Gouvernementalité, biopolitique, néolibéralisme : Foucault en situation.

Par José Luis Moreno Pestaña

Résumés, Abstracts

Une version espagnole de ce texte a été publiée dans Sonia Arribas, Germán Cano, Javier Ugarte (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, CSIC-La Catarata. Ce texte a été traduit dans le cadre d'un projet de recherche financé par le Ministère de la Science et l'Innovation du Gouvernement d'Espagne (FFI2010-15196).



L'importante bibliographie sur la biopolitique peut poser problème au lecteur le mieux intentionné, tant les thèmes qui se rattachent au champ sémantique de la notion prolifèrent. Dans certains cas, il s'agit d'analyses des politiques sociales publiques ou privées, sous-tendues par de nouvelles interrogations et proposant des manières originales d'y répondre1. Dans d'autres cas, lorsqu'on parle de biopolitique, on se réfère à un genre littéraire singulier dont personne ne peut railler l'intérêt : les prophéties de salut ou apocalyptiques2. Ce genre de discours

relève de la sociologie des religions. Leur flou autorise toutes les interprétations, l'insertion stratégique de descriptions partielles de la réalité permet d'introduire des effets de vérité, de croyance ou d'émoi. Les auteurs qui reprennent ce genre de discours tentent, de façon plus ou moins réussie, de produire ce que Wittgenstein (1992, pp. 66-67)3 appelait des interjections, c'est-à-dire des expressions de contentement, de frayeur, de surprise, d'affirmation/négation de soi, etc. Les plaisirs intellectuels comportent de multiples composantes (logiques, esthétiques, distinctives) : c'est pourquoi de tels discours ont toujours existé, existent encore et existeront toujours4.

Il s'agira ici d'analyser la relation entre le langage politique et le langage intellectuel, dans deux cours de Foucault de 1977-1978 et 1978-1979 (2004a, 2004b) qui devaient aborder la biopolitique, même si, comme on le verra, Foucault n'en parle que rarement, son discours tendant à se disperser dans divers enchaînements conceptuels et politiques dont il faudra reconstruire la logique. Nous nous efforcerons essentiellement de distinguer les relations que Foucault établit entre ses problèmes intellectuels et les conflits du monde politique et les effets de ces conflits dans le monde intellectuel. Nous défendrons l'idée selon laquelle ces conflits sont très présents dans les cours de Foucault et que c'est à la conjoncture politique (à travers ses effets intellectuels) qui introduit une complexité infernale dans le discours théorique, que l'on doit les hésitations de Foucault. Cependant, l'analyse montre, d'une manière assez claire, le chevauchement de la logique théorique de Foucault avec les options des autres intellectuels et le marché des messages politiques crédités d'un certain cachet intellectuel5.

Feu sur le marxisme.

En de nombreuses occasions, Foucault, soit par des déclarations explicites, soit par des clins d'œil à qui pourra les voir, évoque les conflits intellectuels et politiques devant l'auditoire qui assiste à ses cours. À cette époque, Foucault se sépare du gauchisme pour lequel il s'était enthousiasmé au cours de la première moitié des années 1970. Le gauchisme était une critique du marxisme et du Parti Communiste mais aussi, il faut le rappeler quand on lit les textes de Foucault, du capitalisme. On connaît sa rupture avec Gilles Deleuze, à qui en d'autres temps,

et dans une conjoncture intellectuelle concrète qui mériterait d'être analysée, il avait confié le salut intellectuel du siècle. Jacques Donzelot explique que Foucault avait encensé l'*Anti-Œdipe* (dans son « Introduction à une vie non-fasciste », prologue de l'édition américaine) guidé par des considérations de diplomatie intellectuelle, mais qu'il n'avait qu'une piètre opinion du livre. Il le considérait comme pure rhétorique, « du Céline » (Dosse, 2007, p. 376). Le différend sur le rôle de la notion de désir[6], exprimé dans le premier volume de l'*Histoire de la sexualité*, n'a fait qu'exacerber la susceptibilité de Foucault à l'égard de Deleuze. Ce différend théorique latent était devenue rupture avec l' « affaire Croissant »[7] (Dosse, 2007, pp. 373-378). Foucault (1994a, p. 279)[8] avait déjà pris parti — bien qu'avec un certain recul critique — pour le discours antimarxiste des « nouveaux philosophes »[9].

Le monde journalistique est un baromètre privilégié des relations entre le monde intellectuel et la politique. Michel Foucault était l'intellectuel le plus représentatif d'un groupe uni par des affinités d'humeur politique et intellectuelle, autour du *Nouvel Observateur* et de Michel Rocard. À cette époque, un des sujets de prédilection, sinon le sujet principal de ce cercle était la critique du discours marxiste considéré comme un discours fermé, dictatorial et péchant par son manque de sens de la nouveauté intellectuelle. (Pinto, 1987, p. 139)[10]. Pour le reste, Foucault et le cercle de ses proches sont pris dans un important processus de désengagement militant : c'est tout un groupe intellectuel qui se normalise politiquement et/ou académiquement (pour les plus jeunes). On abandonne un public de militants et de professionnels (travailleurs sociaux, avocats…) et l'on entreprend de se rapprocher du monde politique — principalement du parti socialiste français et de la Cfdt — et du monde universitaire. Foucault avait l'ambition d'influencer le Ps, bien qu'il semble que le manque de réciprocité ait fini par l'en dissuader. Quelques-uns des concepts théoriques dispensés dans ses cours étaient conçus comme des « offrandes intellectuelles » destinées à la rénovation du socialisme français :

> Quand Foucault — explique Jacques Donzelot — a analysé cette histoire de la gouvernementalité néolibérale qui pointait sous ses yeux à la fin des années soixante-dix, il s'est rendu au siège du parti socialiste français, pour s'entretenir avec ses dirigeants les plus

> innovateurs dans le genre de Michel Rocard, pour leur dire que, plus que la bureaucratie existante, il fallait inventer une gouvernementalité de gauche capable de s'opposer aux techniques de gouvernement néolibérales (Álvarez Uría et Donzelot, 2006, 53).

Toujours avec l'intention de devenir le conseiller du prince, Foucault (2004b, pp. 93-95, pp. 314-316) indique que les socialistes — et le marxisme en général — manquent d'une « gouvernementalité » propre. Foucault indique deux versions de ce manque. Dans la première version, il reprend l'expérience historique de la social-démocratie et du « socialisme réel ». Dans ce cas, la gouvernementalité socialiste agit sous la gouvernementalité libérale, bien qu'elle lui serve de contrepoids. Dans la deuxième version, elle érige l'appareil administratif en gestionnaire de la population. Cette gouvernementalité lui faisant défaut, le socialisme ne peut se caractériser par la constitution d'un corpus de textes sacrés et se définir en fonction de sa fidélité ou pas à ces textes. Dans une autre version, Foucault considère que le socialisme n'est capable que d'opposer à la logique du gouvernement une prophétie historique. Il faut inventer la gouvernementalité socialiste, dit Foucault. On sait qu'il était prêt à se charger de cette tâche[11].

