en français disponible dans Variations, n°24.
Kerslake, C. (2002) « The Vertigo of Philosophy: Deleuze and the Problem of Immanence ». Radical Philosophy no. 113, May/June.
Krtolica, I. (2009). « Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze. L'élaboration du concept du diagramme au contact de Michel Foucault », dans Philosophy and Society 20(3) pp. 97-124. Belgrade, 2009. Doi : 10.2298/FID0903097K.
Lecercle, J. (2005). « Il y a événement et événement », Polysèmes [Online], 7 | 2005, disponible dans : http://journals.openedition.org/polysemes/1687
Marrati, P. (2008). *La nouveauté de la vie*. Rue Descartes, 59, 32-41. https://doi.org/10.3917/rdes.059.0032
Milisavljević, V. (2012). « Une violence qui se présuppose : la question de la violence de Benjamin à Deleuze et Guattari. » Actuel Marx, 52, 78-91. https://doi.org/10.3917/amx.052.0078
Ottaviani, D. (2003) « Foucault — Deleuze : de la discipline au contrôle. » In Da Silva, E. (Ed.), Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie. ENS Éditions. doi : 10.4000/books.enseditions.1217
Sauvagnargues, A. (2012) « Machines, comment ça marche ? », Chimères, vol. 77, no. 2, 2012, pp. 35-46.
Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari : Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris : PUF.
Simont, J (2005) « Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité », Les Temps Modernes, Paris, Gallimard, n° 629, 2005

Philosophie antique, scolastique, de l'âge classique et analyses

Aristote (2009)**.** *Traité de l'âme*. Traduction de D. Auriol. Paris : Pocket.
--------- (2014). *Métaphysique*. Introduit, traduit et commenté par R. Bodéüs et A. Stevens. Paris : Vrin.
Bacon, F. (1908) [1625] « Of Seditions and Troubles » dans The Essays of Francis Bacon edited by Mary Augusta Scott. Disponible dans wikisource.
Bloch, E. (2008). *Avicenne et la gauche aristotélicienne*. Paris : Premières Pierres.
D'Aquin, T. (2004). *Somme Théologique* (Tome 1). Paris : Editions du Cerf.
Platon *Le politique*. Traduction d'Emile Chambry. Quebec : La bibliothèque electronique du Quebec.
-------- *Ion*. Traduction de Leon Robin. Edition numérique : Les échos du Maquis (2011)
Marx, K. (2014) [1859] *Critique de l'économie politique*. Paris : Les éditions sociales.
Natali, Carlo. (2002). « Temps et action dans la philosophie d'Aristote ». Revue philosophique de la France et de l'étranger, tome 127. Disponible dans : https://www.cairn.info/revue-philosophique-2002-2-page-177.htm
Nietzsche, F (1998) « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie » dans Considérations Inactuelles. Paris : Flammarion.

Philosophie moderne et contemporaine, théorie, critique et essais

Alliez, E et **Lazzarato**, M. (2015) Guerres *et Capital.* Paris : Editions Amsterdam.
Anders, G. (2002) [1956] *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle.* Paris : Éditions Ivrea, Editions de l'encyclopédie des nuisances.
Bataille, G. « Structure psychologique du fascisme », Hermès, La Revue, 1989/2 n° 5, p. 137-160, C.N.R.S Editions
Benjamin, W. (2018) [1940]. Thèses sur le concept d'histoire, Bibliothèque Anarchiste *:* 2018 [1940], édition numérique.
---------- (2002) [1921] *El capitalismo como religión*. (Trad. Foffani, Enrique Abel ; Ennis, Juan Antonio ; Introducción; T. Basile ; *Katatay* ; X ; 13-14 ; 4-2016 ; 178—186
Baudrillard, J. (1992). *L'illusion de la fin*. Paris : Galilée.
---------- (1995). *Le crime parfait*. Paris : Galilée.
Burroughs, W. (1975) *Word virus* [comp]. New york : 1998, Grove Press
Camarillo Quesada, J. A. (2024). *El indio, la antropología y la muerte del Hombre. Una ontología latinoamericana del presente*. Cuadernos De Filosofía Latinoamericana, 45(131), 227-257
Canguilhem, G. (1972) [1943] Le normal et la pathologie. Paris : Puf.
---------- (2000) [1952] [*La connaissance de la vie*. Paris : Vrin.
Chamayou, G (2013)**.** *Théorie du drone.* Paris : La Fabrique
---------- (2018)**.** *La société ingouvernable.* Paris : La Fabrique
Châtelet, G. *Vivre et penser comme des porcs.* Paris : Gallimard, 1988
Crary, J. (2016) [2013]. *24/7 Le capitalisme à l'assaut du sommeil* [édition Kindle]. Paris : La découverte.
David, C. (2007). « Nous formons une équipe triste : Notes sur Günther Anders et Theodor W. Adorno ». Dans *Tumultes*, 28-29, (1), 169-183. Doi :10.3917/tumu.28.0169.
Fisher, M. (2009) *Capitalist realism*. Londres : Zero Books.
Gil, L. M. (2017). « Individuación, ciencias humanas y humanismo en la teoría de G. Simondon. » Dans *Revista Colombiana de Educación*, (72), 79-98.
Graeber, David. (2011) *Debt, the firts 5000 years*. New York : Mellville housing publishing.
---------- (2013) « On the phenomen of Bullshit job » dans *Strike.*