Dans cette conjoncture rythmée par une transition générationnelle[12], il n'est pas étonnant que les thèmes du biopouvoir et de la biopolitique, énoncés pour la première fois dans *La volonté de savoir* débordent constamment, tant au niveau du champ sémantique du concept qu'au niveau des objets de l'analyse. Il indique parfois que la biopolitique n'a de sens que dans la logique du gouvernement libéral[13] (Foucault, 2004a, pp. 22-24 et 2004b, p. 25), sans se soucier de confronter cette affirmation avec les raisonnements antérieurs qui situaient la biopolitiques sur une autre échelle d'analyse : ajustement des processus de population — comme complément du contrôle disciplinaire des processus individuels — aux besoins de l'économie capitaliste (Foucault, 1976, p. 187) ou intervention des pouvoirs dans la définition de la vie et de ses objectifs (Foucault, 1997, p. 221). Parfois son analyse, peut-être pour répondre à une exigence de réaffirmation de soi en tant que philosophe (nous montrerons que Foucault n'y était pas étranger), se tourne vers l'Antiquité classique pour résumer une typologie des effets des communautés spirituelles sur les individus.

Le résultat n'est pas surprenant : du bon côté, les communautés grecques, championnes de l'individualité, du mauvais côté, la tradition hébraïque et notamment la tradition chrétienne, totalitaire qui pourfendent l'originalité individuelle. En d'autres occasions, Foucault s'emploie au commentaire de textes anciens, dont il ne commente pas les conditions de production ni leur représentativité (il n'a pas l'air de s'en soucier), même s'il en tire des conclusions fortes. De temps à autre, il analyse quelques propositions politiques contemporaines. Si toute production philosophique, comme celles des sciences humaines et sociales, porte la marque de son auteur, de ses intérêts et de ses goûts et celle de son contexte, les cours étudiés ici témoignent d'une problématique théorique convulsive et d'une extrême sensibilité face aux mouvements contemporains. Cela ne les rend pas pour autant moins intéressants. Bien au contraire.

Une autoprotection discursive.

Foucault maintient dans ses travaux une politique de délimitation discursive et donc de relocalisation des objets sociaux : ce qu'il fait, c'est de la philosophie, pas de la sociologie, ni de l'histoire ou de l'économie. La philosophie, selon la définition de Foucault (2004a, p. 5), est la « politique de la vérité ». Il n'est pas facile de cerner la portée d'une telle démarcation ; on sait que Foucault, grâce à elle, évite l'appartenance à des disciplines infamantes.

Foucault méprisait la psychologie, avait beaucoup plus de respect pour l'histoire et entretenait une relation distante avec la sociologie. Il ne cite jamais les sociologues contemporains — exception faite d'un texte en hommage à Canguilhem — et quand il complimente Robert Castel, il ne s'intéresse qu'à ses résultats, et non aux aspects sociologiques de ses analyses (Fabiani, 2004, p. 102). Pour prendre ses distances avec un domaine qui ne l'attirait guère, Foucault ne trouve pas d'autre moyen que de s'inventer un adversaire de sa trempe. Ainsi, il explique que la sociologie, l'histoire et la philosophie politique partent d'universaux comme « le souverain, la souveraineté, le peuple, les sujets, l'État, la société » (Foucault, 2004b, p. 4), alors que sa méthode partirait des phénomènes concrets pour atteindre les universaux. L'auditoire de l'époque et le lecteur d'aujourd'hui en sont réduits à penser que la naïveté des chercheurs

des sciences sociales était la norme et non l'exception.

Animé par ce désir de recommencer à zéro (stratégie discursive associée à un type d'exercice philosophique), Foucault (2004b, p. 192) reconstruit l'histoire à partir d'un système propre de catégories, en affirmant que sa perspective permet une nouvelle conception de l'ensemble des problèmes, à n'importe quelle échelle. Ces catégories vont permettre rien de moins que de traduire dans ses propres termes tout le débat politique. Ce dernier consiste soit en un débat interne de chaque rationalité gouvernementale avec elle-même, soit en un conflit externe de chaque rationalité avec les autres rationalités. Ayant assumé l'histoire relatée par Foucault, la réalité peut être complètement appréhendée dans son propre cadre d'analyse. Celui-ci se fonde sur la distinction de trois phases, chacune d'entre elle étant définie par l'interaction complexe de trois logiques. Pour qui connaît un peu la pensée française de la seconde moitié du 20e siècle, la stratégie analytique de Foucault est facile à situer : il s'agit d'abandonner la croyance selon laquelle une époque historique est dominée par une logique unique qui, de manière monotone, exercerait ses effets sur l'ensemble de l'expérience collective. Telle avait été la tâche d'Althusser14, qu'il reprend dans ses critiques de la conception hégélienne de l'histoire. Ce même thème avait occupé précédemment une place dans un essai de Maurice Merleau-Ponty (1955, p. 68). Le lecteur cherchera en vain la reconnaissance de Foucault envers ses anciens maîtres. Elle aurait supposé, en effet, reconnaître l'existence, dans le premier cas, de formes de marxismes philosophiquement élaborées où entre autres sources — comme l'école des Annales —, Foucault a très probablement appris son modèle des totalités complexes « surdéterminées » ou, ce qui revient au même, sous-déterminées (Althusser, 1967, p. 93) ou, dans le deuxième cas, que la discussion philosophique avec le marxisme mériterait d'être plus nuancée15.

Gouvernement, pastorale et résistances : socialisme et fascisme.

La première rationalité identifiée par Foucault s'organise selon la logique de la souveraineté légale sur un territoire : elle caractérisait l'époque médiévale. La

modernité est définie en priorité par la discipline et le monde contemporain par la logique de la sécurité. Foucault cherche à différencier la logique sécuritaire de la logique disciplinaire. La première travaille sur des séries aléatoires ouvertes d'après lesquelles on fixe des seuils de probabilité qu'un événement se produise: c'est seulement dans ce cas qu'apparaît la tentative de les freiner ou de les réguler. La deuxième, au contraire, cherchait à tout réglementer, sans respecter la nature des choses. Et la logique du capitalisme ne consiste pas, comme on l'annonçait dramatiquement dans *Surveiller et punir*, à accorder des libertés à des êtres déjà disciplinés. Foucault (2004a, pp. 49-50) affirme que le libéralisme s'organise grâce à l'hégémonie de la sécurité : en respectant la dynamique de la réalité, en renonçant à la fixer par un code, en respectant ainsi l'autonomie des individus et en s'interdisant d'intervenir à moins que cette dernière ne mette en danger la vie ordinaire16. Le capitalisme est construit par des dispositifs qui partent du principe que la société a une légalité propre, incapable d'être soumise efficacement à une orthopédie politique d'ensemble.