Granger, C. (2015) *La destruction de l'université française.* Paris : La fabrique
Groys, B. (1990) *Staline, oeuvre d'art totale* [Gesamtkunstwerk Stalin]. Nîmes : Editions Jacqueline Chambon.
Haraway, D. (1985). *A manifesto for cyborgs: science, technology and socialist feminism in the 1980's* Australian Feminist Studies, 2:4, 1-42, DOI: 10.1080/08164649.1987.9961538
Heidegger, M. (1978) « Lettre sur l'humanisme » [1947] dans *Questions III et IV*, pp. 65-127 Paris : Gallimard,
Heidegger, M. (1958) [1953] *La question de la technique*. Paris : Gallimard.
Jolly, E. (2017) *Günther Anders : Une politique de la technique*. Paris : Michalon.
Kittler, F. (1986) *Gramophone, film, typewriter*. Introduction de Geoffrey Winthrop-young et Michael Wutz. Stanford: Stanford University Press.
Lazzarato. (2010) *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris : Éditions Amsterdam.
Lyra de Carvalho, F. (2022) « Günther Anders — philosophie et/ou sociologie de la musique : compte-rendu de Phénoménologie de l'Écoute », Déméter [En ligne], 7 | Hiver | 2022.
Negri, T et Hardt, M. (2001) *Empire.* Londres : Harvard University Press ;
Núñez, S. (2016) *El miedo es el mensaje*. Montevideo : Hum.
---------- (2018) *Psicoanálisis para máquinas neutras.* Montevideo : Hum.
Paponi, S. (2008). « Filosofía de la cultura. Resignificaciones de la subjetividad ». Dans *Lo humano en entredicho*. Comahue, Argentina: Centro de Estudios en Filosofía de la cultura. Facultad de humanidades, Universidad nacional de Comahue.
Razac, O. (2008) *Avec Foucault. Après Foucault*. Paris : L'harmattan.
Rodríguez, P.M (2019) *Las palabras en las cosas*. Buenos Aires, Cactus.
---------- (2006). *El a priori histórico y las sociedades de control. Por qué la información nació en el siglo 18*. *Actes de X jornadas de investigadores nacionales en comunicación.* San Juan, Argentine.
Scavino, D (2022) *Maquinas filosoficas : problemas de cibernética y desempleo*. Barcelona : Anagrama.
Simondon, G. (2012) [1958]. *Du mode d'existence des objets techniques*. Grenoble : Millon.
----------, G. (2013) [. *L'individuation à la lumière des notions de forme et information*. Paris : Gérôme Millon.
Steyerl, H. « Sobre los juegos o pueden los trabajadores del arte pensar » dans *New Left Review*, Mars — Avril, 2017 pp. 105 – 121.
Stiegler, Barbara. (2019). *Il faut s'adapter : sur un nouvel impératif politique*. Paris : Gallimard
---------- (2021) *De la démocratie en pandémie : santé, recherche, éducation.* Gallimard, 2021.
Stiegler, Bernard. (2022) « Cinema et la conscience » entretien dans Art Press le 1/2/2002.