Mais gouverner suppose que l'État ait incorporé des technologies de pouvoir qui le précèdent, et c'est pourquoi le travail historique doit les démêler. Ces technologies de pouvoir ne se sont pas formées dans le monde de l'entreprise, dans la gestion des partis politiques, dans la subjectivité conformée par la religion ou les modèles éducatifs, mais bien avant : aux commencements de notre civilisation. L'idée qu'il est possible de gouverner les hommes est d'origine hébraïque et prend tout son sens dans le pouvoir pastoral chrétien : c'est de lui qu'est issue la gouvernementalité moderne, sans qu'on puisse toutefois la réduire à son origine. Le pasteur chrétien cherche à diriger la totalité de la conduite d'un individu et à en finir ainsi avec son individualité. En Grèce, au contraire, les relations de conseil et de tutelle servaient à consolider l'autonomie 17. La méthode argumentative consiste en l'accumulation de preuves en faveur des cas prototypiques : sans aucune exception, avec des raisonnements qui confirment le profil idéal recherché. Ce genre de gouvernement des âmes a été remis en cause par une première vague de « rationalisation » pourrait-on dire. Foucault n'emploie pas ce mot, mais c'est ce qu'il décrit et c'est le sens qu'il attribue à l'histoire qu'il raconte18.

Au commencement de la modernité, la raison d'État dissocie le gouvernement du cadre religieux du salut. L'État moderne ne connaît pas de réconciliation finale, parce qu'il ne se nourrit pas d'une sotériologie. De la rationalité, donc, contre le christianisme et aussi contre le socialisme, qui est, comme le répète Foucault, une doctrine de salut.

Cette raison d'État cherche à gouverner la vie des hommes par l'intermédiaire de règlements. Les économistes vont faire échouer ce rêve d'ingénierie intégrale. Ils seront la deuxième vague de rationalisation. La raison d'État, en plein débat avec la technologie médiévale de gouvernement, avait critiqué l'idée de fonder la politique sur la nature. La critique de la technologie disciplinaire par les économistes relance l'idée que ce qui est gouvernable a une nature propre, même si, bien évidemment, elle n'est pas fondée sur la cosmothéologie.

Parmi les différentes formes de résistance confrontées à la technologie de la sécurité, Foucault (2004a, pp. 363-365) distingue trois variantes d'une eschatologie révolutionnaire : le rêve d'une société civile qui réabsorbe l'État, le droit à la révolution de la société civile et l'idée d'un État qui serait le représentant de la nation ou du peuple. Dans cette réunion d'éléments hétéroclites, ressort le rapprochement entre socialisme et fascisme. Ce rapprochement avait déjà fait l'objet de quelques analyses du cours *Il faut défendre la société* qui recueille l'apport de Foucault aux analyses, de Popper à Arendt, sur le « totalitarisme » nazi et stalinien. Or, à cette époque, la position de Foucault était remarquablement complexe. Le racisme servait à introduire des différences dans le *continuum* biologique que le pouvoir reprenait sous son autorité. Par l'intermédiaire du racisme, deux opérations se complètent : la mort de l'autre et le maintien de sa propre vie. Le colonialisme et le nazisme, insistait Foucault, ont utilisé ce discours; mais il a aussi trouvé sa place dans le discours socialiste. Pas quand le socialisme a pensé l'ennemi structurellement, comme un adversaire qu'il faut déposséder de ses privilèges, nuance Foucault, mais quand il l'a transformé en un objet qu'il fallait éliminer ; c'est-à-dire quand il a réifié les classes en lutte comme s'il s'agissait de races (Foucault, 1997, pp. 233-234)19.

Il semble qu'entre cette formulation et celle des cours de la fin des années 70, un cycle touche à sa fin. Si le volume de l'*Histoire de la sexualité* contenait bien une critique de la conception marxiste du pouvoir, il revendiquait les outils analytiques de la lutte des classes. Il se permettait même de faire allusion aux interprétations les plus staliniennes qu'il avait connues au cours de sa jeunesse :

> Il faut donc revenir à des formulations depuis longtemps décriées ; il faut dire qu'il y a une sexualité bourgeoise, qu'il y a des sexualités de classe. Ou plutôt que la sexualité est originairement, historiquement bourgeoise et qu'elle induit, dans ses déplacements successifs et ses transpositions, des effets de classe spécifiques (Foucault, 1976, p. 168).

Au travers de cette théorie *lyssenkiste* de la sexualité (avec la petite ironie pour qui voudra bien l'entendre), Foucault s'opposait à sa vision singulière du freudo-marxisme et certainement à la tentative d'Althusser (dans son texte de 1964 « Freud et Lacan ») d'isoler les territoires de l'inconscient du sociologisme extrême. Ce genre de formulation était proche d'une école naissante dans les années 70 : la sociologie phénoménologique de Bourdieu avec les travaux qu'il a inspiré à un disciple d'alors, Luc Boltanski (1969 et 1971). On comprend qu'une analyse des formes d'accumulation de l'expérience sociale intériorisée — qu'on peut rapprocher de description des étapes de l'*habitus* proposée par Bourdieu — pourrait justifier la référence à une « sexualité de classe ». On comprend la difficulté pour Foucault de faire ce chemin en raison de son rejet de la phénoménologie. Mais, malgré les difficultés théoriques du modèle foucaldien à soutenir de manière cohérente la dimension de la lutte des classes dans son programme de recherche, on peine à comprendre un changement théorique aussi vertigineux. Abandonnée, elle aussi, l' « hypothèse Nietzsche » selon laquelle le pouvoir était conçu en termes de domination et de lutte (Foucault, 1997, pp. 50-53). Sans elle, peu de choses rattachent encore Foucault à ce qu'il avait écrit au début des années 70, sinon une inquiétude en ce qui concerne les relations de pouvoir et les façons de contenir leurs pires effets.

Dans ce contexte, la critique « gauchiste » — avec laquelle Foucault avait beaucoup partagé et qu'il avait inspirée — ne le convainc pas non plus en tant

qu'outil analytique. La « phobie de l'État » oublie que, premièrement, l'État n'est pas une espèce de cancer qui s'étend sans contrôle ; deuxièmement, qu'on ne peut pas assimiler les différentes formes d'État; troisièmement, l'attribution des intentions maléfiques — c'est-à-dire, « le fonctionnalisme du pire » qui attribue toujours les mêmes effets à toute action publique — est une caricature d'analyse (Foucault, 2004b, p. 193). De plus, cette critique de gauche partage un fond de croyances communes avec le rejet libéral de l'État qui voit dans le nazisme le produit d'une variante antilibérale qui englobe également l'économie keynésienne (Foucault 2004b, p. 117). Foucault rejette ce type d'analyse : le nazisme et le stalinisme ne sont pas des États hypertrophiés, mais plutôt la destruction de l'État par la logique du parti. Comme il le précise dans une entrevue avec K. S. Karol en 1976, la terreur stalinienne n'est pas une conséquence de la discipline mais, au contraire, de son échec (Foucault, 1994c, p. 69). Ces critiques méthodologiques, dont les conséquences politiques sont évidentes, semblent situer Foucault parmi les partisans de l'action étatique démocratique, ce qui serait en accord avec sa politique de rapprochement du Parti Socialiste. Ses analyses du néolibéralisme américain invitent néanmoins à nuancer cette position. En accord avec nombre de ses inquiétudes intimes et théoriques, Foucault fait alors une critique significative de l'économie de la normalisation, qui le rapproche d'autres fractions politiques.

Un individu sans normalisation.

En cohérence avec l'orientation générale de sa pensée, Foucault s'intéresse au programme de construction des sujets du néolibéralisme américain. Les néolibéraux sont conscients de la nécessité de créer des habitudes qui permettent aux sujets de faire face aux dangers. Pour ce faire, les néolibéraux se focalisent sur les capacités des sujets, c'est-à-dire, sur tout ce que, selon Marx, le capitalisme ignorait : la richesse de la force de travail. Les néolibéraux considèrent que chaque travailleur dispose d'un réseau de compétences variables. Les unes sont dérivées du capital génétique et permettent un programme d'amélioration des ressources physiques. Les autres sont créées lors des activités quotidiennes : le néolibéralisme enseigne que la vie quotidienne peut être conçue comme un énorme réservoir de processus de

valorisation des individus20. Totalement convaincu par le discours qu'il analyse (le texte oscille subtilement entre analyse et évaluations positives), Foucault (2004b, p. 239) explique que le décollage économique de l'Occident n'a pas dépendu du nombre d'hommes qui se sont mis à travailler mais de leurs qualifications.

C'est à ce moment que Foucault avait pensé écrire une note critique sur Bourdieu21 qu'il n'a pas développée et que l'éditeur a ajoutée au texte. Son contenu est intéressant, quoiqu'un peu obscur, et l'occasion pertinente22. Foucault reprenait un vieux problème posé par Marx dans *Le Capital*. Pour les éléments du capital, en ce qui concerne le processus de travail, on peut distinguer le « capital constant » et le « capital variable ». Le premier comprend les moyens de production dont la valeur ne change pas lors du processus de production. Le deuxième définit l'achat de la force de travail et change de valeur lors du processus productif, l'ouvrier ajoutant à l'objet qu'il fabrique une valeur supérieure à celle qu'il reçoit sous forme de salaire (c'est lors de ce processus qu'apparaît la plus-value). Il est légitime de se demander comment la force de travail est liée à la qualification spécifique à acquérir pour permettre l'amélioration de la contribution ouvrière à la production. La relation entre partie objective et partie subjective du capital a été reformulée différemment chez Bourdieu. D'une part, elle est dérivée d'une utilisation matérialiste de la phénoménologie transformant le corps en lieu d'intériorisation des ressources détenues. À partir de ces ressources, le corps engendre une logique symbolique qui codifie la réalité à travers des choix plus ou moins « spontanés ». D'autre part, Bourdieu définit l'existence de plusieurs espèces de capital (capital économique, capital culturel et capital social) et des possibilités de reconversion entre elles. Un individu détient un volume donné et structuré de capital (par exemple, beaucoup de capital économique et peu de capital culturel) : pour acquérir du capital culturel, il va devoir investir du capital économique dans du capital culturel objectivé (livres, biens culturels), institutionnalisé (diplômes reconnus) ou incorporé (capacité de parler de tel sujet avec compétence). Ce processus de reconversion du capital suppose un effort et il peut échouer. Malgré tout, ce processus est nécessaire parce que lorsque quelqu'un s'embellit (en reconvertissant ses capitaux économiques et culturels dans l'acquisition d'une morphologie légitime) ou se cultive, il y gagne d'être mieux reconnu,

comme si son prestige dérivait exclusivement de ses qualités propres — Bourdieu appelle cette reconnaissance le capital symbolique.

Foucault ne connaissait pas l'œuvre de Bourdieu[23] — ni ce dernier celle de Foucault[24] — mais on l'en avait suffisamment informé pour qu'il comprenne que ses raisonnements sur le néolibéralisme se superposaient à ceux du sociologue français. Ce qui est intéressant, c'est l'assimilation que Foucault fait (entre Bourdieu et Althusser[25]) et le sens que prennent les préférences de Foucault sur la question de l'anthropologie. Là où Bourdieu s'appui sur une théorie anthropologique des dispositions (où il est difficile de changer de dispositions et où la cohérence avec soi-même a une grande importance), le néolibéralisme allègue qu'on peut tout considérer du seul point de vue économique. Le néolibéralisme conçoit l'individu comme un simple chef d'entreprise qui maximise ses ressources en fonction de ses projets.

Mais, pour Foucault, l'économicisme anthropologique a des vertus : du moins, explique-t-il sans s'interroger un instant sur ses possibles effets négatifs. En ce qui concerne le problème de la pauvreté, par exemple, les innovations néolibérales ne manquent pas d'attraits : il y en a même beaucoup. Foucault explique ainsi que le néolibéralisme veille à ce que personne ne reste en dehors du jeu économique. La pauvreté ne doit pas être combattue avec des prestations globales, mais plutôt avec des aides destinées exclusivement à ceux qui n'atteignent pas un seuil minimum et qui sont exclus de la concurrence économique par manque de ressources. La politique néolibérale les aide, sans éliminer les bases de l'engagement concurrenciel, tout en les encourageant à l'intérioriser. De cette manière, la logique de normalisation qui s'interroge sur les critères subjectifs qui engendrent la pauvreté, laisse place à une pratique qui incite à la responsabilité économique. C'est ainsi que se met en place un « tout autre mode, c'est celui de cette population assistée sur un mode en effet très libéral, beaucoup moins bureaucratique, beaucoup moins disciplinariste qu'un système qui serait centré sur le plein emploi et qui mettrait en œuvre des mécanismes comme ceux de la sécurité sociale. On laisse finalement aux gens la possibilité de travailler s'ils veulent ou s'il ne veulent pas » (Foucault, 2004b, p. 213). Le système pénal révèle également les vertus non disciplinaires du modèle néolibéral, qui admet la déviance et le mal, mais ne souhaite pas les

éradiquer puis qu'il se soucie seulement de contrôler les débordements qui rendraient impossible la vie en société. Curieusement, pense le lecteur (car les dynamiques affectives qui parcourent les textes ne s'explicitent pas théoriquement), un trait identique caractérisait la dernière phase de rationalisation — la phase gouvernementale — face à l'envahissante réglementation de la phase de rationalisation précédente, qui était déterminée par la raison d'État. Le système pénal s'était investi dans une interrogation psychologique ou anthropologique permanente sur la nature du criminel, et une théorie de la nature humaine qui aurait ensuite des effets normalisateurs26. Chaque modèle anthropologique désignerait ses déviants. Le néolibéralisme, au contraire, n'est pas un adepte de la « volonté de savoir ». Face à un crime, on s'interroge seulement sur la difficulté de le commettre : pas question de se demander quelles sont les particularités subjectives de celui qui va le commettre. Ayant complètement évacué tout principe de raison, ils ne restent que les principes économiques du sujet. Le néolibéralisme ne parie donc pas sur « un savoir psychologique, un contenu anthropologique, tout comme, quand on parlait du travail du point du vue du travailleur, on ne faisait pas une anthropologie du travail » (Foucault, 2004b, p. 257).