Thompson, E.P. *Temps et discipline du travail*. Paris : La Fabrique, 2004, 1983.

Virilio, P (1976). *L'insécurité du territoire*. Paris : 1976.
---------- (1976)**.** *Vitesse et politique. Essais de dromologie.* Paris : Galilée**.**
---------- (2001). *Cybermonde, la politique du pire*. Paris : Textuel.
Viscardi, R. (2015) *Equilibrancia: el equilibrio de la red.* Montevideo : UdelaR.
Vitali-Rosati, M. (2012) *S'orienter dans le virtuel.* Paris : Hermann.
Žižek, S. (1998) « Le sujet inter-passif ». Disponible dans : https://www.lacan.com/zizek-pompidou2.htm
---------- (2003). « Fétichisme et subjectivation interpassive » : Traduit de l'anglais par Eustache Kouvélakis. Actuel Marx, 34, 99-109. https://doi.org/10.3917/amx.034.0099

Sciences humaines et sociales

Aubert, N et **De Gaulejac,** V (2007). *Le coût de l'excellence.* Paris : Seuil.
Anderson, B. (1991). *Imagined Communities*. Londres : Verso [1931].
Benveniste. *Problèmes de linguistique générale I.* Paris : Gallimard, 1966
Beaupied, A. (2009). « L'évaluation par les compétences. Idées économiques et sociales », 155, 71-77. https://doi.org/10.3917/idee.155.0071
Birdwhistell, R. (1952) *An introduction to Kinesics (an annotation system for analysis of body motion and gesture)*. Washington D.C : Departement of state (Foreign service institute).
Blondiaux Loïc, Sintomer Yves. « L'impératif délibératif. » dans *Politix*, vol. 15, n°57, Premier trimestre 2002. pp. 17-35
Boltanski, L. **et Chiapello**, E (2015). *Le nouvel esprit du capitalisme.* Paris : Gallimard.
Castel, R. (1981) *La gestion du risque*. Paris : LEDM.
Hall, E. (1966) *The Hidden Dimension*. NY : Anchor Books.
Goffman, E. (1959) *The presentation of self in everyday life*. NY : Anchor books.
---------- (1967) *Interaction Ritual. Notes on face-toface behavior.* NY : Pantheon Books
Skinner, B.F (1971) *Beyond freedom and dignity.* Etats Unis et RU : Penguin.
Tarde, G. (1898) « Le public et la foule » Revue de Paris, juillet, p. 287 – 306.

Histoire critique, historiographie

Hartog, F. (2006) ed.2012. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps.* Paris : Editions du seuil.

Hobsbawm, E. (1987) *The age of the empire.* New York : Random House.

Mattelart, A. (1994). *L'invention de la communication*. Paris : La découverte.
---------- (2009). *Histoire de la société d'information*. Paris : La découverte.
Mumford, L**.** *Technics and Civilization*, New York : Harcourt, Brace and Company, 1934

Jameson, F. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres : Verso, 1991.

Statistique, mathématiques, théorie de la communication et de l'information

Hacking, I. (1990) *The taming of chance*. NY : Cambridge university press.
Hartley, R**.** (1928) « Transmission of information ». Bell System Technical Journal, 7:535-563, 1928. Disponible en ligne dans : http://keszei.chem.elte.hu/entropia/Hartley1928text.pdf
Nyquist, H. (1924) « Certain factors affecting telegraph speed ». Bell System Technical Journal, 3:324-346.
Poincaré, H. (2012) [1899] *Réflexions sur le calcul des probabilités* dans « Revue générale des sciences pures et appliquées », 1899, numéro 10, 262–269 cités dans *Poincaré et le hasard* de Mazliak Laurent, Actes du Séminaire Poincaré XVI (2012) pp. 135 – 171 : http://www.bourbaphy.fr/mazliakfr.pdf
----------**.** (1907) « Le hasard », Archives Henri Poincaré et al., eds., Henri Poincaré Papers, disponible dans : http://henripoincarepapers.univ-lorraine.fr/chp/text/hp1907rm.html.
Turing, A. (1941) « The Applications of Probability to Cryptography ». *ArXive* : https://doi.org/10.48550/arXiv.1505.04715

---------- (1950) « Computer machinery and intelligence ». Mind, 59, 433-460. Disponible dans : https://www.espace-turing.fr/IMG/pdf/Computing_Machinery_and_Intelligence_A-M-_Turing.pdf

Watzlawick, P. (1967) Beavin-Bavelas, J., Jackson, D. 1967. "Some Tentative Axioms of Communication". dans *Pragmatics of Human Communication - A Study of Interactional Patterns*, Pathologies and Paradoxes. W. W. Norton, New York.