Les expressions rejetées, malgré la difficulté de comprendre leur signification, sont très proches de celles employées pour caractériser le projet de Bourdieu : « La prise en compte du sujet comme *homo œconomicus* n'implique pas une assimilation anthropologique de tout comportement quel qu'il soit avec une comportement économique » (Foucault, 2004b, pp. 257-258). En somme, le néolibéralisme ne projette pas ses modèles sur l'individu : ils n'ont aucun effet performatif et ne projettent aucune forme de normalité ; ils ne sont qu'un cadre d'intelligibilité pour comprendre le comportement d'un sujet. Les néolibéraux sont des intellectuels très prudents, qui ne confondent pas l'objet réel et l'objet de connaissance et qui veillent, en outre, à ce que la population qu'ils libèrent des disciplines ne le fasse pas non plus. « Si on définit ainsi le crime comme l'action que commet un individu en prenant le risque d'être puni par la loi, vous voyez qu'il n'y a alors aucune différence entre une infraction au code de la route et meurtre prémédité. Ça veut dire également que le criminel n'est aucunement, dans cette perspective, marqué ou interrogé à partir des traits moraux ou anthropologiques » (Foucault, 2004b, p. 258). Et il ajoute plus loin : « La société

n'a aucunement besoin d'obéir à un système disciplinaire exhaustif. Une société se trouve bien avec un certain taux d'illégalisme et elle se trouverait très mal de vouloir réduire indéfiniment ce taux d'illégalisme » (Foucault, 2004b, p. 261). La pléiade de catégories stagnantes (« tueurs nés, criminels occasionnels, pervers et non pervers, récidivistes »), capables de quadriller les comportements d'une population en définissant des systèmes d'inclusion et d'exclusion, de faire culpabiliser les individus s'ils ne s'ajustent pas à leurs moules, sont balayées par l'économicisme des néolibéraux (Foucault, 2004b, 264).

Le cercle théorique se resserre et le message, diffus, parvient au lecteur. Le modèle de la sécurité s'oppose à celui de la discipline : le premier agit par seuils, et le deuxième s'engage dans le projet de redresser les comportements. Ces deux modèles ont rompu avec les fondements sotériologiques du pouvoir médiéval, fondé sur de salut collectif. Malgré cela, la modernité connaîtra des réactivations de comportements de résistance basées sur une supposée « vérité historique ». De tels comportements, notamment ceux inspirés par le marxisme, manquent de modèles de gouvernement qui sont ceux qui mènent à la liberté. Parmi ces différents modèles de gouvernement, certains (en fondant la politique sociale sur des critères de soutien à la concurrence et en évitant de s'interroger sur la gravité des crimes et leur nature) cherchent à exporter la logique gouvernementale au domaine de la politique sociale et de la politique pénale — où il règne une discipline plus intense[27]. Le modèle néolibéral en est arrivé là parce qu'il évite toute interrogation d'ordre psychologique ou anthropologique, propos que Foucault explique peu mais qui, dans son discours, présentent les plus grands dangers : ceux-ci sont le produit d'une stigmatisation terminologique peu argumentée. Il faut le croire pour comprendre l'ampleur de tels dangers. En tout cas, on ne trouve pas ces dangers dans le néolibéralisme et sa défense du souci de soi d'un individu entrepreneur de soi-même.

On met ainsi en évidence les vertus du néolibéralisme. Parmi les nombreux ex-gauchistes qui ont fait de même, Foucault, non sans ambiguïtés, qu'il ait raison ou non (la question nous obligerait à sortir du cadre analytique de cet article), a été un interprète accueillant des apports du néolibéralisme[28], du moins, pendant une période de son complexe périple intellectuel.

Domaine politique	*Système théorique de Foucault*	*Domaine intellectuel*
1. Proche de la nouvelle gauche de Michel Rocard. 2. Assimilation du marxisme et du socialisme réel. Anticommunisme. 3. Clins d'œil au néolibéralisme.	1. Substitution du concept de biopolitique par celui de gouvernementalité. 2. Fin de « l'hypothèse Nietzsche » et de la perspective de classe. 3. Privilège analytique et cryptonormatif du modèle de la sécurité sur celui de la discipline.	1. Conflit avec Deleuze et le gauchisme. 2. Alliance avec les « nouveaux philosophes ». 3. Démarcation par rapport à Bourdieu et la sociologie critique.

Une pensée sur trois fronts (tableau : José Luis Moreno Pestaña).

On a essayé de situer une étape de la pensée de Foucault en exposant tout d'abord ses positions dans le domaine politique et dans son cercle, ce qui est indispensable pour mieux comprendre les paris de Foucault dans le monde intellectuel. À l'époque où je l'ai analysée, la pensée de Foucault s'inscrivait dans un univers de discours progressivement libérale — celui de la fraction de la gauche de laquelle dont il s'était rapproché. Ce qui fut lourd de conséquences théoriques comme, entre autres, l'abandon *de fait* du concept de biopolitique : il prend graduellement — on se demande pourquoi Foucault le conserve — la signification de gouvernement libéral (Foucault, 2004b, pp. 23-25). Comme nous l'avons montré, le gouvernement libéral ne connaît pas la lutte des classes, encourage la liberté et tend à se détacher des disciplines (bien qu'il cohabite avec elles au sein d'une formation historique). En somme, ce n'est pas la biopolitique des premières versions : construite à partir de la lutte des classes, avec des libertés mises à mal par les contrôles prépolitiques et articulée autour des disciplines. On peut certes retrouver des continuités entre les deux notions, mais elles sont différentes bien qu'elles soient regroupées sous le même terme. Les changements théoriques et politiques sont beaucoup plus importants.

Bien évidemment, il est impossible de limiter les usages de Foucault. Foucault (1994e) a analysé ces auteurs qui permettent l'éternel jeu du retour à l'origine, de la redécouverte, de l'actualisation. Ces auteurs ne construisaient pas un

discours régi par des normes scientifiques, ils bâtissaient plutôt des sortes de champs de discours où toutes les contradictions peuvent être nivelées, exploitées, évitées ou réinterprétées de manière créative : l'important étant que ces discours se prêtent au commentaire infini. Il s'agissait, disait Foucault, des fondateurs de la discursivité. Comme Marx et Freud. Ces jeux avec les fondateurs de la discursivité ouvrent un champ d'énonciation inépuisable, entre autres, parce que leur faire référence assure la sécurité psychologique d'associer au travail sur des auteurs et des problèmes garantis par les filtres de noblesse — par exemple, les filtres de la noblesse philosophique. Foucault est entré dans cette industrie. Le fait peut sembler paradoxal, dans la mesure où une bonne partie de ses gestes et de ses efforts intellectuels ont recherché la rupture avec elle. En dehors d'elle, reste le Foucault qui éclaire d'importantes articulations de la réalité : beaucoup d'aspects de son travail permettent de l'affirmer, que ses options politiques nous plaisent ou non. Comme ceux de tout grand philosophe ou intellectuel qui se respecte (Marx, Pareto, Heidegger, Althusser…), ses concepts sont traversés par la politique (qui peut s'inoculer imperceptiblement quand on les utilise) mais on ne peut pas les y réduire. Le choix de les employer devrait dépendre de normes d'économie scientifique (ou, si l'on préfère, d'économie intellectuelle) : on devrait se demander dans quelle mesure ils contribuent à montrer ce que d'autres modèles empêchent de voir ou dans quelle mesure ils dissimulent certains aspects par rapport à d'autres modèles. Utiliser ce patrimoine analytique suppose une évaluation critique et de penser Foucault, dans les mêmes termes qu'il demandait, très justement, de penser Marx: « C'est une existence historique, et de ce point de vue, il n'est qu'un visage porteur de la même historicité que les autres existences historiques » (Foucault, 1994b, 602).

Résumé

La première partie de cet article s'attache à retracer le contexte politique des cours donnés par Foucault entre 1977-1978 et 1978-1979. Dans la seconde partie l'auteur propose une analyse de ces cours en insistant sur l'articulation des significations théoriques et politiques, sans oublier les clins d'œil et le travail de démarcation (principalement par rapport au marxisme et à la sociologie).

Notes

1 Voir sur les « governmentality studies » (Dean, 1999).
2 Voir une mise au point chez Cayuela (2008, pp. 33-49).
3 Passeron (2006, 408) a fait remarquer la valeur de ces matériaux de Wittgenstein pour la sociologie de l'art. Ces derniers sont également utiles, je pense, pour signaler les composantes plurielles des plaisirs théoriques et de consommation intellectuelle qu'on ne peut absolument pas réduire à leurs contenus logiques.
4 Les discours prophétiques, avait dit Spinoza dans le *Traité Théologico-Politique* (I, p. 31-45), varient selon l'imagination et le tempérament de chaque prophète, selon les différents signes annonciateurs (disons les événements surinterprétés) du désastre ou du salut, selon l'idéologie de chacun. Il est impossible d'analyser intellectuellement les discours prophétiques, affirmait Spinoza, parce qu'ils appartiennent à un genre différent des autres discours intellectuels guidés par l'idéal de la connaissance.
5 Paul Veyne (proche de Michel Foucault et fin analyste de son œuvre) propose un portrait de Foucault en tant que « décisionniste » (ou tendance à faire reposer les choix politiques dans des décisions subjectives) politique : il est inutile de débattre sur les passions politiques, elles ne peuvent être rattachées qu'à une décision existentielle. Si on veut dire ainsi que les options morales et politiques ne peuvent pas être complètement rationalisées, soit ; mais si l'on veut, comme l'affirme Veyne (2008, p. 180), revendiquer l'esthétisme politique — « Byzance sans querelles byzantines » —, il faut peut-être opposer une leçon très hégélienne et indiquer que derrière les « c'est *ainsi* et *ainsi* » ou les « on est comme ça », il y a beaucoup de médiations. Le travail d'analyse, si l'on peut l'appeler ainsi, consiste à les mettre en lumière. Sinon, on risque, comme le disait Hegel (1993, 126), de succomber face à une philosophie à double personnalité — bien qu'articulée stratégiquement — : l'une, comme on l'explique dans la célèbre préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* « en robe de chambre » guidé à satiété par des choix les plus mondains et domestiques et l'autre, pompeuse, où l'on s'amuse à parler de l'essence et de l'éternel mais où sous les « vêtements pontificaux », surgissent en pantoufles les intérêts « humains trop

humains ».

6 Voir la lettre de Deleuze (2004) à Foucault de 1977.

7Avocat de la Fraction Armée Rouge (RAF) extradé en Allemagne en 1977. Foucault avait protesté contre son extradition, mais avait refusé de considérer l'Allemagne dans les termes du communiqué qu'avait fait circuler Félix Guattari. On trouve quelques références, plus ou moins floues à cet événement dans les cours de Foucault (2004a, p. 270, p. 287, 288 et 2004b, p. 184).

8Bien qu'on ne partage pas les analyses de Foucault, on peut très bien s'identifier avec cet appel (et le trouver intellectuel, moral, et même heureux esthétiquement) — au milieu de tant de byzantinisme honteux des marxistes face aux crimes du socialisme réel — à la « grande colère des faits ».

9 Avec une délectation que Raymond Aron ne se permettait pas, bien qu'il fût pendant de nombreuses années analyste et critique libéral de la pensée marxiste, ennemi juré du soviétisme et du communisme, mais connaisseur et grand lecteur de Marx. Le vieil ami et concurrent de Sartre avait écrit dans ses mémoires que les « nouveaux philosophes » « ne représentent pas une manière originale de philosopher ; ils ne sont pas comparables ni aux phénoménologues, ni aux existentialistes, ni aux analystes : ils écrivent des essais en dehors des normes universitaires. Leur succès fut favorisé par les media et l'absence, dans le Paris d'aujourd'hui, d'une instante critique juste et reconnue » (Aron, 1983, p. 705). On peut voir dans cette attitude d'Aron une confirmation de la logique autonome du travail intellectuel envers le monde politique. Plus l'investissement intellectuel est grand, moins on a tendance à permettre et à se permettre un manque de rigueur. Et même lorsque ce manque de rigueur confirme un vieil engagement politique qui, dans la conjoncture du monde intellectuel français, coûte cher à Aron.

10 Les références implicites (Foucault 1994b, pp. 613-614 y 2004a, pp. 202-207) au Pcf en tant que structure pastorale eschatologique — qui peut être assimilée à la pastorale catholique — et au pouvoir soviétique en tant qu'État centré sur la gestion pastorale de ses citoyens montrent bien la participation de Foucault à ce genre d'humour anticommuniste.

11 Les désillusions l'ont incité à projeter d'écrire un livre critique sur le socialisme français qu'il accusait, d'après Paul Veyne (2008, p. 195) de manquer de politique (du moins telle que Foucault et son groupe l'entendaient). Selon l'éditeur du cours de 1978-1979, Foucault (2004b, p. 103) n'a pas beaucoup avancé dans son travail.