Biologie

Monod, J. (1970) *Le hasard et la nécessité : essaye sur la philosophie naturelle et la biologie moderne*. Paris : Seuil, p.19.

Maturana, H et **Varela**, F. (1994) [1973] *De máquinas y seres vivos*. Buenos Aires : Lumen.

Schrödinger, E (1945). *What is life?* Disponible dans : http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/whatislife-schrodinger.pdf

Cybernétique

Auray, N. & **Ouardi**, S. (2014). « Numérique et émancipation : De la politique du code au renouvellement des élites. » Dans *Mouvements*, 79, (3), 13-27. Doi:10.3917/mouv.079.0013

Ashby, R. *An introduction to cybernetics*. Londres : Chapman and Hall, 1957

Bateson, G. (1972) *Steps on an ecology of the mind*. New Jersey: Jason Aronson INC.

Dupuy, J.P. (1999). *Aux origines des sciences cognitives*. Paris : La Découverte.

Heims, S. (1980) *John Von Neumann and Norbert Wiener, From Mathematics to the Technologies of Life and Death*. Massachusetts : The MIT Press.

Heims, S. (1991). *The Cybernetic group*. Londres : The MIT Press.

Hayles, N.K. (1999). *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics.* Chicago : University of Chicago Press.

Lafontaine, C. (2004). *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*. Paris : Seuil.

Medina, E. (2013) ed.2017 *Revolucionarios cibernéticos chilenos.* Santiago : Lom

Von Forrester, « On self-organizing systems », Conference de 1959 à Chicago, Illinois. Disponible dans : https://www.organism.earth/library/document/on-self-organizing-systems

Wiener, N. (1985) [1948]. *Cybernetics or communication and control in the animal and the machine.* Massachusetts : The MIT Press.

--------- (1989) [1950]. *The human use of human being.* Londres : *Free Association Books.*

---------- (1964) *God & Golem, Inc.*. Londres : *Free Association Books.*

Management, marketing, ergonomie

Acquier, A., **Gond,** J.-P., & Pasquero, J. (2011). Rediscovering Howard R. Bowen's Legacy: The Unachieved Agenda and Continuing Relevance of Social Responsibilities of the Businessman. Business & Society, 50(4), 607-646. https://doi.org/10.1177/0007650311419251

Baghdadi et **Zghal** (2008). « La transposition de l'art militaire en marketing », La Revue des Sciences de Gestion, n°229, pages 11 à 19 ; disponible en ligne sur *cairn.info.*

Berns, Th. (2007) « Si les entreprises ont une âme », in Berns, Th., Docquir, P.F., Frydman, B., Hennebeel, L. et Lewkewicz, G., Responsabilités des entreprises et corégulation, coll. « Penser le droit », Bruylant ed, Bruxelles, 2007, p. 51-78.

Bernhard et Dul. (2008) Ergonomics for beginners. Londres : Taylor & Francis.

Burnham, (1941) *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*. New York: John Day Co., 1941.

Bridger, R (2018). *Introduction to Human Factors and Ergonomics.* Londres *: Taylor & Francis.*

Courcelle-Seneuil, J-G. *(1867) Traité théorique et pratique d'économie politique. Partie pratique, ou Ergonomie.* Paris : F. Amyot. Disponible sur *Gallica*.

Gruneberg et Oborne (1981). *Psychology and industrial productivity.* Londres : The MacMillan Press.

Jastrzębowski, W. (2001) « An Outline of Ergonomics, or the Science of Work » dans Karwoski, W. *International Encyclopedia of Ergonomics and Human Factors*. New York: Taylor & Francis Inc.

Karwowski, W. (2001) *International Encyclopedia of Ergonomics and Human Factors*. New York: Taylor & Francis Inc.

Kroemer, K. (2017). *Fitting the human. Introduction to ergonomics and Human Factors engineering*. New York : Taylor & Francis Inc.