12 Selon Jacques Donzelot (Donzelot et Gordon, 2005, p. 2), le contexte était « délicat » pour Foucault : « Il lui fallait quitter ses appuis “révolutionnaires” sans retomber dans la philosophie politique qu’il abhorrait, la question du régime, celle de l’État, tout ces objets officiels qu’il s’était fait fort de contourner. C’est le moment aussi où éclate le groupe d’amis qui s’était réuni autour de lui dans les années 70 et où il se contente d’une garde rapproché ».

13 Pour des raisons que nous expliquerons ultérieurement, seule la rationalité libérale permettait de transformer les hommes en une population qui avait ses propres régulations et qui ne pouvait pas être l’objet d’un encadrement disciplinaire. Cette explication ne cadre évidemment pas avec ce que Foucault avait affirmé jusqu’alors. La nouvelle version transforme la biopolitique en produit d’une pratique de gouvernement qui s’autocontrôle. Dans des versions antérieures (Foucault, 1976, p. 183 et 1997, pp. 216-221), la biopolitique était différente mais complémentaire (toujours décalée) de la discipline individuelle (organisée par l’anatomopolitique, une notion que Foucault oublie en cours de route) qui la complétait dans la gestion des populations. La biopolitique fonctionnait comme un principe inépuisable, capable d’intervenir tout au long de la vie.

14 « La structure de l’existence historique de la totalité sociale hégélienne permet ce que je propose d’appeler une “coupe d’essence”, c’est-à-dire l’opération intellectuelle par laquelle on opère à n’importe quel moment du temps historique *une coupure verticale*, une coupure du présent telle que tous les éléments du tout révélés par cette coupe soient entre eux dans un rapport immédiat, qui exprime immédiatement leur essence interne » (Althusser, 1965, p. 40). Foucault (1994a, p. 611) considérait en 1978, de manière identique à Bourdieu, qu’Althusser avait entrepris une tâche de purification scolastique du texte de Marx qui n’avait aucun intérêt.

15 Cette volonté de ne pas voir est sans doute stratégique. En effet, la reconnaissance de la complexité de toute réalité historique, que Foucault refuse d’accorder à un marxisme décrit comme un système simple et monocorde, Foucault (2004b, pp. 170-171) la célébrera chez les libéraux allemands qu’il étudie en 1978-1979.

16 « J’ai dit quelque part qu’on ne pouvait pas comprendre la mise en place des idéologies et d’une politique libérales au XVIIe siècle sans bien garder à l’esprit

que ce même XVIIIe siècle qui avait si fort revendiqué les libertés, les avait tout de même lestées d'une technique disciplinaire qui, prenant les enfants, les soldats là où ils étaient, limitait considérablement la liberté et donnait en quelque sorte des garanties à l'exercice même de cette liberté. Et bien, je crois que j'ai eu tort. Je n'ai jamais tout à fait tort, bien sûr, mais, enfin, ce n'est pas exactement comme ça » (Foucault, 2004a, p. 50).

17 Ces deux modèles (citoyen, grec, pastoral, chrétien) seront utilisés par les anglofoucauldiens comme dispositif d'analyse — contradiction entre autonomie et dépendance — de l'État Social (Dean, 1999, pp. 73-83). Les résultats ne peuvent être que très proches des analyses néolibérales : l'État social produit la domination pastorale tandis que la démocratie repose sur le citoyen autonome (logique grecque). Sur les effets de cette conception de l'État social — toujours ennemi de l'autonomie — dans les discours sur l'implication sociale dans les activités d'action sociale, voir Donzelot (1994, pp. 223-263). L'analyse critique de cette littérature déborde les objectifs de ce texte. L'analyse des différences et continuités des modes de spiritualité dans la Grèce classique, la période hellénistique et le monde chrétien développée par Foucault (2001) dans le cours de 1981-1982 est beaucoup plus complexe et nuancée que l'opposition entre la tutelle libératrice grecque et le pouvoir pastoral « totalitaire » judéo-chrétien.

18 Cette affirmation mériterait d'être commentée : on pourrait faire remarquer que Foucault ne fait que décrire des rationalités sans les hiérarchiser normativement. Cette interprétation est justifiée car il y a une ambiguïté au sein des interventions de Foucault qui, ne l'oublions pas, sont des publications posthumes qu'il n'a pas données à imprimer. Toutefois, notre interprétation, qui se fonde sur des raisonnements très significatifs de Foucault, est qu'un schéma de rationalisation, ou plutôt de progrès historique s'opérait en lui, *au moins implicitement*. A) La sécurité permet la liberté dans le «sens moderne» du terme (Foucault, 2004a, p. 50). Ce n'est plus une simple liberté dominée par la discipline comme, reconnaît-il, il l'avait affirmé jusqu'alors. B) La raison gouvernementale (étatique ou sécuritaire) en finit avec l'idée métaphysique que le pouvoir tire ses origines de Dieu et d'une fin basée sur la réconciliation, ce qui ouvre un processus d'«historicité indéfinie» — le marxisme, comme nous l'avons déjà indiqué, réactive avec ses propres termes la croyance en la réconciliation finale (Foucault, 2004a, pp. 265-266, p. 272, p. 292). Dans d'autres écrits,

Foucault (2004b, p. 312), cohérent avec cet apport de la raison gouvernementale, s'éloigne du problème de l'origine du pouvoir en partant du principe que la subordination et le pouvoir ne peuvent pas être éliminés. C) La critique de la raison disciplinaire de la politique de la part des économistes, en donnant « un nouveau contenu à la raison d'État » (Foucault, 2004a, p. 356), permet l'approfondissement et l'extension des formes de gouvernementalité. Ainsi peut-on facilement conclure que le modèle de la sécurité est plus complexe parce qu'il contient les deux précédents. Et, je le répète, c'est le modèle qui permet la liberté. En cohérence avec tout ce qui a été dit, Foucault reproche aux socialistes leur gouvernementalité d'État.

19 Dans un article très clair, Étienne Balibar (1991, pp. 275-276), explique que la lutte des classes ne prend la forme d'une bataille rangée (guerre civile) que lorsqu'elle est déterminée par des facteurs religieux ou ethniques. Elle peut prendre bien d'autres formes : démocratiques, électorales, de culture… De plus, insiste-t-il, les classes se superposent et ne forment pas de groupes isolés: « Ce ne sont pas des castes ». En un mot, les classes ne produisent pas la lutte des classes. C'est la lutte des classes qui réordonne les classes, leur séparation, leur proximité, leurs appartenances multiples.

20 Fredric Jameson (1996, p. 206) fait remarquer avec justesse l'intérêt de cette perspective analytique pour le matérialisme marxiste.