Lasalle, *A.* (2004) « Repères pour une histoire de l'ergonomie francophone » dans *Ergonomie*. Paris : Puf.

Leyros, L. (2009). « Historia de la Ergonomía, o de cómo la Ciencia del Trabajo se basa en verdades tomadas de la Psicología » dans Revista de historia de la psicología, vol. 30, num. 4. Valencia : Publicacions de la Universitat de València.

Le Texier, T. (2011). « Foucault, le pouvoir et l'entreprise : pour une théorie de la gouvernementalité managériale. » Revue de philosophie économique, 12, 53-85. https://doi.org/10.3917/rpec.122.0053

---------- (2022). *Le maniement des hommes*. Paris : La découverte.

---------- (2022). *La main invisible des marchés. Une histoire critique du marketing.* Paris : La découverte.

Meister, D. (1999) *The history of human factors and ergonomics*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Rappin B. (2014). *Au fondement du Management. Théologie de l'Organisation, Volume 1*. Nice : Éditions Ovadia, « Chemins de pensée ».

Saravia Pinilla, M. (2006) *Ergonomía de concepción su aplicación al diseño y otros procesos proyectuales.* Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana.

Taylor, C. *The principles of scientific management. 1910*. NY : Harper & brothers.

Œuvres de fiction

Baudelaire, C. *Les Fleurs du mal.* Paris : Gallimard, 2011.

Blanqui. (1872). *L'éternité par les astres*, édition digitale de Gallica. Paris, Librairie Germer Baillière.

Borges, J.L. (1971) [1949] *El aleph y otros cuentos.* Madrid : Alianza.

---------- J.L. (1971) [1933] *Historia de la Eternidad*. Madrid : Alianza.

---------- J.L. *Imagen de Lafinur.* S/D archive personnel.

Elliot, T.S. (1921) « Review of *Metaphysical Lyrics and Poems of the Seventeenth Century: Donne to Butler »* Londres: *Times Literary Supplement*. Disponible dans : https://www.uwyo.edu/numimage/eliot_metaphysical_poets.htm#:~:text=A%20thought%20to%20Donne%20was,is%20chaotic%2C%20irregular%2C%20fragmentary

----------. (1925) "The hollow men".

Keats, J (1909) [1820] *Hyperion, a fragment.* Transcription numérique de *Keats: Poems Published in 1820*. Consulté dans : http://www.gutenberg.org/files/23684/23684-h/23684-h.htm#Page_145

Milton, J. 1877 [1667] *Paradise Lost*. Londres : Elliot Stock. Transcription numérique disponible dans https://en.wikisource.org/wiki/Paradise_Lost_(1667)

Lem, J. *Le congrès de futurologie* dans « Obras completas ». Madrid : Sudamericana, p.88.

Rimbaud, A. « Lettre du Voyant » à Paul Demeny, 15 mai 1871. Disponible dans *Wikisource*.

Shklovski, V. (2010) [1928]. *Zoo o cartas de no Amor.* Barcelona : Ático de los libros.
Skinner, B.F. (1976) [1948] *Walden II*. Barcelona: Martinez Roca.
Valery, P. (1960) ed. num. 2001. *La conquête de l'ubiquité.* Québec : Les classiques de science sociales.

Films et séries

Lynch, D. *Twin Peaks*, Saison 4, episode 14, 2017
Cronenberg, D. *Videodrome*, 1983
Marker, C. *La jetée*, 1962
Rosenberg, Stuart. *Cool Hand Luke*, 1967

Autres articles consultés

Anderson, C. (2008). « The end of theory: The data deluge makes the scientific method obsolete », *Wired magazine.* Consulté le 14/02/2021 : https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/
Thatcher, M. (1980). « Press Conference for American correspondents in London », The Margaret Thatcher Foundation. Disponible en ligne dans : https://www.margaretthatcher.org/document/104389
Williams, A. et Srnicek, N. (2013, 14 Mai). #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics. Disponible dans : http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/
Bostrom, N (2019). « The vulnerable world hypothesis ». Global Policy, Volume 10, Issue 4, Novembre 2019. Londres : Future of humanity institute. http://www.nickbostrom.com/papers/vulnerable.pdf