21« Problématiser d'une autre façon tous les domaines de l'éducation, de la culture, de la formation dont la sociologie s'était emparée. Non pas que la sociologie ait négligé l'aspect économique de tout cela, mais, pour s'en tenir à Bourdieu : d'une part, reproduction des rapports de production [curieuse et significative assimilation de Bourdieu à Althusser et de la sociologie avec le marxisme : "Sur la reproduction des rapports de production" est un des paragraphes d' "Idéologie et appareils idéologique de l'État" (Althusser, 1976, 88)]. D'autre part, la culture comme solidification sociales des différences économiques. Alors que dans l'analyse néolibérale, tous ces éléments sont directement intégrés à l'économie et à sa croissance sous la forme d'une constitution de capital productif. Tous les problèmes de [l'héritage ?] –transmission-éducation-formation-inégalité du niveau traités d'un point de vue unique comme éléments homogéneisables, eux-mêmes à leur [tour] recentrés non plus autour d'une anthropologie du travail ou d'une éthique ou d'une politique du travail mais autour d'une économie du capital. Et l'individu considéré comme une entreprise, i.e. comme un investissement/investisseur […] Ses conditions de vie sont le revenu d'un capital » (Foucault, 2004b, p. 239).

22 Le cours suivant était intitulé « L'économie de marché et les rapports non marchands », thème très proche de l'« économie des biens symboliques » traité

par Bourdieu (Foucault, 2004b, p. 245).

23 Selon Daniel Defert, Foucault n'avait lu que le texte de Bourdieu sur la maison kabyle (« La maison ou le monde renversé ») : « Ce qui est normal, souligne Daniel Defert, je crois qu'on connaît l'œuvre des anciens et des jeunes mais pas des contemporains ». La seule exception, pour Foucault, était Deleuze. Entretien avec Daniel Defert. Décembre 2004.

24 Les références de Bourdieu — par exemple voir (Bourdieu, 1998, p. 332 et 2002, p. 245) — à l'œuvre de Foucault sont assez imprécises et peu soucieuses de la spécificité des apports de Foucault.

25 Bourdieu (1980, p. 4) assimilait aussi Foucault à Althusser.

26 « Une modulation de plus en plus individualisante de l'application de la loi et par conséquent, réciproquement, une problématisation psychologique, sociologique, anthropologique de celui auquel on applique la loi. […] L'homo penalis est repris ainsi à travers toute une anthropologie, toute une anthropologie du crime qui substitue, bien sûr, à la rigoureuse et très économique mécanique de la loi, toute une inflation : une inflation de savoir, une inflation de connaissances, des éléments de décision, et tout le parasitage de la sentence de la sentence au nom de la loi par des mesures individualisantes en termes de norme » (Foucault, 2004b, p. 255).

27 Dans une entrevue accordée au Japon en 1978, Foucault (1994c, pp. 532-534) bien que confus sur l'utilisation de son cadre théorique, identifie la crise économique que traversent les pays occidentaux à une crise de la discipline. Foucault soutient qu'il faut sortir de « la société de la discipline », vu que « la société a changé et les individus aussi ; ils sont de plus divers, différents et indépendants ». Le discours de Foucault est proche de celui d'un avocat de la modernisation libérale. Et, bien qu'on ne puisse pas y réduire son modèle théorique, cette attitude politique est cohérente : la diversité est antidisciplinaire, mais elle n'est pas antisécuritaire, elle est antiétatique, mais pas antilibérale.

28 Collin Gordon spécialiste du « governementality studies » souligne que, selon lui, « certaines formulations de Bill Clinton ou Tony Blair sur la troisième voie ainsi que les nouveaux démocrates réalisent une partie de l'opération à laquelle Foucault semblait défier les socialistes à s'atteler : l'incorporation sélective, dans une social-démocratie revue et corrigée d'éléments de la rhétorique et la stratégie néolibérale. Il s'agit, d'une certaine manière d'une reprise du

mouvement initié par Schmidt en Allemagne, Giscard en France, Healey en Angleterre dans les années 70 et par Thatcher ensuite : le franc-parler du gouvernement comme tuteur moral des citoyens selon une éthique d'entreprise et de responsabilité ». (Donzelot et Gordon, 2005, p. 3). Les propos de Gordon sont tout à fait cohérents avec les textes de Foucault.

Bibliographie

Louis Althusser, « L'objet du capital » in Louis Althusser, Étienne Balibar et Roger Establet, *Lire Le capital Tome II,* Paris, Maspero, 1965, pp. 7-185.

— *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1967.

— *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976.

Fernando Álvarez Uría et Jacques Donzelot, « Solos en la ciudad », *Minerva*, nº 2. 2006, pp. 50-54.

Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Juillard, 1983.

Étienne Balibar, « ¿De la lucha de clases a la lucha sin clases' », in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991, pp. 239-254.

Luc Boltanski, *Prime éducation et morale de classe*, Paris-La Haye, Mouton, 1969.

— « Les usages sociaux du corps », *Annales Esc*, vol. 26, 1971, pp. 205-233.

Pierre Bourdieu, « "La mort saisit le vif ". Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°32-33, 1980, pp. 3-14.

— *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1998.

— *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne au Béarn*, Paris, Seuil, 2002.

Salvador Cayuela, « *¿Biopolítica* o *Tanatopolítica*? Una defensa de la discontinuidad histórica », *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 43, 2008, pp. 33-49.

Mitchell Dean, *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, London, Sage Publications, 1999.

Deleuze, Gilles, « Désir et plaisir », *Le magazine littéraire*, n°325, octobre 1994, pp. 59-65.

François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, Découverte, 2007.

Jacques Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le* déclin *des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994.

Jacques Donzelot et Colin Gordon : « A propos de la gouvernementalité », *Esprit* , novembre, 2005, pp. 81-95.

Jean-Louis Fabiani, « La sociologie historique face à l'archéologie du savoir », *Le Portique. Revue de philosophie et sciences humaines*, nº 13-14, 2004, pp. 23-44.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

— « La grande colère des faits », in *Dits et écrits III. 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994a, pp. 277-281

— « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », in *Dits et écrits III. 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994b, pp. 595-617.

— « Michel Foucault : crimes et châtiments en Urss et ailleurs », in *Dits et écrits III. 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994c, pp. 63-73.

— « La société disciplinaire en crise », in *Dits et écrits III. 1976-1979*, Paris, Gallimard. 1994d, pp. 532-534.

— « Qu'est-ce qu'un auteur », in *Dits et écrits I. 1954-1970*, Paris, Gallimard. 1994, pp. 789-821.

— *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

— *L´herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001.

— *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004a.

— *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004b.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993.

Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.

Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Seuil, 1955.

Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel, 2006.

Louis Pinto, *L'intelligence en action:* le Nouvel Observateur, Paris, Métailié, 1984.

Baruch Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Paul Veyne, *Michel Foucault. Sa pensée et sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1992.

Illustration : Duncan, « Michel Foucault », 12.10.2004, Flickr, (licence Creative Commons).